



UNIVERSITÀ
degli STUDI
di CATANIA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE DELL'INTERPRETAZIONE
XXXVI CICLO

Alberto Destasio

OMNES ET SINGULATIM. HEGEL E I PROBLEMI DELLA GOVERNAMENTALITÀ

TESI DI DOTTORATO

Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Antonino Sichera

Tutor:
Chiar.mo Prof. Giuseppe Raciti

Anno Accademico 2023/2024

***Omnes et singulatim.* Hegel e i problemi della governamentalità**

INDICE

PREMESSA	5
SEZIONE I. INTRODUZIONE	
§ 1. <i>Governamentalità, omnes et singulatim</i>	7
<i>Due excursus</i>	35
<i>A. Foro interno. Excursus filosofico sugli apparati ideologici di Stato</i>	
<i>B. Foro esterno. Excursus sul governo della forza-lavoro</i>	46
§ 2. <i>Autonomia dello Stato ed effetto di solvenza dell'ideologia</i>	52
§ 3. <i>Problema e problematizzazione critica</i>	61
SEZIONE II. GOVERNO E ETICITÀ RELATIVA	70
§ 4. <i>Governo della libertà e consuetudine storica</i>	71
§ 5. <i>L'inefficacia dello Stato-macchina</i>	78
§ 6. <i>Il governo dell'inorganico, la tragedia nell'etico</i>	85
§ 7. <i>L'universale come forza di governo nel Sistema dell'eticità</i>	93
<i>Excursus. La totalità relativa in Schelling e Hegel come paradigma onto-logico del governo</i>	106
§ 8. <i>Saggezza del governo e moralità dalla Realphilosophie jenese alla Fenomenologia dello spirito</i>	114
§ 9. <i>Il problema della Bildung di Stato nella Propedeutica filosofica e negli scritti sulla scuola</i>	126
SEZIONE III. DISPOSITIVI DELLA DURCHDRINGUNG	131
§ 10. <i>La Zuspitzung dell'universale</i>	134
§ 11. <i>Le antinomie della povertà</i>	138
<i>Excursus. Polizia e Unordnung in Fichte</i>	161

<i>§ 12. Formazione e fini del legame individuo-universale</i>	165
<i>Excursus. Individuo e Stato in Gentile</i>	188
<i>§ 13. Guerra e politische Gesinnung</i>	193
<i>§ 14. Il ruolo del governo nella costruzione del consenso</i>	199
<i>§ 15. Paralipomeni sul governo e la guerra</i>	217
CONCLUSIONE	222
BIBLIOGRAFIA	223

PREMESSA

La presente ricerca muove da un'ipotesi generale: la dottrina hegeliana dello Stato è una teoria *problematica* del governo degli uomini nella modernità.

Il fine dello Stato hegeliano, ossia la riproduzione del *legame speculativo* tra universale e individuale, è un *tentativo di risoluzione razionale* delle contraddizioni della società capitalistica. Ma lo Stato hegeliano può attuare questo obiettivo governamentale solo se si presenta come un'istanza autonoma e separata rispetto ai conflitti della società civile, i quali mettono costantemente a rischio la tenuta dell'intero statuale. Lo Stato perdura nella storia a misura che riesce a mantenere le parti che governa come sue differenziazioni interne, come oggetti della sua attività di controllo e coordinazione. La razionalità hegeliana di governo dipende dunque dal rapporto tra l'*effetto di autonomia* dello Stato e la sua capacità di governo *omnes et singulatim*.

L'ipotesi in questione verrà discussa da una prospettiva non molto frequentata all'interno della letteratura critica sulla filosofia politica hegeliana. In luogo di ripercorrere in guisa sistematica il pensiero politico di Hegel, il nostro studio si appunerà sui modi in cui Hegel concettualizza le pratiche di governo degli uomini nella modernità capitalistica, i dispositivi che presiedono alla *Durchdringung* tra universale e individuale. Infatti, ancor prima di essere un elemento della compagine dei poteri dello Stato moderno, il 'governo' nomina l'atto logico-politico della sussunzione delle soggettività sotto l'universale. La saggezza del governo consiste nella *continua ricomposizione* del rapporto labile tra i bisogni confliggenti della società civile e i fini politici dello Stato.

Al fine di attuare questa compenetrazione, che conserva la sostanza etica, lo Stato hegeliano fa ricorso a vari meccanismi governamentali, spesso coincidenti con le funzioni di governo degli Stati capitalistici: la gestione diretta e indiretta della forza-lavoro, la regolamentazione del mercato, l'educazione dall'alto dell'opinione pubblica, la limitazione della partecipazione politica, e soprattutto il controllo ideologico della *Gesinnung* etico-politica individuale, poiché il *bisogno dell'universale* deve sorgere dall'azione e dalla volontà dei soggetti, non (solo) dalla pressione coercitiva dello Stato. Gli individui moderni, secondo Hegel, sono e devono essere *capaci dell'universale*. Così, per 'governo' bisogna intendere sia il complesso delle disposizioni esecutive e decisionali dello Stato, sia lo scopo prioritario della *Verfassung*, ossia l'insieme di soluzioni che

consentono la riproduzione indisturbata della vita etica nella formazione socio-politica capitalistica.

Il carattere aperto e problematico di queste soluzioni dipende dalle intenzioni radicalmente anti-normative della dottrina hegeliana del governo. Hegel, cioè, non è interessato a fornire delle indicazioni peculiari di governo a un dato Stato (per es. la Germania del suo tempo), né a elaborare un programma generale di ‘buon governo’ valido per tutti gli Stati, ma a intercettare le istanze *già presenti* nella razionalità storica in grado di ricomporre i dissidi dell’eticità moderna. L’idealità di queste istanze non importa la loro in-esistenza, la loro efficacia *nur theoretisch*: poiché nello spirito oggettivo l’idea implica anche la sua *Gestaltung*, l’idea dello Stato è un meccanismo di *diremzione* dei «problemi della società capitalistica» tanto razionale, quanto vigente nella *Wirklichkeit*. All’interno della nostra disamina critica della teoria hegeliana del governo, tuttavia, dovremo valutare, volta a volta, non solo la capacità di Hegel di mantenere queste sue promesse anti-normative, ma anche la tenuta logica della sua razionalità di governo.

2. Hegel tratta il problema del ‘governo degli uomini’ nella maggior parte delle sue opere edite e inedite. Queste riflessioni trovano ricetto sia in testi occasionati dagli eventi della sua epoca (i manoscritti sulla *Costituzione della Germania*, il commento degli *Atti a stampa della dieta del Württemberg*, lo scritto sul *Reformbill*), sia nelle esposizioni sistematiche delle forme della statualità moderna (il saggio sul diritto naturale, il *Sistema dell’eticità*, i corsi sulla *Realphilosophie* jenese, la *Propedeutica Filosofica*, l’*Enciclopedia* nelle sue varie edizioni, il testo a stampa dei *Lineamenti* e le *Vorlesungen* sulla *Filosofia del diritto*). Dopo una disamina introduttiva di alcune nozioni che adopereremo nel corso della ricerca (il concetto di governo *omnes et singulatim*, il concetto di ‘apparati ideologici di Stato’, il problema della ‘autonomia relativa’ dello Stato capitalistico in Nicos Poulantzas), ricostruiremo la dottrina hegeliana del governo degli uomini nei testi su citati. La nostra attenzione critica verterà *anzitutto* sulla *struttura logica-teoretica* della riflessione hegeliana sulle pratiche governamentali. Per lo studio degli aspetti non immediatamente teoretici, per es. la contestualizzazione storica del pensiero politico hegeliano, faremo ricorso alla lunga serie di ricerche consacrate al rapporto di Hegel con le vicende del suo tempo.

INTRODUZIONE*

«La violenza, cioè il potere di Stato, è anch'essa una potenza economica»

(K. Marx, *Il Capitale*)

«*Gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante*» (Tommaso, *De gubernatione mundi*)

§ 1. Governamentalità, *omnes et singulatim*

1. Nel corso del 1977/1978 *Sicurezza, territorio, popolazione*, Michel Foucault continua le analisi delle formazioni moderne del nesso potere/sapere e delle pratiche disciplinari intraprese nei corsi precedenti. Il corso in questione è consacrato al rapporto tra la riflessione sulle dottrine dello Stato moderno (la ragion di Stato, il machiavellismo) e la comparsa, intorno al XVII sec., di nuovi saperi e nuove tecniche di governo biopolitico (l'economia politica, la statistica, la scienza poliziesca). Nella conferenza del 1978 *Che cos'è la critica*, Foucault afferma che questo tema della governamentalità è *costitutivamente legato* all'atto della critica e all'idea «secondo cui ogni individuo, indipendentemente dall'età, dalla condizione, per tutta la sua vita, deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire farsi dirigere verso la salvezza». L'arte di governo, come vedremo, si trasferirà dalla pastorale cristiana allo spazio politico della società civile. A partire dal XVI sec., infatti, non si tratterà più di governare le anime dei fedeli per condurle alla salvezza attraverso delle pratiche individualizzanti: si dovrà governare la totalità degli individui in una società, in uno Stato, nell'esercito, nei luoghi di lavoro. Così, da «questa governamentalizzazione» delle società europee non può essere separata la questione inversa, ossia la questione propriamente critica: «come non essere governati in una data maniera?». L'atteggiamento critico pone il problema del *modo* in cui veniamo governati. Esso non rifiuta ogni forma di governo, ma domanda se possiamo essere

* I concetti e i temi convocati in questa sezione verranno esposti soltanto nelle loro linee generali. Una discussione critica dettagliata delle nozioni in questione è esterna agli obiettivi del nostro studio.

governati con «principi, obiettivi e procedimenti» diversi da quelli vigenti in una data epoca. «E se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità, allora bisogna dire che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità [...] Funzione fondamentale della critica sarebbe perciò il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità».¹

Nelle pagine iniziali del corso *Nascita della biopolitica*, Foucault specifica l'obiettivo della sua ricerca sull'arte del governo, nonché il nesso tra il problema «del governo degli uomini sempre e solo in quanto esercizio della sovranità politica» e le sue ricerche passate (la storia della verità come storia delle formazioni del sapere-potere). Egli afferma che non ha inteso studiare soltanto «la pratica reale di governo», «il modo in cui i governanti hanno effettivamente governato», ossia le tattiche e gli strumenti utilizzati per governare. Il concetto di 'arte' nell'espressione «arte di governo» va inteso in senso *tecnico* (aristotelico): esso si riferisce a una sfera di astrazione e universalizzazione *superiore* rispetto all'esperienza.² L'arte di governo, cioè, è «un'istanza di riflessione» sulle pratiche di governo. «Ho voluto studiare l'arte di governare, vale a dire il modo ragionato di governare al meglio e contemporaneamente la riflessione sul miglior modo possibile di governare». «Preferisco dire che quello che ho cercato di porre al centro della mia indagine è il modo in cui all'interno e all'esterno del governo si è cercato di concettualizzare quella pratica che consiste nel governare. [...] Si

¹ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 40. D'ora in poi *IC* e il n. di pagina.

² Sulla distinzione tra arte di governo e scienza di governo (che vede nell'agire economico un ordine naturale regolato da leggi), P. Sebastianelli, *Homines Oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Roma, 2017, pp. 315-318. Per il progetto di una epistemologia storica del concetto di governo che indaga i presupposti epistemici della governamentalità neoliberale, M. Ferrari, *Naissance de la cybernétique. Ripensare l'analisi foucaultiana del neoliberalismo dal punto di vista epistemologico. Tre affondi per un lavoro a venire*, «Universa. Recensioni di filosofia», 10 (3), pp. 149-172.

può dire insomma che si tratta di studiare la razionalizzazione della pratica di governo nell'esercizio della sovranità politica».³

Ebbene, questo problema delle pratiche di governo degli uomini viene intercettato nella lezione del 1 Febbraio 1978 del corso *Sicurezza, Territorio, Popolazione*.⁴

³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 14. D'ora in poi CF 9 e il n. di pagina.

⁴ Le lezioni precedenti sono dedicate alla esposizione dei tre paradigmi moderni del potere (monarchico-giudiziario, disciplinare-biolitico, securitario), i quali *non* si succedono secondo una linea cronologica, ma possono coesistere in un plesso di potere storicamente determinato, assumendo volta a volta un ruolo dominante. Nel paradigma giudiziario-monarchico, la legge stabilisce ciò che è permesso e ciò che è vietato, ciò che deve essere proibito e il tipo di punizione. Il secondo paradigma, di tipo *disciplinare*, supera la logica della proibizione/pena e si pone l'obiettivo di sorvegliare, orientare e trasformare la condotta degli individui. Il potere disciplinare ha una natura analitica e individualizzante, perché intende rimuovere le *condizioni di possibilità* di un atto perseguibile. Il terzo e ultimo paradigma è incentrato sulla nozione di *sicurezza*. Questo paradigma, in luogo di proibire o prevenire attraverso il controllo della condotta, tratta un determinato fenomeno come un evento *probabile*, e, mediante il calcolo di una media, stabilisce il *limite di accettazione* di tale fenomeno. A proposito delle affinità e delle differenze tra il paradigma disciplinare e quello securitario (che prende in carico non più, solo, i singoli corpi degli uomini, ma la vita umana come specie), Foucault affermerà, nell'ultima lezione del corso *Bisogna difendere la società*, che per governare la vita della popolazione «bisognerà approntare dei meccanismi regolatori che, all'interno di una popolazione globale, con i fenomeni aleatori che l'accompagnano, siano in grado di determinare un equilibrio, conservare una media, stabilire una sorta di omeostasi, assicurare delle compensazioni. In breve: si dovranno installare dei meccanismi di sicurezza attorno a quanto di aleatorio vi è in ogni popolazione di esseri viventi. Questi meccanismi [quelli securitari, nda], come quelli disciplinari, sono insomma destinati a massimizzare le forze e a estrarle, ma passando attraverso dei percorsi del tutto diversi. Difatti, a differenza di quanto avviene nelle discipline, non abbiamo qui a che fare con un addestramento individuale operato tramite un lavoro effettuato sul corpo in quanto tale. Non si tratta assolutamente, insomma, di investire, di prendere l'individuo al livello del dettaglio. Si tratta, al contrario, di agire, per mezzo di meccanismi globali, in modo da ottenere degli stati complessivi di riequilibrio, di regolarità. In sostanza, il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione» (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 212-213). In questa stessa lezione di *Bisogna difendere la società*, Foucault mostra inoltre che le tecnologie securitarie, al modo dei dispositivi disciplinari, sono orientate dalle medesime ragioni economiche, per es. la gestione della vita e della salute delle classi produttive (cfr. *ivi*, pp. 210-211; vedi, a tal proposito, anche la rapida analisi foucaultiana della città operaia [*ivi*, pp. 216-217], in cui meccanismi disciplinari e regolazione securitaria della vita si trovano commisti).

Come governarsi, come essere governati, come governare gli altri, da chi accettare di essere governati, come essere il migliore governatore possibile? Mi pare che tutti questi problemi siano assai caratteristici del secolo XVI secolo e si collochino al punto di incrocio di due processi: il processo che, demolendo le strutture feudali, sta per instaurare i grandi stati territoriali, amministrativi, coloniali e poi un altro movimento complesso non privo di connessioni col primo che, con la Riforma e poi con la Controriforma, rimette in questione il modo di essere spiritualmente diretti verso la salvezza mentre si è su questa terra. Il primo è un movimento di concentrazione statale; l'altro, un movimento di dispersione e di dissidenza religiosa.⁵

Secondo Foucault, il problema politico ed economico del governo degli uomini nella modernità ha una doppia condizione di possibilità: il processo di rafforzamento dello Stato e la dissipazione della cristianità in una molteplicità di confessioni e sette. Questi due elementi non valgono soltanto da *terminus a quo*; essi non offrono (solo) un'indicazione cronologica per organizzare la materia storica delle arti moderne di governo. Si tratta in tutto e per tutto di due aspetti concettuali, perché la concezione moderna del governo (secondo cui «ciò di cui il governo deve farsi carico non è più il territorio ma gli uomini, nei loro rapporti legami e implicazioni con cose quali le ricchezze, le risorse, i mezzi di sussistenza [...] sono gli uomini, nei loro rapporti con altre cose quali le consuetudini, le usanze, i modi di fare o di pensare»),⁶ abbisogna di uno Stato accentrato e di una religione privata del suo ruolo politico; una religione, cioè, subordinata allo Stato, ridotta all'uso statale.⁷

⁵ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 71. D'ora in poi, CF 8 e il n. di pagina.

⁶ Ivi, p. 78.

⁷ «Ultimo compito dello Stato: partecipare alla vita spirituale, senza la quale nessuna società si reggerebbe in piedi. Trarre, se possibile, una forza supplementare dai potenti valori religiosi, scegliendo fra loro o cedendo ad essi» (F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. I giochi dello scambio*, vol. II, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1981, p. 523).

Così, se le tecniche moderne di governo ereditano le funzioni governamentali della religione,⁸ lo Stato moderno dovrà *saper governare anche il foro interno* degli uomini. Come nota Foucault nella sua lettura de *Le miroir politique* di La Perrière, le pratiche di governo hanno come obiettivo la retta disposizione degli uomini e delle cose non più verso il «bene comune, come dicevano i giuristi, ma verso un fine conveniente per ognuna delle cose da governare».⁹

⁸ La riduzione della religione all'uso statale è la premessa delle funzioni para-religiose e ideologiche dello Stato: è l'atto di nascita degli apparati ideologici dello Stato moderno. Su questo punto, cfr. il nostro *excursus* Foro Interno.

⁹ *CF* 8, p. 79. Il rifiuto del normativismo politico è il tema del trattato di Gabriel Naudé sui colpi di Stato (1639), a cui Foucault consacra la lezione del primo Marzo 1978. In questo testo, l'ingegno teorico e politico di Naudé riprende l'idea aristotelica (e machiavelliana) della politica come sapere degli *endechomena* ("ciò che può essere altrimenti"), delle circostanze, le quali vanno governate dal sovrano e dai suoi ministri con prudenza. Nelle prime pagine del trattato, Naudé polemizza con gli autori politici che ci presentano «tutta una serie di principi generali e di regole universali, fondati sulla giustizia e sul diritto di sovranità, e di conseguenza, permessi ed applicati sotto gli occhi di tutti, e tuttavia li considerano come dei segreti di Stato» (G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, a cura di A. Piazzzi, Giuffrè, Milano, 1992, p. 53). Per Naudé, al contrario, gli *arcana imperii* non sono le leggi fisse dell'agire umano, bensì quelle regole che «nascono di volta in volta nei più reconditi uffici dei principi, e non si trattano o deliberano in pieno senato o in mezzo a una corte o ad un parlamento, ma solo fra i due o tre ministri più influenti e tra le persone nelle quali il principe abbia riposto tutta la sua fiducia». I misteri dello Stato coincidono con ciò che Naudé (e altri teorici della politica del periodo, per es. Clapmarius) chiamano 'colpi di Stato'. «La parola colpo di Stato, sostiene Foucault, all'inizio del XVII secolo non significa la confisca dello Stato da parte di alcuni, ma [...] innanzitutto una sospensione, una presa di congedo dalle leggi e dalla legalità» (*CF* 8, p. 189). In questa sospensione sapiente delle leggi consiste il *proprium* non solo dell'arte di governo, ma anche della politica *tout court*. A differenza di Botero, per cui la ragion di Stato «è notizia di mezzi» e dei precetti generalissimi «atti a fundare, conservare e ampliare un dominio» (G. Botero, *La ragion di Stato*, a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma, 2009, p. 7), Naudé pensa che la razionalità politica dello Stato (le *maximes* che lo reggono) sia una razionalità *stocastica*, contingenziale, non conforme al diritto naturale. Governare uno Stato significa anzitutto saper contravvenire alla legalità giuridica e morale. «Ragion di Stato è ciò che deroga al diritto comune a vantaggio dell'interesse pubblico. [...] Le regole legittimate non dal diritto delle genti, positivo o naturale, ma solamente dalla considerazione dell'interesse pubblico. I colpi di Stato sono delle azioni ardite e singolari che i principi devono mettere in pratica in casi difficili e quasi senza via d'uscita, in deroga al diritto comune senza riguardo ad alcuna giustizia o formalità, sacrificando l'interesse privato al bene pubblico» (G. Naudé, *Considerazioni...*, cit., p. 68). Tuttavia, non bisogna intendere i colpi di Stato come la mera *attuazione* delle massime di Stato. Nella scienza e nella

Questa parola, ‘disporre’, è importante perché nell’ambito della sovranità ciò che consentiva di realizzare il fine della sovranità, vale a dire l’obbedienza alle leggi, era la legge stessa. Legge e sovranità facevano tutt’uno. Ora, invece, non si tratta di imporre una legge agli uomini, bensì di disporre delle cose, ricorrendo più a tattiche che a leggi, impiegando tutt’al più le leggi come tattiche. Si tratta allora di fare in modo che, mediante alcuni mezzi, questo o quel fine possa essere realizzato.

Mi sembra che avvenga una rottura significativa: se la sovranità trova il suo fine in sé e ricava i propri strumenti da sé stessa sotto forma della legge, il fine del governo è nelle cose che dirige, nella perfezione, nella massimizzazione, nell’intensificazione dei processi che dirige, così che gli strumenti di governo non sono leggi, ma tattiche diverse. La legge tende perciò ad arretrare, o meglio cessa di essere lo strumento principale, nella prospettiva del governo.¹⁰

A partire dal XVII sec., la sovranità non è più l’origine assoluta di una pratica di governo che interessa l’educazione del principe,¹¹ o il mantenimento di un’unità

prassi politiche non vale la regola dell’applicazione di un principio universale a un caso particolare, giacché essa perde di vista la singolarità irriducibile degli eventi storici. Le massime di Stato non sono le «formalità» e le «dichiarazioni» che orientano una data azione e ne «precedono gli effetti e le operazioni». Il colpo di Stato inverte i rapporti di causalità: «si verifica quello che, in maniera immaginifica, si potrebbe dire accada quando si vede il fulmine prima di sentirlo brontolare fra le nuvole, o anche dicendo che il mattino viene prima che lo si chiami, e cioè in questi casi in cui la esecuzione precede la sentenza» (Ivi, p. 74). Nella politica agita, ossia nel governo anti-normativo della contingenza, il governo si emancipa dal suo fondamento nomico: l’efficacia delle cause seconde, con cui Tommaso intendeva salvare l’autonomia relativa del mondo, rompe ogni legame con le cause prime. Così, la teoria naudiana dei colpi di Stato vuole comprendere i misteri di questo operare politico fosco e, in alcuni casi, fraudolento, il quale perverte ogni previsione consuetudinaria. «In questo campo, ammette Naudé, se ne possono vedere di tutti i colori: si riceve il colpo quando si pensava di darlo, chi si sentiva al sicuro viene invece ucciso, chi non se lo sognava nemmeno è folgorato dalla disgrazia; in essi tutto è fatto come di notte, all’oscuro, tra la nebbia e le tenebre» (*Ibidem*). Sul pensiero di Naudé nel quadro della teoria barocca dello Stato, il classico di E. Thuau, *Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu*, A. Colin, 1966, Paris, a cui Foucault ricorre costantemente in *Sicurezza, Territorio, Popolazione*.

¹⁰ CF 8, p. 80.

¹¹ Secondo Giusto Lipsio, la virtù principale del governo è la *prudentia* (traduzione ciceroniana del concetto aristotelico di *phronesis*, cfr. Cicerone, *De Officiis*, I, 153, 43), vale a dire il «razionale discernimento delle cose che nel pubblico o nel privato sono da evitarsi o al contrario da perseguirsi» (G. Lipsio, *La Politica*, in *Opere politiche. Volume primo*, a cura di T. Provvidera e M. Fumaroli, Aragno, Torino, 2019, p. 111).

territoriale (come nel modello machiavelliano), ma un'istanza atta a legittimare le tecniche di governo della popolazione, le quali sono richieste dal processo di produzione e riproduzione del capitale (per es. le leggi contro il vagabondaggio).¹² La sovranità, e la sua manifestazione governamentale, vale a dire la legge, diventano gli *strumenti* di un'opera di disciplinamento della popolazione.¹³

In altre parole, se sino al XVII sec. la sovranità era la *petitio principii*, il necessario punto apicale del corpo sociale, a partire dal XVII sec. la riflessione filosofico-politica deve affrontare la sovranità come *problema*:¹⁴ la sovranità non potrà più essere

La prudenza è necessaria sia al governo di sé del principe («senza di questa, forza e ricchezza sono inutili»), sia al governo degli altri, perché la prudenza di chi governa è «quel lieve freno con cui volontariamente i sudditi si riducono sotto l'obbedienza ai principi» (Ivi, p. 215). La prudenza, cioè, è una pratica di assoggettamento e di soggettivazione: un principe prudente genera nel suddito una sottomissione spontanea, una volontà di auto-governo. Sul pensiero neo-stoico nella formazione dello Stato moderno, G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

¹² Cfr. *infra* l'*excursus* *Foro esterno*. «In effetti i due processi, accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale, non possono venire separati; non sarebbe stato possibile risolvere il problema dell'accumulazione degli uomini senza la crescita di un apparato di produzione capace nello stesso tempo di mantenerli e di utilizzarli; inversamente le tecniche che rendono utile la molteplicità cumulativa degli uomini accelerano il movimento di accumulazione del capitale. A un livello meno generale, le mutazioni tecnologiche dell'apparato di produzione, la divisione del lavoro e l'elaborazione di procedimenti disciplinari hanno mantenuto un insieme di rapporti molto stretti. Ciascuno di essi ha reso l'altro possibile, e necessario; ciascuno di essi ha servito da modello all'altro» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, a cura di T. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, p. 341. D'ora in poi *SP* e il n. di pagina).

¹³ Per Foucault, la legge e la sovranità non spiegano, da sole, la consistenza del politico. L'ipotesi governamentale (al modo che noi la intendiamo), così come la teoria politica marxiana (lo vedremo nel § 3), affermano il carattere *derivato* della politica, la sua immanenza nel piano economico. Per questa ragione, un teorico della teologia politica come Preterossi vede nel progetto foucaultiano una «delegittimazione della legge e della sovranità», dunque una svalutazione della valenza soteriologica del politico, il cui *ritorno* dovrebbe salvarci dall'immanenza assoluta del neo-liberismo (G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2023, p. 193). Secondo Preterossi, Foucault, criticando l'ipostatizzazione dello Stato politico, finisce per ipostatizzare la governamentalità. Ma la governamentalità non è un *plesso principiale* da cui dedurre lo Stato, bensì la prospettiva più efficace per conoscere la *natura* dello Stato (a patto che si intenda lo Stato come uno strumento per governare gli uomini, e non come il garante di origine divina dell'ordine mondano).

¹⁴ Sulla rottura tra la filosofia civile giusnaturalistica e il paradigma machiavelliano, cfr. M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII secolo e XVII secolo*, Donzelli, Roma, 1994.

giustificata in modo aprioristico (a partire, per es., dalla presenza di Dio o dal diritto naturale),¹⁵ ma alla luce della nuova arte di governo capitalistica.¹⁶ Così, a ben vedere, la *problematizzazione* del potere sovrano *enfatisa* il ruolo giocato dalla sovranità.¹⁷ A misura che la sovranità, e la legge, divengono delle tattiche di governo, la domanda sull'origine della sovranità (e sulla legittimazione del potere) si pone al centro della teoria politica.¹⁸

¹⁵ Su questo passaggio, cfr. A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano, 1999, pp. 21-42.

¹⁶ «Tra il 1580 e il 1660, si afferma un altro tema: la specificità del sovrano nell'esercizio della sovranità rispetto ai sudditi non consiste soltanto nel prolungamento sulla terra di una sovranità divina che, in qualche modo, si rifletterebbe nel *continuum* della natura. Il sovrano detiene un compito specifico che nessuno altro deve svolgere. [...] Gli si domanda insomma un supplemento rispetto alla sovranità, una differenza, un'alterità rispetto al pastorato. Gli si domanda il governo, che è qualcosa in più della sovranità, qualcosa di diverso dal pastorato, qualcosa che ricerca un modello di cui è sprovvisto. Si tratta dell'arte di governo» (CF 8, p. 173).

¹⁷ «Occorre rendersi conto che non si è ancora tagliata la testa al re, sinché si continua a porre la sovranità al cuore della teoria politica. Il fantasma di Hobbes è l'ossessione dalla quale lo stesso pensiero critico non riesce a liberarsi. Per Foucault si tratta di abbandonare di lato la questione della legittimità del potere (ovvero: il residuo dell'impostazione giuridica, quella incentrata sul problema della fondazione e dell'autorizzazione del sovrano, il problema di Hobbes, appunto) e di decentrare l'attenzione per spostarla sui margini, sui processi di assoggettamento e di dominazione, sulle strategie locali, non marchiate dalle pretese di universalità del diritto, per mezzo delle quali il potere investe i corpi e plasma gli individui; di cogliere il potere laddove esso si fa sempre meno giuridico nel suo esercizio. [...] A Foucault non interessa la fabbricazione del sovrano, ma la fabbricazione degli individui ed il complesso gioco di interessi individuali e collettivi che rende possibili la rappresentazione giuridica del sovrano e la forma generale del diritto. È questo ciò che può liberare il pensiero dall'ossessione del Leviatano» (S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre corte, Verona 2006, pp. 48-49).

¹⁸ Come vedremo nella dottrina hegeliana del governo, un governo è potente e virtuoso se sa adattare una rigida legalità alla realtà effettuale, se «sa recedere dall'astratto della legge» per governare una singolarità storica. Il retto governo consiste nell'*attuazione tempestiva* dell'universale nel particolare. «Il paradigma dell'atto di governo, nella sua forma pura, è l'effetto collaterale. In quanto non è diretto a un fine particolare, ma deriva, come effetto concomitante, da una legge e da un'economia generale, l'atto di governo rappresenta una zona di indecidibilità fra il generale e il particolare, fra il calcolato e il non-voluto. Questa è la sua economia. [...] L'ontologia degli atti di governo, scrive Agamben, è un'ontologia vicaria, nel senso

Con ciò, non voglio certo sostenere che la sovranità abbia smesso di giocare un ruolo dal momento in cui l'arte di governo ha cominciato a divenire scienza politica. Al contrario, direi quasi che il problema della sovranità non è mai stato posto con tanta acutezza come in questo momento, perché non si trattava più di cercare di ricavare dalle teorie della sovranità un'arte di governo, come nel XVI sec e XVII secolo, ma poiché quest'ultima esisteva e prendeva consistenza, si trattava di capire quale forma giuridica e istituzionale, quale fondamento di diritto si potesse attribuire alla sovranità che caratterizza uno stato.¹⁹

che, all'interno del paradigma economico, ogni potere ha carattere vicariale, fa le veci di un altro. Ciò significa che non vi è una sostanza, ma solo un'economia del potere. [...] Lo Stato moderno eredita entrambi gli aspetti della macchina teologica del governo del mondo. [...] Esso indossa di volta in volta le vesti regali della provvidenza, che legifera in modo trascendente e universale, ma lascia libere le creature di cui si prende cura, e quelle losche e ministeriali del fato, che esegue nei dettagli i dettami provvidenziali e costringe gli individui riluttanti nella connessione implacabile delle cause immanenti e degli effetti. [...] Non stupisce, in questo senso, che l'effetto collaterale si presenti sempre più spesso come consustanziale a ogni atto di governo. Ciò che il governo ha di mira può essere, per la sua stessa natura, raggiunto solo come effetto collaterale, in una zona in cui generale e particolare, positivo e negativo, calcolo e impreveduto tendono a sovrapporsi» (G. Agamben, *Homo sacer, II. 2. Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Neri Pozza, 2007, p. 512).

¹⁹ CF 8, p. 86. Nel quadro delle sue ricerche sulla storia dei concetti politici (sulla scorta dei lavori di Brunner e Koselleck), Giuseppe Duso rileva che l'idea del governo come esercizio di un potere sovrano legittimo è propria della concezione moderna della politica. Ma, in vero, l'esistenza di un potere sovrano autorizzato dal popolo (in quanto ne rappresenta la volontà) importa *la fine* della prospettiva del governo, che ha caratterizzato il pensiero politico pre-moderno (da Aristotele ad Althusius). Nella scienza politica moderna, «la questione non è più quella di riconoscere un bene e un *nomos* comuni, né di guidare su questa base la comunità, ma piuttosto quella di lasciare che ognuno persegua il suo bene e la sua fede per suo conto, privatamente, evitando che ciò sia causa di conflitto. Qui non c'è più spazio per il governo, nel senso antico del termine, ma ciò che è necessario è un potere costituito dalla forza di tutti, che renda irrilevanti le eventuali differenze di forza tra gli individui ed eviti perciò la supremazia degli uni sugli altri ed ogni pretesa di governo» (G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrix, Milano, 2007, p. 100). In epoca pre-moderna, invece, l'*arché* politico era retto da principi e scopi completamente diversi. In Aristotele il senso del governo è espresso dalla metafora, già platonica (e in seguito ciceroniana), del pilota della nave: governare significa esercitare una funzione di guida e di direzione di un ambito politico estremamente differenziato, ossia la *polis*, grazie alle doti e alle capacità dei governanti (nettamente distinti dai governati), e in nome di un progetto comune (il bene della comunità) ordinato a un *nomos*. L'azione del governo è richiesta *per*

necessità naturale dall'estrema differenziazione di un corpo politico formato da parti diverse, le quali necessitano di un'istanza di guida e unificazione per comporsi e ordinarsi. Questa metafora nautica del governo avrà una lunga ricezione: la si ritrova ancora nella riflessione politica del XVII sec., per es. in Althusius, ma con alcune novità di rilievo. «Che la garanzia per i cittadini della repubblica sia costituita non dalla forma democratica del governo, ma dal controllo degli organi collegiali, bene illumina il nucleo centrale del pensiero del governo. L'azione di governo è necessariamente di pochi e sono proprio costoro, o costui nel caso della monarchia, a portarne la responsabilità. È impensabile che tutti governino, o che l'azione di governo abbia la totalità dei cittadini come soggetto. Il problema è piuttosto quello della organizzazione e dell'espressione dei cittadini di fronte al governo, della partecipazione, non dell'autogoverno. Anche in Althusius ciò che appare importante non è tanto la forma di governo, ma il fatto che si dia un *buon governo*» (Ivi, p. 99). Così, per la prospettiva del governo, che Duso ha provato a rilanciare nella sua riflessione (ma senza professare un ritorno alle teorie di Althusius), il modo in cui si governa, la partecipazione dei governati alle decisioni politiche, il controllo dell'operato dei governanti da parte dei corpi relativamente autonomi del sociale, sono elementi prioritari rispetto al problema delle forme del governo, dell'autorizzazione politica e della concezione rappresentativa del potere. In tal senso, le riflessioni di Duso incontrano il progetto di Rosanvallon di una nuova «democrazia di esercizio e di riappropriazione» (P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris, 2015, p. 20), capace di opporsi sia alla equivalenza tra governo e dispotismo (che risulta dall'identificazione hobbesiana tra governo e dominio e che arriva a informare anche le più recenti concettualizzazioni del potere e del governo, per es. lo stesso discorso foucaultiano sulle tecniche della governamentalità dello Stato moderno, da cui prendiamo le mosse), sia alla teoria della democrazia legata alla logica dell'autorizzazione (G. Duso, *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia? A proposito di P. Rosanvallon, Le bon gouvernement*, «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 45, 2016, pp. 619-650). Questa concezione democratica e politica del governo è, per gli autori in questione, l'alternativa coerente e valida all'ipertrofia dell'esecutivo e alle tendenze presidenzialistiche delle odierne liberal-democrazie. Contro la falsa alternativa tra l'iper-centralizzazione governamentale e la moltiplicazione corporativa dei poli di governo, Rodotà propone, invece, di abbandonare «l'illusione di un governo tutto decisione, a vantaggio di una definizione che esalti invece le funzioni di coordinamento e indirizzo. [...] Oggi la funzione di governo deve essere reintegrata non tanto assicurando ad essa la competenza formale per un maggior numero di decisioni, quanto piuttosto configurandola come luogo privilegiato di una attività di paragone e di raccordo» (S. Rodotà, *La categoria 'governo'*, in *Laboratorio Politico. Governi e Governanti. Ceto, staff, tecniche, strutture*, Einaudi, Torino, 1981/1, pp. 69-92, qui a pp. 90-91). Sull'impiego dei concetti di 'governo' e 'governamentalità' per pensare le recenti crisi di partecipazione democratica, A. Arienzo, G. Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragon di Stato, Governance, Gouvernamentalité*, Giannini, Napoli, 2012.

Un altro elemento che ha contribuito alla governamentalizzazione dello Stato è l'economia politica.²⁰ L'economia politica è la scienza principale dell'arte di governo alle prese col problema della popolazione. Nella voce '*Economia politica*' compilata da per l'*Enciclopedia* di Diderot, Rousseau sostiene che l'economia non può più essere intesa secondo l'accezione aristotelica, ossia come il governo della famiglia e della casa. Con l'aumento demografico del XVIII sec., e lo sviluppo delle manifatture, l'economia assume il suo significato moderno: essa diviene l'arte del governo delle cose e della popolazione di uno stato. «È proprio in Quesnay, scrive Foucault, che troviamo il momento in cui nasce questa nozione di governo economico, che è in definitiva una tautologia, perché l'arte di governo è precisamente l'arte di esercitare il potere nella forma e secondo il modello dell'economia. [...] Se nel XVI secolo la parola 'economia' designava una forma di governo, nel XVIII designerà un livello di realtà, un campo di intervento per il governo in virtù di una serie di processi complessi e, a mio avviso, assolutamente capitali per la nostra storia. Ecco perciò che cosa significa governare ed essere governati».²¹

L'economia politica è la forma di sapere-potere dello Stato capitalistico, ossia di uno Stato che si misura con i problemi della popolazione (per es. il problema del governo della forza-lavoro). Come dicevamo, fino al XVII sec. l'oggetto dell'economia politica non era la popolazione, ma le ricchezze dello Stato e del sovrano. L'economia politica non «poteva svilupparsi in maniera specifica e autonoma», perché era ancora subordinata all'esercizio della sovranità e alla potenza dello Stato (come nel mercantilismo). Infatti, finché il sapere economico è legato alla vita del sovrano, ai suoi possedimenti, esso non può imporsi come arte di governo orientata a un campo oggettuale indipendente dall'esercizio di un potere personale (la popolazione).

In che modo l'arte di governo è riuscita a sbloccarsi? Lo sblocco, come il blocco, va inserito all'interno di una serie di processi generali: l'espansione demografica del XVIII secolo dovuta all'abbondanza monetaria, dovuta a sua volta all'aumento della produzione agricola.

In un simile quadro generale, per essere più precisi, direi che lo sblocco dell'arte di governo

²⁰ Per un'analisi delle strutture concettuali del discorso dell'economia politica in Foucault, cfr. A. Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Foucault*, Ombre Corte, Verona, 2010.

²¹ *CF* 8, p. 77.

è legato all'emergere del problema della popolazione. Diciamo meglio che si tratta di un processo capillare che andrebbe ricostruito nei dettagli, dal quale emergerebbe come la scienza del governo, l'assestamento dell'economia su un ambito diverso da quello familiare e il problema della popolazione siano fatti intimamente correlati. [...] La popolazione si impone come il fine per eccellenza del governo, perché in definitiva quale può essere il fine di quest'ultimo? Non certo quello di governare, ma di migliorare la sorte delle popolazioni, la loro salute, di incrementare le loro ricchezza, la loro durata di vita. [...]»²²

La popolazione non è il soggetto che governa mediante i suoi rappresentanti (come nella teoria della sovranità e del contratto sociale), ma il soggetto che viene governato dall'economia politica mediante la legittimazione del potere sovrano. «La popolazione, dunque, più che la potenza del sovrano rappresenta il fine e lo strumento del governo».²³ Ciò su cui il governo della popolazione farà leva per organizzare in senso capitalistico l'intero corpo sociale sarà *l'interesse*, ossia «la coscienza di ogni individuo che fa parte della popolazione e l'interesse della popolazione nella sua generalità».²⁴ Il governo della

²² Ivi, p. 84.

²³ Ivi, p. 80.

²⁴ Ivi, p. 86. A noi pare che la vera novità concettuale di *Sicurezza territorio popolazione* rispetto al corso precedente (*Bisogna difendere la società*) risieda nell'uso foucaultiano del concetto di 'interesse della popolazione' proprio della «governamentalità degli economisti». Se in *Bisogna difendere la società* Foucault mostrava il volto manifestamente coercitivo del governo securitario della popolazione, in *Sicurezza territorio popolazione* Foucault nota come la governamentalità liberale ha tematizzato un principio (l'interesse) mediante il quale è possibile governare le popolazioni in un modo, al tempo, più flessibile e più efficace. Nella governamentalità liberale, cioè, il paradigma securitario giunge a una piena autonomizzazione concettuale e operativa rispetto al meccanismo disciplinare. «Produzione dell'interesse collettivo mediante il gioco del desiderio: ecco ciò che contraddistingue la naturalità della popolazione e la possibile artificialità dei mezzi per gestirla. La svolta è importante perché con l'idea di una gestione delle popolazioni a partire dalla naturalità del loro desiderio e, quindi, di una produzione spontanea dell'interesse collettivo mediante il desiderio, si afferma una concezione opposta a quella etico-giuridica del governo e dell'esercizio della sovranità» (Ivi, p. 61). Ed è a partire da questa svolta che Foucault, in *Sicurezza territorio popolazione*, potrà distinguere tra la 'normazione' operata dalle discipline e la 'normalizzazione' del potere securitario (Ivi, pp. 49-55). Se le discipline impongono una norma che esercita una pressione modificatoria sulla condotta degli individui, il paradigma securitario liberale agisce attraverso la spontanea e naturale capacità di certi fenomeni di stabilizzarsi e normalizzarsi da sé. Per questa ragione 'la libertà' è, come ammetterà lo stesso Foucault (Ivi, p. 48), il dispositivo di funzionamento non tanto (o non solo) della disciplina (come si legge in *Sorvegliare e punire*), ma della sicurezza.

popolazione, in quanto soggetto di interesse, in quanto insieme di individui dotati di bisogni e aspirazioni, è un altro aspetto della forma di governo *omnes et singulatim*.²⁵

Certo, il governo *omnes et singulatim* dello Stato è possibile solo se lo Stato è in grado di *individualizzare* i soggetti che governa: l'insieme differenziato degli individui va adeguato a un modello soggettuale di tipo economico. Ma ciò non significa che il soggetto economico sia totalmente il *risultato* di una pratica di governo. Gli interessi del soggetto corrispondono anche a bisogni *reali*, i quali non sono (soltanto) generati in guisa costruttiva dal governo economico.²⁶ Il governo *omnes et singulatim* può impiegarli come strumenti dell'arte di governo, ma è il funzionamento della totalità economico-politica del modo di produzione capitalistico a produrre e riprodurre tali interessi.

Vorrei aggiungere ancora un'osservazione. In fondo, se avessi voluto dare un titolo più esatto al corso di quest'anno, non avrei dovuto scegliere *Sicurezza, territorio, popolazione*. Ciò che vorrei fare, se fossi davvero intenzionato a farlo, sarebbe qualcosa che chiamerei una storia della 'governamentalità'. Con la parola 'governamentalità' intendo tre cose. Primo l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere che vedono nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per 'governamentalità' intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo 'governo' su tutti gli altri - sovranità, disciplina -, col conseguente sviluppo, di una serie di saperi. Infine, per 'governamentalità' bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente governamentalizzato. [...] Probabilmente, se lo stato esiste nella sua forma attuale, lo si deve proprio a questa governamentalità, che è al contempo esterna e

²⁵ «Uno dei caratteri essenziali del pastorato è il suo riferirsi tanto ai singoli che alla totalità, il suo prendersi cura degli uomini *omnes et singulatim*, ed è questa doppia articolazione che si trasmette all'attività di governo dello Stato moderno, che è, per questo, insieme individualizzante e totalizzante» (G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 483).

²⁶ Come mostra Christian Lazzeri nel suo *Interêt privé et intérêt public au XVIIème siècle* (in *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Archivio della Ragion di Stato, Napoli, 1999, pp. 147-177), se nel periodo dello Stato macchina assolutistico l'interesse privato era considerato un potenziale elemento di disturbo dell'interesse pubblico, nella teoria politica ed economica liberale settecentesca l'interesse privato concorrenziale è il nucleo della razionalità impersonale che informa l'interesse pubblico del mercato.

interna allo stato, poiché sono le tattiche di governo a permettere di definire, di volta in volta, ciò che compete o non compete allo stato, ciò che è pubblico o privato, ciò che è statale e ciò che non lo è. Perciò si può dire che, nella sua sopravvivenza e nei suoi limiti, lo stato va compreso a partire dalle tattiche generali della governamentalità.²⁷

Nell'ipotesi governamentale, lo Stato non appare più come il fondamento assoluto dell'agire politico, ma come un *momento* della storia delle pratiche di governo degli uomini.²⁸ La prospettiva governamentale non giustifica giuridicamente (o filosoficamente) la statualità (come nell'ipotesi dello stato di natura) e non fornisce un solido fondamento teorico-ideologico alla sua esistenza. Essa studia la rete di dispositivi di governo che definiscono la efficacia storica dello Stato. La governamentalità analizza l'attività statale a partire da un *fuori*, le pratiche di governo, di cui lo stato è solo un episodio.²⁹ «Lo Stato, nota Foucault, è solo una peripezia del governo, non è il governo a essere uno strumento dello Stato».

²⁷ CF 8, p. 89.

²⁸ La letteratura critica sulla governamentalità foucaultiana ha raggiunto oramai una cospicua estensione. Qui ci limitiamo a rimandare a K. Sanyal, *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, Routledge, London, 2007; U. Bröckling, S. Krasmann, T. Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000; M. Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Sage, London, 1999; O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma, 2007; D. Séglard, *Foucault et le problème du gouvernement*, in Ch. Lazzeri - D. Ryniè [a cura di], *La Raison d'État: politique et rationalité*, PUF, Parigi, 1992, pp. 117-140. Sulla ricezione del discorso di Foucault da parte del *new materialism*, e sull'uso del pensiero foucaultiano per un'analisi del governo delle cose «*more-than-human*» (ambiente, animali), cfr. T. Lemke, *The Government of Things. Foucault and the New Materialism*, New York University Press, New York, 2021, in particolare le pp. 79-142.

²⁹ L'assenza di una teoria dello Stato in Foucault dipende dal nominalismo metodologico foucaultiano, non dalla mera sottovalutazione dell'importanza teorica e storica dell'istituzione statale. Su questo punto condividiamo il parere di Sawyer: «[...] abandoning a "theory of the state" meant [...] challenging many of the most deeply seated ideas of political modernity. For this reason, challenging the centrality of the state, its usefulness, its integrity as a "thing" or "theoretical object" has appeared to many as a move away from the importance of the state. And yet, these critiques of studying the state do not sum up to rejection of the state as an important actor in political modernity. For, as Foucault argued: "The State is superstructural in relation to a whole series of power networks that invest the body, sexuality, the family, kinship, knowledge, technology and so forth". It would seem then that revisiting Foucault's discussion of the state

Tuttavia, se per Foucault la governamentalizzazione dello Stato serve a *ridimensionare* il ruolo dello Stato nell'analisi delle strategie del potere,³⁰ per noi la governamentalizzazione economica dello Stato è un *caso di studio* per indagare l'essenza governamentale dello Stato moderno. La prospettiva governamentale, cioè, consente, a nostro avviso, di conoscere i dispositivi e le tecniche con cui lo Stato riesce ad attuare e legittimare il suo potere. Di qui il nostro interesse per un aspetto non direttamente

might be one of the most fitting places to begin our inquiries of the state's past, present, and future» (S. W. Sawyer, *Foucault and the State*, in «The Tocqueville Review», vol. 36, 2015/1, p. 160). Sul nominalismo storico foucaultiano, cfr. T. Flynn, *Foucault and Historical Nominalism*, in *Sartre, Foucault, and Historical Mapping of History*, vol. 2, Chicago University Press, Chicago, 2005; E. Balibar, *Foucault and Marx: The Question of Nominalism*, in *Michel Foucault: Philosopher*, ed. T. J. Armstrong, Routledge, London, 1991, pp. 38-56.

³⁰ Nella presente ricerca, noi assumiamo il concetto di governamentalità in quanto tale, non la sua *funzione* all'interno del discorso foucaultiano. Per Foucault, la governamentalità serve a disarticolare lo Stato come oggetto di riferimento dell'analisi storica. Lo Stato è solo una delle concrezioni storiche delle pratiche governamentali, non la fonte assoluta della legittimità e dell'agire politici. Per noi, invece, l'oggetto-Stato va ricondotto alla sua *origine sociale*, ma senza smarrire la sua consistenza logica e reale, la sua specificità ontica. In luogo di negare lo Stato come istanza separata dalla società, noi intendiamo studiare il modo in cui è stato concettualizzato quel meccanismo che consente allo Stato *di apparire come un ente autonomo*. Il fondamento sociale-governamentale dello Stato serve a comprendere l'autonomizzazione dello Stato dalla società, la posizione dello Stato come istanza superiore. Così, il nostro impiego dell'ipotesi governamentale è, in fondo, ben diverso da quello foucaultiano, le cui finalità sono compendiate da Pasquale Pasquino nelle linee seguenti: «The state would, in one aspect, signify a kind of viewpoint, created and developed little by little since the end of the Middle Ages, since the abandonment of, on the one hand, the symmetrical and complementary perspective of Christendom and the Empire, and, on the other, the perspectives of local powers and the society of three orders - as people began to speak in the name not of the bourgeoisie, but of society, nation or state. And, from another angle, the state would then signify not the site or source of power, the one great adversary to be smashed, but rather one instrument among others, and one modality of 'government'» (G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (ed. by), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 116-117). Per un'analisi dell'anti-statalismo ambivalente di Foucault, cfr. M. Dean and K. Villadsen, *The Political Legacy of Michel Foucault. State Phobia and Civil Society*, Stanford University press, Standford, 2016. Sullo Stato in Foucault, cfr. inoltre T. Lemke, *An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory*, in «Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory», 2007, pp. 43-64; A. Skornicki, *La grand soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2015.

tematizzato da Foucault, vale a dire l'*effetto di autonomia dello Stato* generato dal governo *omnes et singulatim*.

Il governo *omnes et singulatim*, infatti, non è fine a sé stesso, ma produce un'*autonomizzazione* dello Stato, ossia, come vedremo, il suo *potenziamento*.

2. Nella lezione dell'8 Febbraio del corso del 1977-1978, dopo una rapida rassegna storica degli usi del concetto di governo, Foucault giunge a una definizione complessiva ed euristica di 'governo'.

Non si governa mai uno stato, né un territorio, né una struttura politica. Si governano persone, individui e collettività. Quando si parla di una città che si governa attraverso l'arte del drappeggio, significa che gli uomini traggono la loro sussistenza, la loro alimentazione, le loro risorse e la loro ricchezza dall'arte del drappeggio. Non si tratta perciò della città come struttura politica, bensì delle persone intese come individui e come collettività. In altre parole, si governano gli uomini. [...] L'idea che possa esistere un governo degli uomini, e che gli uomini possano essere governati, non mi sembra un'idea greca. [...] Tuttavia, credo si possa già dire, in termini generali, che l'idea di un governo degli uomini ha avuto origine piuttosto in Oriente, in due forme: da un lato con l'idea e l'organizzazione di un potere di tipo pastorale, dall'altro con la direzione di coscienza e la direzione delle anime. [...] Infine un'ultima caratteristica, che conferma alcune cose dette finora: l'idea del potere pastorale come potere individualizzante. È vero che il pastore dirige tutto il gregge, ma può farlo solo a condizione che nessuna pecora sfugga al suo controllo. Il pastore conta le pecore, al mattino quando le conduce nei prati e la sera per accertarsi che ci siano tutte, curandole una a una. Tutto ciò che fa è rivolto alla totalità del suo gregge, ma anche a ogni singola pecora. Il pastore deve avere l'occhio su tutti e su ciascuno, *omnes et singulatim* – e sarà questo a costituire il grande problema delle tecniche di potere nel pastorato cristiano, così come delle tecniche impiegate nella gestione della popolazione nella modernità. *Omnes et singulatim*. [...] ³¹

Questo rapporto tra pastorato e governamentalità è trattato nella lezione del 22 Febbraio del 1978.

[Il pastorato] non può essere neppure assimilato ai metodi impiegati per educare i bambini, gli adolescenti e i giovani, o alle ricette per convincere gli uomini, persuaderli o soggiogarli più o meno contro la loro volontà. In breve, il pastorato non coincide né con una politica, né con una pedagogia, né con una retorica. È qualcosa di completamente diverso. È un'arte di

³¹ CF 8, p. 103.

"governare gli uomini", ed è sotto questo profilo che occorre ricercarne l'origine, il punto di formazione, di cristallizzazione: il germe embrionale della governamentalità, la cui entrata in politica segna, tra la fine del XVI secolo e il XVIII, la soglia dello stato moderno. Lo stato moderno nasce quando la governamentalità diventa effettivamente una pratica politica oggetto di valutazioni e di riflessioni. Mi sembra che la pastorale cristiana rappresenti lo sfondo di questo processo, tenendo conto comunque che esiste, da un lato, un divario immenso tra il tema ebraico del pastore e la pastorale cristiana e, dall'altro, un divario altrettanto grande tra il governo, la direzione pastorale degli individui e delle comunità e lo sviluppo delle arti di governo, cioè la specificazione di un campo d'intervento politico a partire dal XVI-XVII secolo.³²

Nonostante le differenze tra il pastorato e la governamentalità come «campo d'intervento politico», la governamentalità politica recupera almeno un aspetto della logica della governamentalità pastorale: l'assenza di metodi di soggiogamento diretti.³³ L'arte di governo politica, cioè, ha una modalità di attuazione "dolce" e subliminale, non

³² Ivi, p. 125.

³³ Sulla continuità tra governamentalità politico-economica e governamentalità pastorale/soteriologica, cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari, 2006. «Credo che vadano messi in risalto proprio questi piccoli meccanismi, modesti e quasi sordidi. In Europa, durante i secoli XVIII e XIX, si è assistito a una riconversione, a un trapianto degli obiettivi tradizionali del potere pastorale. Spesso si dice che lo Stato e la società moderna ignorano l'individuo. Ma, quando si guarda più da vicino, si resta impressionati da quanta attenzione lo Stato presti agli individui; da tutte le tecniche attuate e sviluppate per far sì che l'individuo non sfugga in nessun modo al potere, né alla sorveglianza, né al controllo, né al saggio, né alla correzione. Tutte le grandi macchine disciplinari – le caserme, le scuole, le officine e le prigioni – permettono di cingere l'individuo, di sapere quel che è, quel che fa, quel che si può fare di lui, dove lo si deve sistemare e come lo si deve sistemare in mezzo agli altri. [...] L'importanza della statistica deriva proprio dal fatto che permette di stabilire quantitativamente gli effetti di massa dei comportamenti individuali. Bisognerebbe ancora aggiungere che, oltre ad avere obiettivi di razionalizzazione economica e di stabilizzazione politica, i meccanismi di assistenza e di sicurezza hanno effetti individualizzanti: fanno dell'individuo, del suo comportamento, della sua vita, della sua esistenza, non solo di quella di tutti ma di quella di ognuno, un avvenimento rilevante, persino necessario, indispensabile per l'esercizio del potere nelle società moderne. L'individuo è diventato una posta in gioco fondamentale per il potere. Paradossalmente, il potere è tanto più individualizzante quanto più è burocratico e statale. Il potere pastorale, che nella sua forma strettamente religiosa ha perduto l'essenza dei suoi poteri, ha però trovato nello Stato un nuovo sostegno e un principio di trasformazione» (M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio 3. Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 2020, pp. 270-275, d'ora in poi A3 e il n. di pagina).

immediatamente coercitiva.³⁴ La governamentalità che evolve dal pastorato ha successo quando il soggetto aderisce *liberamente* a una linea di condotta politica ed economica. La principale prerogativa dell'azione pastorale, che viene assunta dalla governamentalità politica, è dunque la sua forza individualizzante, la sua tensione al *singulatim*.³⁵

³⁴ «Pertanto non c'è stato un vero passaggio dal pastorato religioso ad altre forme di condotta, di conduzione, di direzione. In realtà, si assiste a un'intensificazione, a una moltiplicazione a una proliferazione generale di tale problema e delle relative tecniche di condotta. Con il XVI secolo, entriamo nell'età delle condotte, delle direzioni, dei governi» (CF 8, p. 168).

³⁵ Nell'*Etat, le pouvoir, le socialism*, Poulantzas indaga la capacità individualizzante dello Stato capitalistico. Le pagine in questione, va da sé, recano una forte e dichiarata influenza della teoria foucaultiana del potere disciplinare. Secondo Poulantzas, lo Stato capitalistico si rivolge sia alla totalità del corpo sociale (per uniformarlo), sia all'individualità. Lo Stato capitalistico governa *omnes et singulatim*. «Lo Stato instaura questa atomizzazione e rappresenta l'unità di quel corpo frazionato in monadi formalmente equivalenti. Inoltre, la materialità dello Stato e dei suoi apparati è qui costituita, per certi suoi aspetti, in modo che possa applicarsi, esercitarsi e far presa su un corpo sociale frazionato, omogeneo quanto alla sua divisione, uniforme quanto all'isolamento dei suoi elementi, continuo quanto alla sua atomizzazione» (N. Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 79, d'ora in poi *PSC* e il n. di pagina). Per Poulantzas, il fondamento di questa azione individualizzante dello Stato non è immediatamente l'ideologia giuridico-politica, ma i rapporti di produzione. La creazione di individui atomizzati separati è l'effetto della matrice temporale, spaziale e soggettuale del processo lavorativo nel periodo della grande industria. «Il fondamento, tanto della istituzione delle monadi sociali in individui-soggetti entro la sfera della circolazione delle merci, quanto della relazione primaria dello Stato con quei frazionamenti, si trova nei rapporti di produzione e nella divisione sociale del lavoro che questi instaurano. [...] Questo quadro materiale primario è la matrice dell'atomizzazione e del frazionamento sociali, e s'incarna nelle pratiche del processo lavorativo. Uno spazio incasellato, segmentato e cellulare ove ogni particella ha il suo posto, ove ogni posizione corrisponde a una particella. Un tempo lineare, seriale, ripetitivo e cumulativo, nel quale i diversi momenti sono integrati gli uni agli altri, e che si orienta verso un prodotto finito. [...] Lo Stato contribuisce a creare questa individualità con un insieme di tecniche di sapere e di pratiche di potere che Foucault ha chiamato discipline. [...] Molte delle sue analisi non solo sono compatibili col marxismo, ma, anzi, non possono essere comprese che a partire da esso» (Ivi, pp. 81-85). Sul rapporto di Foucault con Marx e i marxismi, che qui non possiamo approfondire, cfr. anche R. Nigro, *Foucault, Reader and Critic of Marx*, in S. Budgen and S. Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Brill, Leiden, 2001, pp. 647-662; J. Bidet, *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris, 2014; e il recente M. Polleri, *Marxismi foucaultiani. Una mappa critica*, Mimesis, Milano, 2024.

Questa evoluzione della governamentalità pastorale nel problema moderno del governo *politico* degli uomini viene ricostruita nella lezione successiva.³⁶ «Per rendere omaggio al principio di causalità tradizionale», Foucault intercetta nelle rivolte di condotta tra il XV e il XVI secolo l'origine di questa trasformazione. Dal momento che le insurrezioni religiose e sociali hanno raggiunto un'estensione e un'intensità inedite, le istituzioni politiche (anzitutto lo Stato) hanno fatto ricorso a forme di governo diverse rispetto alle pratiche pastorali e alle tecniche repressive medievali. Lo Stato moderno si è costituito e rafforzato a misura che ha dovuto elaborare delle tecniche di governo nuove

³⁶ Senellart presenta questa definizione della governamentalità moderna: «Qu'est-ce que gouverner si l'exercice du pouvoir ne se réduit pas à la domination? Qu'est-ce qui, dans le pouvoir, n'est pas ordonné au seul désir de puissance? Question inverse, même si elle la présuppose, de celle de Machiavel. C'est pourquoi on ne saurait y répondre en revenant à la notion médiévale de regimen, mais en proposant une définition nouvelle du gouvernement: art de concilier les intérêts particuliers, de conserver le forme de la république ou de réaliser la plus grande somme possible de force» (M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 2007, p. 31). Se la sovranità tende alla dominazione, ossia al potenziamento indefinito della propria potenza coercitiva, l'esercizio del governo si rapporta a fini esterni, per es. la conduzione delle anime, l'uniformazione del corpo sociale, il mantenimento della pace, il potenziamento delle forze economiche dello Stato, la gestione della popolazione. La separazione tra le figure del sovrano e del ministro nei teorici dello Stato moderno (Bodin, Hobbes) rispecchia la progressiva scissione tra dominio ed esercizio del potere. Scrive Bodin che «vi è differenza tra lo Stato e il governo. [...] Poiché lo Stato può essere una monarchia, e nondimeno esso può essere governato in guisa popolare» (J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, vol. I, a cura di Margherita Isnardi Parente, UTET, Torino, 1964, p. 570). «En apparence, commenta Senellart, Hobbes reste très proche de Bodin qui identifiait le gouvernement avec une règle de police. En réalité, ces mots ont pris, au XVIIe siècle, une signification tout à fait différente. La police-coutume ou forme de gouvernement qui modifiait, selon des usages historiques, la puissance souveraine, est devenue une police-règlement, ou acte de gouvernement qui manifeste cette puissance dans la transparence de la loi. Cette police, sans doute, doit être dissuasive et répressive puisqu'elle a pour objet de garantir la paix. Mais elle ne se contente pas d'interdire: il faut aussi qu'elle facilite, par l'entretien des chemins, la circulation des personnes et des marchandises, qu'elle contrôle l'approvisionnement, emploie toutes les forces disponibles, restreigne les dépenses superflues, etc. [...] Au début du XVIe siècle, le gouvernement se confondait avec l'État: Stato et governo, chez Machiavel, sont le plus souvent interchangeables et désignent le pouvoir effectif du prince. Régner, c'est gouverner, et inversement. Au milieu du XVIIe siècle, les deux notions se sont détachées l'une de l'autre, s'insérant dans un système d'oppositions binaires: droit/devoirs, théorie/pratique, constitution/conservation, etc. Le moment est venu où l'on pourra dire, éventuellement, que le roi règne et ne gouverne pas» (M. Senellart, *Les arts...*, cit., pp. 55-59).

e autonome, irriducibili alla governamentalità pastorale (ma a essa ispirate). Lo Stato ha iniziato a essere programmato, progettato, pensato, odiato o desiderato, quando si è imposta la sua specificità governamentale. Secondo Foucault, infatti, lo Stato non è un *moloch* immemoriale, una potenza eterna di cui occorre fare un'ontologia, ma il *risultato* di una serie di pratiche di governo, di problemi di gestione, di nuovi dispositivi di potere capaci di contenere gli urti delle rivolte di condotta.

Lo stato risponde a sé stesso, cerca il proprio bene, non ha finalità esterne, non deve cioè realizzarsi in qualcosa che sia altro da sé: non tende né verso la salvezza del sovrano, né verso la salvezza eterna degli uomini, né verso alcuna forma di perfezionamento o di escatologia. Con la ragion di stato - lo ricordavo l'ultima volta - siamo in un mondo di storicità indefinita, in un tempo aperto e senza termine. In altre parole, attraverso la ragion di stato si delinea un mondo in cui vi sarà necessariamente, fatalmente e per sempre una pluralità di stati che troveranno la propria legge e il proprio fine in sé stessi. In tale prospettiva, la pluralità degli stati non rappresenta una forma di transizione tra un primo regno unitario e un impero ultimo dell'unità ritrovata. La pluralità degli stati non fa parte di una fase di transizione imposta agli uomini per un determinato tempo come forma di castigo. In realtà, la pluralità degli stati è la necessità stessa di una storia, che ora è interamente aperta e non è polarizzata temporalmente verso un'unità ultima. Un tempo aperto, una spazialità molteplice, ecco le implicazioni della teoria della ragion di stato di cui vi parlavo l'ultima volta.³⁷

Qui Foucault lega la percezione della temporalità umana all'in-sostanzialità ontica dello Stato. Dacché lo Stato non è più né una condanna, né un'entità messianica che chiude la storia delle fatiche umane, ma una condensazione storicamente variabile di tecniche di governo, l'uomo, nello Stato, si destina a una temporalità aperta e progettabile: a una storia che non deve rivelare più nulla. Lo Stato non è un'entità storica in grado di *garantire qualcosa*.³⁸

³⁷ CF 8, pp. 209-210.

³⁸ Come vedremo nel corso dell'analisi della teoria del governo in Hegel, il governo è il *momento dinamico* dello Stato, la sua capacità di durare nel tempo. Questo rapporto tra l'aspetto dinamico-governamentale e quello statico-sovrano della statualità trova ricetta nella definizione bodiniana dello Stato. «Per Stato, scrive Bodin, si intende il governo giusto che si *esercita* con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro» (J. Bodin, *I sei libri...*, cit., p. 159). La logica di questa definizione è quella aristotelica: per definire un ente (in questo caso lo Stato), occorre anzitutto intercettare il suo fine ultimo. «Se non si fissa prima il fine con assoluta certezza, tutto ciò che vi si costruisca sopra ulteriormente è

La prima forma moderna di razionalizzazione del governo politico è la ragion di stato, vale a dire un insieme di teorie e tecniche di governo atte a rendere solida e perpetua la repubblica. La ragion di stato presenta un nuovo tipo di *temporalità di governo*, che verrà ereditata da tutte le forme di governo politico della modernità (anche quelle liberali). La ragion di stato, infatti, non interviene solo nei momenti di crisi, bensì determina un *continuum* incessante di governo: dalla persistenza di una ragion di stato sempre vigile dipenderà *l'esistenza gloriosa* della repubblica. Se nella governamentalità pastorale bisognava vincolare l'anima del fedele alla verità divina, se nella teoria classica e medievale la verità del sovrano risiedeva nella sua saggezza, nella conoscenza dei modelli storici, delle leggi di natura e nel volere di Dio, nella ragion di stato, specie a partire dal XVII sec., il governo degli uomini si affida a un altro sapere, a un altro regime veritativo: la *conoscenza delle cose* della repubblica. Per mantenere la forza dello Stato, chi governerà dovrà conoscerne *scientificamente* gli aspetti materiali e immateriali. Di qui la necessità di un apparato amministrativo capace di gestire ogni momento della realtà repubblicana, la quale si costituisce sempre più come *Stato-sapere*.

Infine, «sempre nell'ordine della pratica della verità», la ragion di stato deve avere una funzione ideologica e neo-pastorale.

La ragion di Stato deve intervenire sulla coscienza delle persone, non solo per imporre un certo numero di credenze vere o false, ma per far sì che la loro opinione sia modificata, e con essa il modo di fare delle persone, la maniera di agire, il loro comportamento in quanto soggetti economici e politici. [...] ³⁹

destinato a rapida rovina» (*Ibidem*). Il potere sovrano è lo strumento necessario per il raggiungimento del fine supremo dello Stato, il governo giusto. Ma, a ben vedere, se uno Stato *deve* avere il potere sovrano, può non avere un governo giusto – e uno Stato senza un governo giusto è uno Stato destinato a rovinare, *ad abbandonare il tempo*. Dal governo giusto dipende dunque il *mantenimento* della sovranità dello Stato. Senza il governo giusto (quel governo che ha cura di realizzare l'unità del «bene supremo del singolo e dello Stato» [Ivi, p. 165]), lo Stato può smarrire la sua ragion d'essere, può essere oggetto di conquista o di lacerazioni interne.

³⁹ CF 8, p. 202. Sulla presenza del modello pastorale cristiano nella ragion di Stato, cfr. M. Senellart, *Governamentalità e ragion di Stato*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., p. 28, il quale mette in luce le affinità del discorso di Foucault con le analisi di Gerhard Oestreich sull'interdipendenza tra le pratiche di disciplinamento sociale e il processo de-

Ora, secondo Foucault, la principale tecnica di governo neo-pastorale dello Stato moderno è la *polizia*. Oltre a organizzare le forze degli individui per mantenere «lo splendore» dello Stato, la polizia eredita le funzioni della governamentalità pastorale, in quanto coniuga la forza dello stato con la *felicità dei sudditi*.⁴⁰ La polizia costituisce il legame tra gli individui e lo Stato: «essa deve farsi carico di tutti i tipi di socialità». Uno Stato è forte non solo per le ricchezze che possiede, per la floridità degli scambi con gli altri stati, per la potenza dell'apparato militare. Uno Stato sarà forte anzitutto se sarà in grado di porre in rapporto la sua potenza esteriore e la felicità degli individui che governa.

La polizia abbraccia quindi un campo immenso che va dal vivere a qualcosa di più del semplice vivere. Voglio dire che la polizia deve garantire che gli uomini vivano e vivano in grande numero, che abbiano ciò di cui vivere e di conseguenza che abbiano ciò che impedisca loro di morire troppo o in numero troppo elevato. Ma la polizia deve anzitutto assicurare che quanto viene prodotto dall'attività degli uomini e che va al di là della semplice sussistenza, sia distribuito, ripartito, messo in circolazione, in modo che lo stato possa trarne profitto. In breve, la polizia si inserisce in questo nuovo sistema economico, sociale, potremmo persino dire antropologico, che appare tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII. Tale sistema non obbedisce più al problema immediato di sopravvivere e di non morire, bensì al problema di vivere e fare qualcosa di più del semplice vivere. La polizia, infatti, è l'insieme delle tecniche, degli interventi e dei mezzi che assicurano il vivere, il fare di più che semplicemente vivere, cioè il coesistere, il comunicare. [...] ⁴¹

teologizzazione delle forme di autorità vigenti durante la nascita dello Stato moderno (cfr. G. Oestreich, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker und Humblot, Berlin, 1969, pp. 187-196).

⁴⁰ Sulla polizia, anche in un'ottica comparata tra la *police* dell'*Ancient Regime* e la *Polizeiwissenschaft* tedesca, cfr. lo studio oramai canonico di P. Napoli, *Naissance de la police moderne*. «Comment un organisme qui s'est constitué en État peut-il traduire le principe juridique de sa souveraineté dans une série d'actions efficaces sur les hommes et les choses? La souveraineté doit être saisie à la frontière même de son discours, là où la puissance de la loi doit forcément se prolonger dans tout un faisceau de règlements qui appartiennent à l'action plus proprement administrative de l'État. Pour la souveraineté, la tâche stratégique décisive consistera alors à adapter un instrument législatif à vocation globalisante à des objets qui requièrent, eux, une attention particulièrement minutieuse» (P. Napoli, *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris, 2003, p. 58).

⁴¹ *CF* 8, p. 237.

Tuttavia, intorno al XVII secolo, alla ragion di stato e allo stato di polizia è subentrata *un'altra* governamentalità. Questa razionalità di governo, che Foucault definisce «degli economisti», si oppone formalmente ai principi della ragion di stato, alla governamentalità dei politici, «e ci introduce in alcune linee direttrici fondamentali della governamentalità moderna e contemporanea». La governamentalità degli economisti presenta un'arte di governo con principî nuovi: l'idea che la società civile è un meccanismo naturale e spontaneo da governare il meno possibile, la comparsa di una nuova scienza (l'economia politica) dapprima estranea all'arte di governo, la popolazione come insieme di fenomeni naturali che non necessitano di un intervento disciplinare costante. Stiamo parlando della governamentalità liberale.

In breve, la nuova governamentalità, che nel XVII secolo aveva creduto di potersi investire interamente in un progetto di polizia completo e unitario, si trova ora nella situazione di doversi riferire a un campo di naturalità, che è l'economia. Dovrà gestire popolazioni e organizzare un sistema giuridico di rispetto delle libertà; dovrà infine dotarsi di uno strumento d'intervento diretto, ma negativo, ovvero la polizia. Pratica economica, gestione della popolazione, un diritto pubblico articolato per il rispetto della libertà e delle libertà, una polizia con funzione repressiva: l'antico progetto di polizia apparso in correlazione con la ragion di stato, si disloca, o piuttosto si decompone in quattro elementi - pratica economica, gestione della popolazione, diritto e rispetto delle libertà, polizia -, quattro elementi che si aggiungono al grande dispositivo diplomatico-militare che, da parte sua, non ha subito modificazioni significative nel XVIII secolo.⁴²

Nelle prime pagine del corso sulla *Nascita della biopolitica*, Foucault svolge un'importante precisazione su questo rapporto tra la ragion di stato, la polizia e la governamentalità liberale. Egli afferma che quando l'arte di governo liberale teorizza il

⁴² Ivi, p. 258. Secondo Senellart, l'economia politica classica rappresenta un'istanza di limitazione della potenza statale e del paradigma della sovranità. Essa «mette in scena un potere non più che vede tutto e tende ad accrescere indefinitamente la propria influenza, ma un potere cieco, costretto, dalla sua irriducibile ignoranza, ad autolimitarsi» (M. Senellart, *Governamentalità e ragion di Stato*, cit., p. 28). Tuttavia, la limitazione della forma sovrana del potere da parte della governamentalità degli economisti non va scambiata con una limitazione del potere *tout court*. Come vedremo a breve, il legame l'economia politica implica semplicemente una rimodulazione delle forme di governo e di dominio, specie perché l'economia politica, in epoca capitalistica, non romperà mai veramente i suoi legami necessari con la sovranità statale, la quale svolge un ruolo decisivo nella riproduzione del meccanismo accumulativo.

governo frugale, il governo minimo, non intende negare o superare la ragion di stato. Essa costituisce, al contrario, un «raffinamento», «un principio di mantenimento, di sviluppo più completo e di perfezionamento»: «è la ragione del governo minimo come principio di organizzazione della stessa ragion di stato».⁴³ Ciò significa che l'arte liberale di governo, coi suoi dispositivi (la libertà, l'interesse), i suoi luoghi di veridizione (il mercato), *non* è un modo per limitare il potere della ragion di stato.⁴⁴ La governamentalità liberale critica la polizia non per una ragione di principio, ma *strategica*: la limitazione del governo visibile e diretto dello Stato è in grado di garantire alla ragion di stato una presa di governo sugli individui *più agile ed efficace* della tecnologia poliziesca, la quale prevede un controllo pervasivo su tutte le articolazioni del corpo sociale, materiali (l'igiene, la sicurezza pubblica, la sicurezza economica) e coscienziali (la felicità dei cittadini).

La ragione di governo, nella sua forma moderna, definita all'inizio del XVIII secolo, è una ragione che funziona in base all'interesse. Solo che non si tratta più, ovviamente, dell'interesse di uno stato interamente riferito a sé stesso, che mira esclusivamente alla propria crescita, alla propria ricchezza, alla propria popolazione, alla propria potenza. L'interesse, al cui principio la ragione di governo deve ora obbedire, è costituito da un insieme di interessi, da un gioco complesso fra gli interessi individuali e interessi collettivi, fra utilità sociale e profitto economico. [...] Il governo è diventato così qualcosa che manipolava gli interessi. [...] ⁴⁵

⁴³ CF 9, p. 36. «Certo, affermava Foucault già nel corso dell'anno precedente, non bisogna dimenticare che siamo sempre nell'ordine della ragion di stato. Nella nuova governamentalità delineata dagli economisti, infatti, si tratterà ancora di perseguire l'obiettivo dell'aumento delle forze dello Stato rispettando un certo equilibrio» (CF 8, p. 253).

⁴⁴ Poiché non è nostro obiettivo ricostruire la complessa lettura foucaultiana dei liberalismi, rimandiamo a A. Barry, T. Osborne, N. Rose (ed. by), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, London, 1996, in particolare al saggio di G. Burchell, *Liberal Government and Techniques of the Self*, pp. 19.36, e a V. Lemm, M. Vatter (ed. by), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, Fordham University Press, New York, 2014, specie al saggio di R. Nigro, *From Reason of State to Liberalism: The Coup d'État as Form of Government*, pp. 127-140.

⁴⁵ CF 9, p. 51.

Dato questo legame strategico tra ragion di stato e governamentalità liberale, *l'homo oeconomicus* è «eminentemente governabile» proprio in quanto soggetto economico, soggetto d'interesse; per governarlo, infatti, basterà orientare i suoi bisogni e plasmare l'ambiente in cui egli compie le sue scelte. La libertà, per la governamentalità liberale, è lo spazio di attuazione e riproduzione del governo, il quale si esercita «sulla repubblica fenomenica degli interessi». ⁴⁶ In tal senso, la governamentalità statale dovrà essere limitata, la polizia verrà ridotta alla sua funzione repressiva, ma, nota Foucault, «questo limite non sarà un limite negativo. All'interno del campo così delimitato apparirà un ambito di interventi possibili, necessari, che non avranno per forza, e in generale, la forma dell'intervento regolamentativo, e anzi molto spesso non l'avranno affatto. Bisognerà manipolare, suscitare, facilitare, lasciar fare, in altre parole bisognerà gestire e non più regolamentare». ⁴⁷ Così, la governamentalità liberale è una tecnica di conduzione degli individui dotata di una *forza manipolativa inedita*. ⁴⁸

⁴⁶ Ivi, p. 53.

⁴⁷ CF 8, p. 258.

⁴⁸ Lazzarato nota opportunamente che «l'analisi della governamentalità deve vertere non sul sospetto che si rischi sempre di governare troppo, su quella «libertà» di cui i liberali produrrebbero e difenderebbero i principi contro lo Stato, ma sull'alleanza tra Stato e capitale (tra Stato e mercato, per parlare come gli economisti) e dunque sul capitalismo di Stato. I liberali, lungi dal rappresentare un'alternativa al governo statale, sono solo una delle modalità possibili di soggettivazione del capitalismo di Stato, come la crisi [del 2008, nda] sta rivelando senza alcuna ambiguità. Non c'è mai stata alcuna lotta contro il principio stesso di un controllo statale, il che significa che nel capitalismo non ci sarà alcuna opposizione tra il principio di sovranità e le tecnologie di governamentalità, tra il politico e l'economico. L'azione contro la concentrazione monopolistica del potere rimanda al momento, superato, in cui il capitale commerciale e finanziario fa ancora alleanza col vecchio sistema di produzione, e in cui il nascente capitalismo industriale non può assicurarsi la produzione e il mercato se non ottenendo l'abolizione dei privilegi. Da allora, i liberali, lungi dal rappresentare la libertà della società e del mercato contro lo Stato, hanno certamente fornito un contributo fondamentale alla costruzione di una sovranità, di uno Stato che conviene perfettamente al capitale» (M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive Approdi, Roma, 2013, pp. 75-77). Tuttavia, non possiamo seguire Lazzarato quando sostiene che «il limite maggiore dei due corsi di Foucault sulla governamentalità, e in particolare del secondo, è quello di dare per scontato che possa esistere un liberalismo, delle tecnologie liberali di governo, in opposizione o in alternativa alle strategie dello Stato» (Ivi, p. 76). Per Foucault, il liberalismo non è un paradigma governamentale alternativo rispetto al rapporto tra Stato e capitale, ma una *variante* di

Come vedremo nella seconda parte della presente ricerca a proposito di Hegel, una forza di governo che si attua *attraverso* le libertà, i bisogni e le spontanee disposizioni interiori degli individui, è in grado di assicurarsi un'adesione più certa e duratura dei governati a un plesso di potere.

quest'ultimo. Certo, Foucault ricorda sin dalle prime battute del corso che il principio governamentale del liberalismo classico è “governare meglio, governare meno”. Ma con le sue analisi dei neo-liberismi novecenteschi, Foucault dimostra che l'ordo-liberalismo tedesco ha collocato lo Stato al centro del governo economico. Inoltre, come abbiamo visto, Foucault coglie nel modo più puntuale le contraddizioni tra il *progetto liberale* del 'governo frugale' e i suoi *esiti reali*. Nelle pagine conclusive del corso del 1978-1979, Foucault afferma che i liberalismi vecchi e nuovi hanno *de facto* profuso delle forze di governo e di soggettivazione di rara intensità. Per Foucault, cioè, l'uomo non è mai stato governato così tanto e in guisa così efficace come nel mondo liberale: l'*homo oeconomicus* è il soggetto «eminentemente governabile». Questa contraddizione raggiunge la sua massima intelligibilità nel neo-liberismo americano. Il neo-liberismo professa la libertà assoluta dell'etica imprenditoriale da ogni vincolo statale, contribuisce alla messa fuori gioco del modello disciplinare, ma, al contempo, mediante la nozione di 'capitale umano', ricolloca l'individuo all'interno di un processo governamentale biopolitico da cima a fondo, poiché rintraccia le potenzialità auto-imprenditoriali degli individui sin dentro il loro corredo genetico. Così, è del tutto illogico pensare che Foucault abbia visto nel neo-liberismo americano un'alternativa reale (e condivisibile) al biopotere. Scrive Bob Jessop a tal proposito: «Foucault did identify one key factor in this complex process of consolidation, and institutionalization. He gave a privileged role to the state as the point of strategic codification of the multitude of power relations and as the apparatus in which the general line formed meta-power. Foucault argues, for example, it was the rise of the population-territory-wealth nexus in political economy and police that created the space for the revalorization and re-articulation of disciplines that had emerged in seventeenth and eighteenth century, i.e., schools, manufactories, armies, etc. Likewise, in discussing the development of Ordo-liberalism, the Chicago School, and neo-liberalism, the state once again figures prominently both as a site of struggle for hegemony (even including efforts to limit the role of the state itself vis-à-vis the market and society) and as the central apparatus in and through which codified practices are rolled out in the wider society. It is in this way that the “state effect” is produced and in turn has its own “state effects.” In short, the State invests and colonizes other power relations in a conditioning-conditioned relationship to generate a kind of “meta-power” that renders its own functioning possible» (B. Jessop, *Constituting another Foucault effect. Foucault on States and Statecraft*, in U. Bröckling, S. Krasmann, T. Lemke (ed. by), *Governmentality. Current issues and future challenges*, Routledge, New York-London, p. 2011, p. 68).



Due *excursus*

Nei due *excursus* che seguono, ci soffermeremo sul modo in cui alcuni pensatori hanno concettualizzato due questioni fondamentali della governamentalità moderna (già scorciate): il potere ideologico dello Stato e gli apparati in cui esso si materializza; il governo della forza-lavoro da impiegare nel processo di produzione sociale. Questi temi ritorneranno costantemente nella seconda e terza parte della presente ricerca sulla dottrina hegeliana del governo.

A proposito del primo *excursus*, l'ipotesi da cui muoviamo è che gli apparati ideologici di Stato sono un'evoluzione dell'uso politico della religione nell'età moderna. Così, l'indagine del rapporto religione-politica in autori come Machiavelli, Hobbes e Rousseau, ci consentirà di individuare alcuni elementi di una genealogia filosofica, ancora da compiersi, della funzione ideologica dello Stato.⁴⁹

A. *Foro interno. Excursus filosofico sugli apparati ideologici di Stato*

1. In Machiavelli, la religione è valutata secondo la sua capacità di «cagionare la grandezza delle repubbliche»;⁵⁰ la religione è *instrumentum regni*. Una repubblica è forte e duratura quando i sudditi hanno un *timore continuo* per un'entità eterna (Dio), non solo per un'entità transeunte come il principe. «Perché, dice Machiavelli, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a'

⁴⁹ Per quanto concerne gli aspetti storici delle relazioni tra confessionalizzazione e la costruzione del consenso politico (che qui non possiamo approfondire), rimandiamo alle importanti ricerche di Heinz Schilling, *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtsystem um 1600*, Oldenbourg, Munich, 2007 e soprattutto *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, hrsg. von H. Schilling, Duncker und Humblot, Berlin, 1994, S. 11-44. Sui dispositivi penali, religiosi ed economici di governo della forza-lavoro, cfr. M. Ignatieff, *State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment*, in *Social Control and the State*, ed. by S. Cohen and A. Scull, St. Martin's Press, New York, 1983, pp. 75-105. Sulla persistenza di misteri e strutture religiose nello Stato moderno (per es. nelle gerarchie di governo), cfr. la ricerca oramai classica di M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 26-46.

⁵⁰ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milano, 1997, p. 104.

difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso».⁵¹

Così, la religione serve a conservare un plesso politico e giuridico. Machiavelli non considera Dio come la fonte della verità e delle virtù, ma un'*istanza eternitaria* che corrobora il governo del mondo. Poiché il mondo è attraversato dall'alternanza instabile tra fortuna e necessità, è necessario un elemento che abitui i sudditi alla sottomissione *permanente* a un governo.

Quelli principi o quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. Questo è facile a intendere, conosciuto che si è in su che sia fondata la religione dove l'uomo è nato; perché ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo. [...] Debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augmentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque.⁵²

2.

Poiché la politica diventi economia politica, il meccanismo del potere deve essere già tutto dispiegato, ceti più tecniche, strutture più ideologie. [...] Perché il luogo di produzione dell'ideologia è la macchina dello Stato.

(M. Tronti, *Sul concetto di macchina statale*)

All'inizio del capitolo XLII del *Leviatano*, Hobbes scrive che alla chiesa di Cristo non è stato lasciato alcun potere coercitivo, «ma solo un potere di proclamare il regno di Cristo e di

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Ivi, p. 105.

persuadere gli uomini a sottomettersi ad esso e di insegnare. [...] L'opera dei ministri di Cristo è l'evangelizzazione».⁵³ L'azione di Cristo «guadagna gli uomini all'obbedienza non con la coercizione e le punizioni, ma con la persuasione». L'operato di Cristo, continua Hobbes, «è paragonato», nelle scritture, «al lievito, alla semina e alla moltiplicazione di un granello di seme di senapa; tutto ciò esclude la costrizione».⁵⁴ Se il potere sovrano esercita un'azione diretta di dominio e di coercizione, la religione deve rendere tale dominio accettabile. In Hobbes, pertanto, si avverte l'esigenza di un potere che in tanto rafforza la vita umana, in quanto la assoggetta. Il potere sovrano deve coltivare e dirigere con cura le disposizioni interiori dei sudditi per il potenziamento del corpo politico.⁵⁵ Una sovranità senza il suo correlato governamentale, infatti, è un potere dimidiato, potenzialmente inefficace e incapace di stabilirsi.

Secondo Schmitt, in Hobbes

il principio della fede nei miracoli è sempre e soltanto una superstizione e, nella migliore delle ipotesi, permane un radicale agnosticismo che, a questo riguardo, considera sì qualcosa possibile, niente però vero. Ma Hobbes, il grande decisionista, esegue anche in questo caso

⁵³ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli, BUR, Milano, 2011, p. 550.

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ Secondo Hobbes, i misteri e i dogmi religiosi sono dei dispositivi di assoggettamento a cui lo Stato non può rinunciare. «Il fine del culto tra gli uomini è il potere, poiché quando un uomo vede che un altro è oggetto di culto, suppone che sia potente ed è più disposto ad obbedirgli; ciò rende il potere di quello più grande. Ma Dio non ha fini: il culto che noi gli tributiamo procede dal nostro dovere ed è diretto, secondo la nostra capacità, da quelle regole di onore che la ragione impone ai deboli di compiere verso i più potenti, nella speranza di un beneficio, per timore di danni, o in ringraziamento per un bene già ricevuto da essi. [...] Per assoggettamento dell'intelletto non si vuol dire una sottomissione della facoltà intellettuale all'opinione di qualche altro uomo, ma della volontà di obbedire, ove l'obbedienza sia dovuta. Non è infatti in nostro potere cambiare il senso, la memoria, l'intelletto, la ragione e l'opinione; sono sempre e necessariamente tali, quali le cose che vediamo, udiamo e consideriamo ci suggeriscono; e perciò non sono effetti della nostra volontà, ma è la nostra volontà che lo è di quelle. Assoggettiamo allora il nostro intelletto e la nostra ragione quando ci asteniamo dalla contraddizione, quando parliamo così come ci è comandato (dalla legittima autorità) e quando viviamo in conformità ad essa; ciò, insomma, vuol dire fiducia e fede riposta in colui che parla, anche se la mente è incapace di trarre affatto qualche nozione dalle parole dette» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 422/432). A proposito dei miracoli, nel cap. XXXVII del *Leviatano* Hobbes afferma che «alla natura di un miracolo appartiene che esso sia prodotto per procurare credito a messaggeri, ministri e profeti di Dio, affinché gli uomini possano con ciò conoscere che essi sono chiamati, mandati e impiegati da Dio, e con ciò siano meglio inclini ad obbedire loro» (Ivi, p. 495). Il miracolo è uno strumento di obbedienza e di acclamazione.

la sua tipica svolta decisionistica: “*auctoritas, non veritas*”. Nulla è qui vero: qui tutto è comando. È miracolo ciò a cui il potere sovrano dello Stato comanda che si creda come a un miracolo; ma vale anche il contrario – e qui siamo particolarmente vicini al motto di spirito: i miracoli cessano quando lo Stato li vieta.⁵⁶

Tuttavia, per Schmitt, questa unione sovrana tra religione e politica è inficiata dalla scissione tra interno ed esterno, fede e confessione, culto privato e culto pubblico. La comparsa di questa scissione dà inizio il processo di neutralizzazione nichilistica del Politico moderno.⁵⁷ Per Hobbes, il cittadino è tenuto a professare il culto pubblico deciso dal sovrano, ma *intra pectus suum* può scegliere liberamente l’oggetto della sua fede.

In un’ottica di storia costituzionale, continua Schmitt, è questa la sede di un duplice cominciamento: in primo luogo, l’inizio della libertà di pensiero e di coscienza, moderna e individualistica, e di quei diritti di libertà del singolo che sono qualificanti per la struttura del sistema costituzionale liberale; e in secondo luogo, l’origine dello stato come potenza esteriore, giustificata dall’inconoscibilità della verità sostanziale.⁵⁸

Ora, a nostro avviso, il fatto che lo Stato moderno releghi le questioni coscienziali di fede e di pensiero alla sfera privata dell’individuo, non reca, invero, all’*impotenza dello Stato*. La «privatizzazione del credo» risulta non solo dalla riduzione della religione al puro uso, ma anche dalla trasformazione della governamentalità pastorale in *governamentalità ideologica dello Stato*. La libertà di coscienza serve allo Stato per intervenire, indirettamente, nella *Gesinnung*, in quanto

⁵⁶ C. Schmitt, *Il Leviatano di Thomas Hobbes*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Mulino, Bologna, 2017, p. 91.

⁵⁷ Nella ristampa del 1963 de *Il concetto di politico*, Schmitt si allontana da questa lettura decisionistica di Hobbes. Tracciando il noto sistema-a-cristallo («il frutto della ricerca di tutta una vita»), Schmitt afferma che il pensiero di Hobbes, lungi dal ridurre il contenuto della fede al comando del sovrano, «lascia aperta la porta alla trascendenza» (C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, Mulino, Bologna, 1972, p. 151). Ma domandiamo: l’apertura della scienza politica hobbesiana alla trascendenza non è forse un argomento per attestare la presenza, in Hobbes, di una teoria *ante litteram* dell’ideologia? Schmitt sembra ammetterlo quando scrive: «[...] sorge la questione se la neutralizzazione [operata dall’assunto collocato al vertice del cristallo: «*Veritas: Jesus is the Christ*», nda] può essere estesa, aldilà della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi» (*Ibidem*).

⁵⁸ Ivi, p. 94. Per una critica a questa interpretazione schmittiana di Hobbes, A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 229-250.

uno stato sovrano non può ridursi all'amministrazione e alla gestione: esso non può rinunciare al controllo surrettizio delle disposizioni interiori.⁵⁹

Nel cap. XXXI della seconda sezione del *Leviatano* ("Del regno di Dio per natura"), Hobbes sembra ammettere questo *nesso governamentale tra esterno ed interno*. Tra l'assoluta libertà del pensiero e le prestazioni esteriori dell'individuo assoggettato vi deve essere un *rapporto di efficienza*. Hobbes afferma che il «culto pubblico, rispetto all'intero stato, è libero, ma non lo è rispetto ad uomini particolari».⁶⁰ Uno stato sovrano sceglie e impone liberamente la propria forma di culto agli uomini particolari: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Nel culto privato, invece, l'individuo «è libero in segreto, ma alla vista della moltitudine, *non è mai senza qualche restrizione derivante o dalle leggi, o dall'opinione degli uomini, e ciò è contrario alla natura della libertà*» (corsivo nostro).⁶¹ Lo spazio infinito e occulto della libertà di pensiero, lo spazio dell'interiorità, può essere controllato e disciplinato indirettamente attraverso l'opinione pubblica, la quale svolge una funzione ortopedica nei confronti della *Gesinnung* privata.

Così, la sfera del culto privato non è esterna alla presa dello stato; lo Stato sovrano non può rinunciare al condizionamento ideologico offerto dalla socializzazione. Per Schmitt, il fatto che lo stato rinunci all'intervento *diretto* nella dimensione privata dei sudditi, è il segno della neutralizzazione nichilistica dello stato moderno. Egli, cioè, non coglie che la tecnicizzazione dello stato, la sua trasformazione in una macchina amministrativa regolata dalla scienza e dalla tecnica politiche, comporta parimenti un'intensificazione delle pratiche di governo, anche indirette, della *Gesinnung*. Lo Stato moderno razionalizza come questione di portata pubblica il governo delle coscienze.

Di qui l'importanza degli apparati ideologici di Stato.⁶²

⁵⁹ Sulla dipendenza della sfera privata dalla socializzazione, cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 1974, capp. III-IV.

⁶⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 422.

⁶¹ *Ibidem*. Sullo Stato hobbesiano come garante del processo di scambio e della logica proprietaria, cfr. il classico C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano, 1973, pp. 120-124.

⁶² A proposito dell'uso politico-ideologico della religione in Hobbes, A. Biral scrive: «Rieducare il volgo, in Hobbes, questo significa: trasporre sul terreno della politica, politicizzare, i dieci comandamenti; riconvertire nel linguaggio della ragione la religione» (A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 122).

3. Per Rousseau, allo Stato «importa molto che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri».⁶³ «Anche se i dogmi di questa religione non interessano né allo Stato né ai suoi membri se non in quanto si riferiscono alla morale e ai doveri che chi la professa è tenuto ad adempiere verso gli altri», l'elemento religioso non può essere completamente estraneo agli interessi dello stato.⁶⁴ Lo stato deve poter governare anche quella soglia intermedia tra la coercizione e la libera scelta della fede religiosa, tra legge e *Gesinnung*. Il governo della *Gesinnung*, in tal senso, è il tratto peculiare della governamentalità moderna, l'obiettivo prioritario dell'esercizio della sovranità, dal quale dipende la stabilità di un sistema politico.

C'è dunque una professione di fede puramente civile di cui spetta al sovrano di fissare gli articoli, non proprio come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza cui è impossibile esser buoni cittadini o sudditi fedeli. Senza poter obbligare nessuno a credervi, può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo, non come empio, ma come

⁶³ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 205.

⁶⁴ Sull'azione moralizzante dello Stato capitalistico, Foucault si era già espresso nel corso del 1972-1973 *La società punitiva*. «Sono le classi più elevate, in quanto controllano il potere, a essere portatrici di tale esigenza, mentre le classi lavoratrici e inferiori diventano il punto in cui si applica questa moralizzazione della penalità. Allo Stato si richiede di diventare lo strumento di moralizzazione di queste classi. [...] La storia della morale, infatti, deve ordinarsi interamente in base alla domanda sulla localizzazione e lo spostamento della ricchezza. [...] Siamo di fronte a un processo di sovracodificazione etico-penale che avviene nel corso del XVIII secolo. I suoi agenti sono gruppi più o meno spontanei, che però, sviluppandosi poco alla volta e accostandosi alle classi superiori, e quindi al potere, finiscono per trasmettere allo Stato stesso e a un organismo specifico (la polizia) il compito di esercitare tutto un insieme di controlli sulla vita quotidiana. Lo Stato diventa perciò l'agente essenziale della moralità, della sorveglianza e del controllo etico-giuridico» (M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 123-125). Questo controllo sulla morale serviva a limitare gli «illegalismi popolari», in particolare le tendenze della classe operaia a dissipare il proprio corpo come organo di valorizzazione. Sull'uso della religione per il disciplinamento della popolazione, cfr. P. Prodi e C. Penutti, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1993, in particolare il saggio di P. Schiera, ricco di suggestioni foucaultiane, *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la società del potere e la storia costituzionale*, alle pp. 21-46. Per un'attenta rassegna storiografica delle ricerche sulle pratiche para-religiose di disciplinamento sociale nella formazione degli Stati moderni (specie a proposito della tradizione di studi inaugurata da Gerhard Oestreich), L. Bianchin, *Censura e disciplina sociale: problemi storiografici*, «Annali dell'Istituto storico-italo-germanico in Trento», 29, 2003, pp. 71-101.

asociale, come incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di sacrificare, se occorra, la propria vita al dovere.⁶⁵

Ma in che modo si può giudicare l'intimo rifiuto della religione civile? Quale sarà il capo di imputazione che giustificherà l'esclusione di un individuo dal corpo politico? Se ci fermiamo alla lettera di Rousseau, un tale controllo del rispetto della religione civile è irricevibile per gli stati odierni. Per noi contemporanei è impossibile punire l'infedeltà alla religione civile con l'esclusione dal corpo politico o addirittura con la morte. Tuttavia, se allarghiamo il campo concettuale e storico di riferimento, possiamo considerare la teoria roussoviana della religione civile (e la stessa «professione di fede verso i sentimenti di socievolezza») come una *teorizzazione implicita* dei dispositivi disciplinari e ortodossici della modernità capitalistica: la scuola, i codici di comportamento in tutti gli ambiti dell'agire sociale, gli apparati ideologici di stato. Questi dispositivi, infatti, prevedono delle clausole di esclusione di natura patentemente religiosa.

4. In *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Althusser sostiene che la riproduzione delle condizioni sociali ed economiche di una società avviene «al di fuori della produzione», ossia *all'interno di istituzioni* come la scuola, le famiglie, le Chiese, il sistema politico e mediatico.⁶⁶ Queste istituzioni sono gli apparati ideologici non repressivi di cui lo stato si serve per condizionare le coscienze e per sussumerle sotto il processo di produzione e riproduzione sociale.⁶⁷ L'ideologia è una pratica di governo degli uomini che si attua mediante la

⁶⁵ J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 205.

⁶⁶ Il nostro uso della nozione di 'apparato ideologico' di Stato prescinde dalla teoria dei «tre discorsi» e dal rapporto inconscio-ideologia in Althusser (cfr. Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*, LGF, Paris, 1996; Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma, 1997). L'isomorfismo tra la struttura dell'ideologico e la struttura dell'inconscio, giacché muove da un'idea della soggettività come luogo passivo d'iscrizione degli effetti di un discorso, non riesce a spiegare la conflittualità ideologico-politica immanente alla società. Per Althusser, infatti, l'apparato ideologico (in quanto apparato di Stato) ha un funzionamento esclusivamente *verticalistico*: l'ideologia non è la «verità socializzata» di una classe egemone che aspira al potere di Stato, ma il discorso di un Soggetto-Grande Altro (lo Stato) che, mediante l'atto dell'«appello», impone agli individui le loro identità immaginarie. Per un'analisi approfondita della questione, cfr. V. Morfino, *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, in «Quaderni materialisti», 10, 2012, pp. 31-43.

⁶⁷ A nostro avviso, la teoria althusseriana dell'ideologia può essere intesa, in fondo, come un *approfondimento* della teoria marxiana della riproduzione. Già per Marx la riproduzione della forza-lavoro, o «perpetuazione dell'operaio», è «la *conditio sine qua non* della produzione capitalistica» (K. Marx, *Il*

soggettivazione, vale a dire la costituzione di soggetti «che funzionano da soli» (ossia secondo la legalità di un dato regime economico-politico e senza l'intervento autoritario degli apparati repressivi di stato).⁶⁸

Non c'è ideologia se non attraverso il soggetto e per dei soggetti. [...] Non c'è ideologia se non per dei soggetti concreti. [...] La categoria di soggetto non è costitutiva di qualsiasi ideologia, se non in quanto ogni ideologia ha per funzione (che la definisce) quella di "costituire" degli individui concreti in soggetti. [...] L'individuo è interpellato come soggetto (libero) perché si sottometta liberamente agli ordini del Soggetto [dell'ideologia dominante, *nda*], dunque perché accetti liberamente il suo assoggettamento.⁶⁹

L'archetipo di ogni ideologia è, secondo Althusser, la religione cristiana. Il compito ideologico della religione cristiana è far riconoscere le anime dei *singoli* individui in un unico Soggetto, vale a dire Dio. L'individuo diventa soggetto quando è *chiamato*, mediante l'amore, dal Soggetto divino; l'amore di Dio è il dispositivo di riconoscimento, irriducibile a un dogma, con cui un individuo diviene soggetto. Il legame speculativo tra l'universalità del Soggetto e la singolarità dei soggetti, pertanto, è un legame ideologico: è lo *schematismo generale* dell'ideologia.⁷⁰

Capitale, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino, 2013, p. 733). Anche per Marx, pertanto, il ruolo dello Stato nel processo riproduttivo è difficilmente sottovalutabile: lo Stato è un momento essenziale della produzione, perché, mediante l'apparato legislativo e coercitivo, controlla la riproduzione della forza-lavoro, ne assicura la crescita professionale (scuole, tirocinî, le *laws of apprenticeship*, di cui parla Marx nel capitolo del *Capitale* sulla manifattura), «l'accumulazione dell'abilità da una generazione all'altra», concede misure assistenziali atte a migliorare la condizione solamente economica della classe operaia (le «catene d'oro» che consolidano l'adesione e il «rapporto di dipendenza» operai al sistema produttivo). Sul problema complesso della riproduzione in Marx, cfr. almeno E. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, in *Leggere il Capitale*, tr. it di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano, 1976, pp. 273-292.

⁶⁸ Sul concetto di ideologia in Althusser e Foucault, cfr. S. Luce, *Dall'ideologia all'ordine del discorso: l'interpellazione di Althusser, le parole di Foucault*, in «Filosofia politica», n. 2 (2014), pp. 311-324; O. Irrera, *Foucault e il problema dell'ideologia*, in «Materiali foucaultiani», vol. IV, n. 7-8, 2015, pp. 149-172; D. Melegari, *Due fratelli silenziosi. Foucault e Althusser al bivio dell'ideologia*, in «Scienza&Politica», XXXVI, 2014, pp. 137-159.

⁶⁹ L. Althusser, *Sull'ideologia*, a cura di M. Gallerani, Dedalo, Bari, 1976, pp. 67-68.

⁷⁰ In *Fascismo e dittatura*, Nicos Poulantzas svolge una critica serrata alla teoria althusseriana dell'ideologia. Questa critica avviene sostanzialmente su due fronti. Anzitutto, secondo Poulantzas,

5. Nel suo corso del 1990-1992 sullo Stato, Bourdieu intende studiare lo Stato «fuoriuscendo dalle categorie del pensiero di Stato»,⁷¹ ossia ciò che «lo Stato ha prodotto e inculcato in ciascuno di noi [...] per pensare lo Stato, tanto che lo Stato rimane l'impensato, il principio impensato della maggior parte dei nostri pensieri, compresi quelli sullo Stato».⁷² Nella prospettiva di Bourdieu, lo Stato è l'impensato che presiede alla generazione dei nostri pensieri. La sfera del pensiero (nel lessico di Bourdieu: il simbolico) è monopolizzata dallo Stato: ogni nostro pensiero, in fondo, è *pensiero di Stato*. Il soggetto reale del nostro pensiero è lo Stato; noi diventiamo soggetti nel momento in cui pensiamo col pensiero di Stato.

Così, il problema di Bourdieu è pensare lo Stato fuori della gabbia simbolico-soggettuale dello Stato. Pensare «l'impensato dello stato» significa cogliere lo Stato come *oggetto*, non come soggetto dei nostri pensieri. Ma per oggettualizzare lo Stato, bisogna rinunciare al pensiero che lo Stato ci infonde; bisogna evitare, secondo la felice formula di Bourdieu, «*i colpi di Stato* che non riusciamo a vedere». Per Bourdieu, dobbiamo renderci capaci di vedere ciò che non si vede, ciò che lo Stato non vuole farci vedere: i suoi colpi. Saper individuare i colpi di stato, comprendere il meccanismo con cui lo Stato crea i soggetti e gestisce il capitale simbolico, è l'unica possibilità di un pensiero scientifico dello Stato.

Nella prima lezione del corso, Bourdieu chiarisce l'orientamento metodologico delle sue analisi sullo Stato. Egli afferma anzitutto di voler rinunciare al dibattito (marxista e non) sull'autonomia dello Stato. In luogo di partecipare al dibattito sulla forma-stato, Bourdieu preferisce intercettare «la logica specifica dello Stato», la legalità che presiede al sistema di interazioni tra i vari apparati di Stato, la «genesì storica di una determinata politica, di una determinata decisione». «Per sfuggire al pensiero di Stato sullo Stato», ossia all'effetto di

Althusser sottovaluta il ruolo economico dello Stato, perché considera solo le sue funzioni repressive e ideologiche. Lo Stato capitalistico d'eccezione, per es. lo Stato fascista, non riproduce solo, dall'esterno, la forza-lavoro e le condizioni sociali della produzione (come pensa Althusser), ma interviene sin nei dettagli del ciclo produttivo, al fine di regolarlo. In secondo luogo, dal momento che riduce l'ideologia all'ideologia di Stato unitaria, priva di distinzioni interne, Althusser smarrisce il rapporto tra ideologia e lotta di classe. Egli «non prende in considerazione il fatto dell'esistenza, in una formazione sociale, di parecchie ideologie di classe contraddittorie e antagoniste» (N. Poulantzas, *Fascismo e dittatura: la terza internazionale di fronte al fascismo*, Milano, Jaca Book, 1971, p. 319). Questo rapporto, per Poulantzas, è un dato essenziale per comprendere la relativa autonomia degli apparati ideologici di Stato rispetto agli apparati repressivi di Stato, i quali possiedono «una unità interna ben più forte e rigorosa degli apparati ideologici» (Ivi, p. 318)

⁷¹ P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. II (1980-1992)*, a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 19.

⁷² *Ibidem*

«imposizione simbolica» e *doxastica* che lo Stato esercita sulla produzione teorica, «ho cercato, sostiene Bourdieu, di elaborare una pluralità di metodi operativi: l'analisi empirica, la critica dei presupposti teorici delle teorie in auge».⁷³ L'analisi di Bourdieu, pertanto, è chiaramente genetica, anti-naturalistica, ma in un senso diverso da quello foucaultiano. Bourdieu non intende elaborare una genealogia dello Stato, la quale situa l'origine storica dello Stato all'interno di uno scontro tra poteri e forze differenti. Egli vuole intercettare le ragioni storiche che hanno permesso allo Stato di imporsi come qualcosa di ovvio e naturale. Poiché lo Stato tende a occultare la sua genesi situata e contingente, il pensiero sullo Stato deve dotarsi di antidoti contro l'«amnesia della genesi».

Il ritorno all'incertezza legata alle origini, alla disponibilità di possibili che caratterizza i comincianti, è fondamentale per debanalizzare. [...] Il colpo maggiore con cui lo Stato ci colpisce consiste in quello che si potrebbe denominare “è così” o “le cose vanno in questo modo”. [...] Ciò significa costringere gli attori sociali ad ammettere una miriade di cose, senza che lo sappiano e fare accettare incondizionatamente una molteplicità di condizioni più radicali di quelle presenti in qualsiasi contratto, convenzione o accordo.⁷⁴

Nella seconda lezione del corso, Bourdieu espone in guisa più circostanziata il suo metodo genetico. Egli muove da due significati al tempo diversi e strutturalmente legati del termine Stato. Lo Stato può essere considerato o come il vertice dell'apparato amministrativo, «una forma di governo», o come «il territorio nazionale e l'insieme dei cittadini». Lo stato amministrativo (lo Stato 1) si realizza riproducendo costantemente lo Stato 2, lo stato territoriale come unità di nazione e di lingua. Lo Stato, cioè, è una forma di governo che, per esistere, deve condensarsi in forme di coesione ideologica e culturale. «La costituzione dello Stato come campo relativamente autonomo che, esercitando un potere di centralizzazione della forza fisica e simbolica, è indissociabile dalla costruzione di uno spazio sociale unificato sul quale esso esercita la propria azione».⁷⁵ L'effetto di indipendenza dello Stato, la ragione della sua autonomia relativa, dipendono dalla sua forza centralizzante. Lo Stato appare come un che di autonomo perché è un'istanza che unifica: lo Stato crea *effetti di unità*.

Ora, secondo Bourdieu, il rapporto tra Stato 1 e Stato 2 è riconducibile al rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata*. La percezione comune, il pensiero di Stato (che Bourdieu definisce «feticistico»), fa apparire lo Stato 1 come il risultato dello Stato 2. Lo stato territorio, lo

⁷³ Ivi, p. 27.

⁷⁴ Ivi, pp. 29-30.

⁷⁵ Ivi, p. 40.

stato-identità, è il fondamento di senso dello Stato centralizzato. Per Bourdieu, invece, il metodo genetico *deve invertire* questo rapporto illusorio: lo Stato «si fa facendosi» non perché traduce sul piano organizzativo i mutamenti degli attori reali, del territorio e della nazione, ma perché non cessa di influenzare tali attori attraverso la sua azione centralizzante. Solo muovendo dallo Stato come *natura naturans*, pertanto, è possibile indagare (fuori dell'ottica del pensiero di stato) la capacità dello Stato di «creare unità» di forza e simbolica. L'illusoria unità originaria rappresentata dallo stato come *natura naturata* deve cedere il posto alla realtà dello Stato come forza uniformante continua.

Nel corso del mio lavoro di ricerca ho sempre cercato di reintrodurre il paradosso della forma simbolica, di quel potere che si esercita in maniera talmente invisibile da farne dimenticare l'esistenza. [...] Per comprendere la virtù quasi magica detenuta dallo Stato ci si deve interrogare sulle strutture cognitive e il contributo dello Stato alla loro produzione. [...] Lo stato, quindi, è l'istituzione dotata del potere straordinario di produrre un mondo sociale senza procedere necessariamente tramite ordini e esercitare in maniera costante la coercizione. [...]⁷⁶

⁷⁶ Ivi, p. 101.

B. Foro esterno. *Excursus* sul governo della forza-lavoro

1. All'inizio del capitolo sull'accumulazione originaria, Marx afferma che la produzione capitalistica presuppone come sua condizione «la presenza di masse considerevoli di capitale e forza-lavoro nelle mani di produttori di merci».⁷⁷ A meno di non cadere in un circolo vizioso, questa concentrazione originaria di capitale e forza-lavoro nelle mani dei capitalisti non può essere un risultato del modo di produzione capitalistico, bensì il suo punto di avvio, la sua *origine storica* (o, come scriverà Marx nei *Grundrisse*, il suo «divenire»). Il problema del capitolo, pertanto, è illustrare l'origine della separazione (*Trennung*) tra la «povertà della grande massa che, malgrado il suo lavoro, continua a non aver altro da vendere che sé stessa, e la ricchezza dei pochi, che aumenta senza posa». Il modo di produzione capitalistico presuppone la «separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del lavoro».⁷⁸ Questo processo di scissione ha inizio con la cosiddetta accumulazione originaria, i cui metodi «sono tutto quel che si vuole, fuorché metodi idilliaci». «È noto, scrive Marx, che nella storia reale, ossia nella storia esterna alle auto-narrazioni dell'economia politica, la conquista, il soggiogamento, l'assassinio per rapina, insomma la violenza, campeggiano» su ogni mite idea di evoluzione economica.⁷⁹

La «forma classica» di questo rivolgimento, secondo Marx, si situa in Inghilterra tra il XV sec. e il XVI sec. Ivi lo scioglimento dei seguiti feudali, accelerato con la forza dal potere regio, gettò sul mercato del lavoro una massa di proletari senza terra e dimora. Il potere regio, «esso stesso, secondo Marx, un prodotto dello sviluppo della borghesia», contribuì allo smantellamento dell'assetto feudale per «conseguire la sovranità assoluta». Questo dato storico mostra la collaborazione tra le monarchie degli stati moderni e la nascente classe dei capitalisti, la quale esigeva «la condizione servile delle grandi masse, la loro trasformazione in salariati, e la trasformazione dei loro mezzi di lavoro in capitale». Il ruolo governamentale dello Stato in questa transizione è dunque il tema principale del capitolo sull'accumulazione originaria.⁸⁰ Marx precisa

⁷⁷ K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, cit., p. 896.

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ Ivi, p. 897.

⁸⁰ L'idea che la storia dello Stato moderno dipende dalla storia della società civile capitalistica è articolata nel saggio di Antonio Negri del 1967 sulla teoria dello Stato in Francia tra il 1610 e il 1650 (in «Rivista di storia della filosofia», 1967/2, pp. 182-220). Negri muove da un intervento di Chabod sullo Stato nel Rinascimento per sviluppare una critica alla storiografica statocentrica, la quale spiega le trasformazioni dello Stato moderno attraverso l'autonomia della forma-Stato e dell'apparato economico (le finanze reali), «facendo venir meno» il ruolo della società e della «congiuntura» (la nascita della borghesia come classe

egemone della società). Secondo Negri, la storiografia statocentrica smarrisce il problema della legittimità dello Stato moderno come organo di dominio delle classi. «Eccoci dunque, scrive Negri, ad aver definito un primo, fondamentale atteggiamento della nuova società civile dinanzi allo Stato. Un atteggiamento di resistenza, pago di preservare, attraverso la delega all'assolutismo della difesa della pace sociale, il privilegio di una vita borghese, libera sia pur nei suoi limiti di una sorte di segregazione individuale» (Ivi, p. 199). La borghesia del periodo manifatturiero ha bisogno del dominio politico dello Stato assoluto, perché questo dominio è in grado di «sventare le minacce» della classe oppressa. Nell'epoca assolutistica, la borghesia non ha ancora il potere politico; la repressione delle classi oppresse non è ancora affar suo. L'«accumulazione sotterranea» può avvenire indisturbata solo se la borghesia delega la repressione delle classi dominate allo Stato assoluto. Per Negri, pertanto, lo Stato-macchina assolutistico è *de facto* un sostegno alla classe borghese: è «paradossalmente Stato borghese». «Senza aver la possibilità di conquistare politicamente lo Stato, la borghesia, con la sua semplice, massiccia e decisiva presenza sociale, lo configura a sua immagine e somiglianza. Lo Stato è una macchina per mantenere l'ordine: sociale, economico e religioso. [...]» (*Ibidem*). Lo Stato-macchina è la «forma statuale di un contenuto sociale borghese». Sullo Stato assoluto e la cultura della «crisi del '600», cfr., dello stesso autore, *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano, 1970, in particolare le pp. 70 e 126; F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris, 1934; F. Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, Free Life, New York, 1975; M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974; G. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno. Profilo sociologico*, Il Mulino, Bologna, 1978; A. Biral, *Teoria politica e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1980.

Nel suo libro del 1959 su Montesquieu, Althusser era giunto a conclusioni simili a quelle di Negri, ma a partire da un giudizio diverso sul ruolo economico-sociale della borghesia. I due autori si basano sul medesimo riferimento storiografico, vale a dire il libro di Boris Porschnev sulle sollevazioni popolari francesi nella prima metà del XVII sec. Tuttavia, se per Negri «il dissolversi dei rapporti feudali nella nuova struttura dello Stato registra la dissoluzione dei rapporti feudali a livello sociale: sono rapporti contrattuali quelli che ora formano il tessuto della nuova società» (A. Negri, *Problemi...*, cit., p. 183), per Althusser, più vicino alle posizioni di Porschnev, la borghesia dell'*ancien regime*, e l'assetto sociale dell'età dell'assolutismo, hanno ancora una *forma feudale*. Althusser recusa sia la tesi del monarca assoluto come arbitro autonomo del conflitto tra la nascente borghesia e la nobiltà, sia la tesi che vede la borghesia schierata al fianco del re contro i privilegi feudali della nobiltà. La borghesia dell'età dell'assolutismo, infatti, non è la borghesia industriale post-rivoluzionaria, nemica degli antichi privilegi regi e nobiliari. La proto-borghesia non si oppone all'ordine feudale centralizzato negli apparati di Stato, perché vuole servirsene a suo vantaggio (cfr. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1992, p. 114). Così, anche per Althusser, il conflitto sociale reale dell'età dell'assolutismo non è tra la borghesia e la nobiltà feudale (in quanto l'obiettivo della prima era integrarsi economicamente nel regime della seconda), bensì tra l'intero sistema assolutistico-mercantilistico e le masse sfruttate dalle tre *puissances*

che bisogna «prescindere dalle forze motrici puramente economiche della rivoluzione agricola, per cercarne le leve violente (ossia il contributo dello Stato, nda)».⁸¹

Il dispositivo governamentale più sanguinario messo in atto dagli stati monarchici sono state le leggi contro il vagabondaggio e l'ozio. Marx afferma che il rapido assorbimento degli uomini cacciati dal suolo, e ridotti a proletari senza terra o dimora dalla nascente manifattura, non è potuto avvenire spontaneamente. Per adattare gli individui privati improvvisamente delle loro precedenti condizioni di vita alle nuove dinamiche accumulative, era necessaria una congerie di espedienti disciplinari che solo lo Stato, mediante la legislazione, poteva istituire. Per obbligare questi individui alla vendita della forza-lavoro, si doveva punire, anche al prezzo della vita, la loro temporanea condizione di inoccupati e mendicanti.⁸² Così, l'obiettivo di queste leggi, promulgate a partire dal regno di Enrico VIII, era creare *un'abitudine al lavoro* nei vagabondi: gli individui interessati dovevano riconoscere come «naturali e ovvie le esigenze del modo di produzione capitalistico».⁸³ I metodi di contrasto al vagabondaggio, alla mendicizia e al disimpiego lavoristico prevedevano le punizioni corporali, la riduzione a schiavitù e, come nelle leggi elisabettiane del 1572, financo la pena capitale.⁸⁴

La borghesia in ascesa, conclude Marx, «fa uso del potere statale per regolare il salario, cioè per costringerlo entro i limiti convenienti alla caccia al profitto, per prolungare la giornata lavorativa e mantenere lo stesso operaio in un grado di dipendenza normale. È questo un momento essenziale della cosiddetta accumulazione originaria».⁸⁵

sociali dell'epoca. Su questi temi, e in particolare sul dibattito tra Porschnev e Mousnier in merito alla funzione sociale della borghesia francese nel XVII sec., cfr. anche il corso di Foucault *Teoria e istituzioni penali*, ove Foucault legge le sedizioni popolari del '600 (e le forme di contro-potere che esse ostentavano) non come *una tappa del processo* di affermazione della classe borghese, ma come un *evento storico* che ha determinato la nascita degli apparati *repressivi* di Stato.

⁸¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 907.

⁸² Cfr. V. B. Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard, Paris, 1980.

⁸³ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 920. Sullo Stato come forza economica e sul governo della popolazione nel capitalismo, cfr. il classico studio di W. Sombart, *Il Capitalismo moderno*, specie i capp. *Il reclutamento della massa lavoratrice* e *L'adattamento della popolazione ai bisogni del capitalismo*, a cura di A. Cavalli, UTET, Torino, 1978.

⁸⁴ L'*Hôpital général* in Francia e le *workhouses* in Inghilterra erano i luoghi deputati all'internamento e alla repressione dei poveri e dei folli. Sulla nascita e le funzioni di queste istituzioni, cfr. il capitolo *Il grande internamento* de *La storia della follia*.

⁸⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 949.

2. La lotta al vagabondaggio è al centro della dottrina governamentale del *Leviatano*.⁸⁶ Secondo Hobbes, lo Stato deve approntare una serie di misure di governo atte ad aumentare la disponibilità di forza-lavoro. Il tema in questione è trattato (non a caso) nel XXX cap. del *Leviatano*, dedicato all'ufficio del sovrano e all'arte del buon governo. Il compito del sovrano è garantire la «sicurezza del popolo», la quale concerne la «nuda preservazione» della mera esistenza biologica e di «tutte le altre soddisfazioni della vita» che l'uomo è in grado di acquisire.⁸⁷

All'interno delle disposizioni per preservare la sicurezza del popolo, rientra la prevenzione dell'ozio. Ma perché una legge che «forza a lavorare chi ha il corpo forte» è una «buona legge», ossia non (solo) una legge giusta, ma una legge necessaria ed efficace? Qual è il rapporto governamentale tra una legge sulla prevenzione dell'ozio e l'ufficio del sovrano, la salvaguardia delle «altre soddisfazioni della vita»? L'unico rapporto è quello di sussunzione: tra le soddisfazioni della vita *rientra* la necessità (l'obbligo) del lavoro. Lo stato deve disciplinare l'uso del corpo dei sudditi, deve predisporlo a «ogni genere di arti, come la navigazione, l'agricoltura, la pesca e a ogni genere di *manifattura* che richieda lavoro».⁸⁸

Dopo aver mostrato la necessità biopolitica del lavoro per «quelli che hanno il corpo forte», Hobbes svolge una riflessione generale sul trapianto di individui «in paesi non sufficientemente abitati», ma, di fatto, tenuti sotto il controllo di uno Stato, vale a dire le *colonie*. Hobbes afferma che l'emigrazione decisa dallo stato (e prevista dall'arte del buon governo) dipende dalla «crescita della moltitudine dei sudditi poveri e forti». I corpi forti che «debbono essere forzati a lavorare», pertanto, sono i *corpi dei poveri*. Il costo della loro forza-lavoro è più basso, perché si tratta di lavoratori non qualificati e mantenuti sulla soglia della mera sussistenza. L'unico modo per governare i corpi forti dei poveri è l'obbligo al lavoro e il trasferimento in un paese estero per «sfruttare ogni piccolo appezzamento con l'arte e con il lavoro».⁸⁹

Così, l'obbligo del lavoro (e dell'emigrazione) è un dispositivo governamentale dotato di due fini: la disponibilità della manodopera a basso costo; la neutralizzazione preventiva, mediante la disciplina del lavoro, del potenziale rivoltoso dei «corpi forti dei poveri», il quale potrebbe minare, con esiti difficili da controllare (data la moltitudine crescente di questo tipo di sudditi), l'ufficio del sovrano, la ragione stessa del *pactum subjectionis*.

⁸⁶ Sulla governamentalità in Hobbes, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli, 2009, pp. 131-159.

⁸⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 397.

⁸⁸ Ivi, p. 407, corsivi nostri.

⁸⁹ *Ibidem*



§ 2. Autonomia dello Stato ed effetto di solvenza dell'ideologia

Nel § 1, abbiamo visto che le varie forme della governamentalità politica moderna (la ragion di Stato, la polizia, i liberalismi) sono accomunate da un'attenzione produttiva e non solo repressiva alla dimensione del *singulatim*. Per il governo economico-politico degli uomini, un'istanza di dominio autonoma (lo Stato) deve saper rafforzare sia le soggettività individuali, sia la popolazione nella sua totalità.

Questo rapporto tra la forma di governo *omnes et singulatim* e l'autonomia dello Stato è intercettato da Etienne Balibar in *Prolegomeni alla sovranità*. «Ciò significa, si chiede Balibar, che l'istituzione di una sovranità assoluta esclude ogni mediazione, che essa presenta dunque un carattere totalitario? Certamente no, ma implica che le mediazioni siano le *sue* mediazioni e che esse formino il sistema dei mezzi attraverso cui il sovrano (lo Stato) raggiunge gli individui uno ad uno (*omnes et singulatim*) per ottenere il loro riconoscimento e la loro obbedienza».⁹⁰ Secondo Balibar, lo Stato ha istituito la sua sovranità assoluta mediante la introiezione progressiva di due ordini esterni: la religione e l'economia. «Possiamo dire che la sovranità sarà realmente assoluta solo se, attraverso mezzi regolari, essa interiorizzerà i suoi propri limiti, ossia incorporerà nel campo del politico ciò che inizialmente le sfuggiva, manifestando la persistenza di un resto: il controllo delle credenze e quello dei processi economici». È in questa politicizzazione dell'esterno che autonomia e governo *omnes et singulatim* si annodano. «Per dirlo in altri termini, nella misura in cui le due nozioni di sovranità e di autonomia del politico si identificano storicamente (nella capacità del potere dello Stato di rappresentare tutta la città), la sovranità coinciderà praticamente con un doppio primato: il primato del politico sul teologico e il primato del politico sull'economico».⁹¹ Così, «la sovranità dello Stato ha trovato la sua continuità nella capacità del politico di ricostituirsi a partire dal suo esterno o, che è lo stesso, di trovare delle forme di comunicazione culturale all'interno del popolo e delle forme di mediazione sociale degli antagonismi di classe che non siano meramente apparenti. Ciò non è avvenuto se non sotto la pressione degli eventi, ma ha conosciuto un'innegabile realtà in alcune regioni del mondo (tra cui

⁹⁰ E. Balibar, *Prolegomeni alla sovranità*, in *Lo spettro del dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, a cura di G. Scotto, Rogas Edizioni, Roma, 2022, p. 42.

⁹¹ Ivi, p. 47.

una parte dell'Europa)».⁹² I dispositivi con cui lo Stato organizza la sua autonomia (dunque la sua capacità di governare *omnes et singulatim*) devono uniformare la società civile e gestire dall'alto i conflitti di classe.

Ora, noi condividiamo di Balibar l'idea che, sin dalla sua comparsa, lo Stato moderno ha dovuto affermare la sua autonomia rispetto ai conflitti religiosi ed economici. Lo Stato ha perseguito questa autonomia con la *statalizzazione* delle due tipologie di conflitto, per es. col *controllo pubblico* indiretto della sfera privata (la libertà di credo, la libertà di pensiero, la coltivazione dell'opinione pubblica borghese). Tuttavia, a partire dalla rivoluzione borghese, lo Stato ha vieppiù rivelato la sua natura di classe, la quale richiede un tipo di autonomizzazione *irriducibile* a quella del periodo di *affermazione* della forma-Stato. Se all'epoca dell'assolutismo lo Stato costruiva la sua autonomia attraverso l'inclusione della vita economica nella sfera politica, a partire dalla Rivoluzione Francese è la *parte dominante* della società economica che si serve del potere di Stato per esercitare il suo dominio.⁹³ Così, politicizzare un conflitto non vuol dire più (solo) controllarlo dall'alto e mediarlo, ma usare un apparato (quello di Stato) per governare e ostacolare l'affermazione politica della classe opposta. L'effetto di autonomia, invece, non si persegue più col potenziamento di una forza ulteriore rispetto al conflitto (lo Stato), ma con l'uniformazione dell'intera società alla forma di vita economica, politica e culturale borghese.

Nicos Poulantzas è il teorico politico marxista che più ha insistito su questo problema dell'autonomia relativa dello Stato capitalistico.⁹⁴ Secondo Poulantzas,

⁹² *Ibidem*

⁹³ Sulla periodizzazione dello Stato capitalistico e le caratteristiche dell'autonomia dello Stato nella fase di transizione, cfr. N. Poulantzas, *Potere politico e le classi sociali*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pp. 195-209. D'ora in poi *PPCS* e il n. di pagina.

⁹⁴ Per una ricognizione generale sul pensiero di Poulantzas, cfr. B. Jessop, *Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy*, London, Macmillan, 2013; A. Gallas, L. Bretthauer, J. Kannankulam, I. Stulze (ed. By), *Reading Poulantzas*, London, Merlin Press, 2012. Il tema dell'autonomia relativa ritorna in varie correnti del marxismo classico e nel neo-marxismo, per es. nel dibattito tra Otto Bauer e Hans Kelsen (cfr. G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, La Pietra, Milano, 1977) e nella *Staatsableitungsdebatte* all'interno della *Neue Marx-Lektüre* (cfr. E. Altvater, J. Hoffmann, *The West German State Derivation Debate: The Relation between Economy and Politics as a Problem of*

l'autonomia relativa dello Stato rispetto alle classi sociali consente allo Stato di governare e *mantenere* il rapporto conflittuale tra le classi. Autonomia relativa, natura di classe dello Stato, effetto di unità/universalità dello Stato, evitamento del potere delle classi dominate, sono gli elementi che definiscono la specificità dello Stato capitalistico.

Il potere istituzionalizzato dello Stato capitalistico presenta una unità propria, nelle sue relazioni con i rapporti sociali economici (lotta economica di classe), nella misura in cui rappresenta l'unità del popolo nazione composto di agenti costituiti in soggetti "individui-persone-politiche", vale a dire nella misura in cui rappresenta l'unità politica di un isolamento economico che è suo proprio effetto.⁹⁵

Marxist State Theory, in «Social Text», 1990, pp. 134-155; J. Holloway, S. Picciotto (ed. by), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London, 1978).

⁹⁵ *PPCS*, p. 354. Senza poter trattare i presupposti concettuali della ricostruzione poulantzasiana della teoria dello Stato capitalistico, limitiamoci a precisare che, per 'Stato capitalistico, bisogna intendere quella forma-stato caratterizzata dalla *separazione* tra il politico e l'economico. Questa separazione consegue dalla *matrice* del modo di produzione capitalistico, vale a dire l'*omologia* tra le relazioni d'appropriazione reale (che concernono l'appropriazione o meno dei mezzi di produzione e delle forze produttive da parte dei lavoratori diretti) e le relazioni di proprietà (che concernono la proprietà o meno dei prodotti da parte dei produttori). Il modo di produzione capitalistico si caratterizza per la *coincidenza* tra queste due relazioni, in quanto i lavoratori diretti, a differenza dei modi di produzioni passati, *non sono* proprietari né dei mezzi di produzione, né dei prodotti finali del loro lavoro. Così, se nel modo di produzione feudale il processo economico richiedeva l'intervento necessario di ragioni extra-economiche, politiche (perché, per l'appunto, il lavoratore era proprietario dei mezzi di produzione), nel modo di produzione capitalistico (a motivo che i lavoratori sono, da una parte, già da sempre espropriati dai mezzi di produzione, e dall'altra, formalmente liberi di vendere la loro forza-lavoro), l'effettuazione dell'economico non necessita di interventi diretti di tipo politico, ossia di forme di dominio e appropriazione manifeste. Per questa ragione, il così detto sfruttamento, nel modo di produzione capitalistico, anzitutto *non appare*. Ciò, va da sé, non significa che tra politico ed economico, tra Stato capitalistico ed economia capitalistica, non possano darsi rapporti possibili, ma che questi rapporti funzionano secondo una legalità e dei meccanismi completamente diversi da quelli vigenti nei modi di produzione passati. Del resto, anche il *non-intervento* dello Stato (del politico) è un modo determinato, positivo, del rapporto tra politico ed economico. Il non-intervento è la *forma fenomenica* dell'intervento del politico nell'economico entro lo Stato liberale. Di fatti, la decisione dello Stato liberale di non intervenire nell'economia sortisce *effetti consistenti* sull'intera struttura, in quanto *lascia essere* i rapporti economici (e di sfruttamento) e contribuisce a perpetuarli.

Il luogo testuale in cui Poulantzas mostra il rapporto *strutturale* tra questi concetti è il capitolo III della Parte Quarta del *Potere politico e le classi sociali* (“L’unità del potere e l’autonomia relativa dello Stato capitalistico”), dal titolo “Lo stato capitalistico e il campo della lotta di classe”.⁹⁶ Poulantzas apre il capitolo in questione riprendendo una delle principali acquisizioni teoriche dei capitoli precedenti, vale a dire l’*effetto di isolamento* generato dall’ideologia giuridica e dal livello giuridico sull’intera struttura capitalistica. L’ideologia giuridica separa la lotta economica dalla lotta politica e *contribuisce* alla costituzione di monadi individuali nel processo sociale di produzione. Economico e politico, produzione economica e potere politico, *sembrano* istanze autonome del MPC [modo di produzione capitalistico] grazie all’*effetto di solvenza* dell’ideologia giuridica. La scissione tra privato e pubblico,⁹⁷ nonché la percezione collettiva secondo cui il diritto è il *campo di risoluzione* di tutte le controversie individuali, sociali e politiche esistenti, si devono anch’esse all’effetto di isolamento dell’ideologico.

Lo statuto dello ideologico, scrive Poulantzas, dipende dal fatto che esso riflette il modo in cui gli agenti di una formazione, portatori delle sue strutture, vivono le proprie condizioni di esistenza, il rapporto vissuto degli agenti con queste condizioni.⁹⁸

Le ideologie improntano i vissuti ideali e materiali degli uomini in una data formazione sociale. Questa messa in forma ha anzitutto un effetto di coerentizzazione, di uniformazione, *ma non è riducibile* alla falsa coscienza, all’alienazione. Le ideologie,

⁹⁶ In questo § non potremo ricostruire la complessa teoria poulantzasiana delle *forme storiche* dell’autonomia relativa dello Stato nei periodi di transizione tra modi di produzione diversi.

⁹⁷ L’individualità privata, la dimensione del *singulatim*, non è una sfera originaria libera dal potere di Stato, bensì un prodotto delle tecnologie di governo statuali. Il singolo è una *piega* del potere di Stato. «L’individualizzazione e la privatizzazione del corpo sociale trovano il loro fondamento nelle pratiche e nelle tecniche di esercizio del potere di uno Stato che assomma le monadi divise e, al tempo stesso, ne produce, con la sua ossatura istituzionale, l’unità. Il privato non è che una riproduzione del pubblico. [...] L’individuale-privato non è un ostacolo intrinseco all’azione dello Stato, ma uno spazio che lo Stato moderno *costruisce proprio mentre lo percorre*. [...] Lo Stato è anche la condensazione materiale e specifica di un rapporto di forza, che è un rapporto di classe. L’individuale-privato appare anche come risultante di questo rapporto di forza, e della sua condensazione nello Stato» (PSC, p. 89, corsivi nostri).

⁹⁸ PPCS, p. 261.

infatti, sono avvinte all'esperienza di vita degli uomini: ogni uomo ha bisogno dell'ideologia per costituire l'universo di senso entro cui si dipana la serie dei suoi vissuti. Il rapporto degli uomini con le proprie condizioni materiali non è solo un rapporto reale, ma anche immaginario. Gli uomini proiettano all'interno di tale contesto materiale aspirazioni, bisogni, progetti, etc. Al tempo stesso, però, l'ideologia *occulta* i rapporti di sfruttamento: essa *opacizza* la percezione di una totalità sociale. «Così l'ideologia, anche se comprende elementi di conoscenza, manifesta necessariamente una adeguatezza-inadeguatezza in rapporto al reale, che Marx indica con il termine di *inversione*».⁹⁹

Dopo questi chiarimenti sul funzionamento generale del livello ideologico, Poulantzas passa all'analisi dell'«ideologia politica borghese» e dei suoi rapporti con la realtà della lotta di classe. Egli afferma anzitutto che l'ideologia è divisa in varie regioni: la morale, il diritto, la religione, l'economia, la filosofia, l'estetica. Questa *diversità* delle regioni dell'ideologia è un dato essenziale per comprendere la *specificità* dell'ideologico in una formazione sociale. Lo stesso effetto di unità dell'ideologico, il quale *occulta* e rimuove le contraddizioni proprie di una formazione sociale, è possibile grazie al primato *di una* regione ideologica. «La regione dominante dell'ideologia è quella che assolve meglio, per varie ragioni, quest'opera di occultamento».¹⁰⁰ Ne viene che ogni formazione sociale ha avuto non solo la sua forma ideologica dominante, ma anche la stessa ideologia come *livello dominante* dell'intera struttura. L'economico ha un ruolo determinante perché può assegnare una funzione dominante a livelli strutturali diversi da sé, per es. il *livello giuridico*.¹⁰¹

⁹⁹ Ivi, p. 262.

¹⁰⁰ Ivi, p. 267.

¹⁰¹ «La determinazione in ultima istanza della struttura del tutto attraverso l'economico non significa che l'economico vi detenga sempre il ruolo dominante. Se l'unità della struttura a dominante implica che ogni modo di produzione possiede un livello o l'istanza dominante, l'economico non è di fatti determinante che nella misura in cui esso attribuisce a questa o quest'altra istanza il ruolo dominante, vale a dire nella misura in cui regola lo spostamento di dominanza dovuto al decentramento delle istanze» (Ivi, p. 18). Com'è noto, Poulantzas trae da Althusser questa distinzione tra il livello dominante e il livello determinante della struttura di un modo di produzione. Althusser ricorre a questa importante distinzione per spiegare, *contra* il riduzionismo economicista, il rapporto *mobile* di co-determinazione reciproca tra le contraddizioni economiche e i contesti storico, politici, ideologici e culturali in cui esse si attuano (le formazioni storico-sociali). «È l'economicismo a identificare in anticipo e per sempre la contraddizione-determinante-in-

Per Poulantzas (e in generale per la tradizione marxista), il diritto è il sapere con cui la classe borghese ha formalizzato le sue conquiste sociali e politiche. La liberazione delle terre, il contratto e l'obbligazione come tutele giuridiche dei rapporti di proprietà e di scambio, le libertà fondamentali, l'impersonalità e la razionalità della legge, i diritti dell'uomo, sono il risultato ideologico e materiale della lotta della borghesia contro l'organizzazione feudale della società.¹⁰² «L'ideologia giuridico-politica è la regione dominante dell'ideologia borghese, perché è la più idonea ad assolvere il ruolo particolare dell'ideologia nel MPC e in una formazione capitalistica».¹⁰³ L'ideologia, infatti, è il livello a partire dal quale si diffonde, in tutta la struttura, l'*effetto* peculiare della struttura capitalistica (già citato): l'*effetto di isolamento*. L'*apparente indipendenza* dei vari livelli della struttura del modo di produzione capitalistico è il risultato dell'azione pan-strutturale dell'ideologia giuridica.

Ebbene, l'effetto di isolamento dell'ideologia consiste «nel fatto che le strutture giuridiche e ideologiche, determinate in ultima istanza dalla struttura del processo di lavoro, instaurando al proprio livello gli agenti della produzione, distribuiti in classi sociali come soggetti giuridici e ideologici, hanno come effetto, sulla lotta economica di classe, di occultare agli agenti i loro rapporti come rapporti di classe».¹⁰⁴ L'ideologia

ultima istanza con il ruolo di contraddizione-dominante, ad attribuire per sempre a un dato aspetto (forze di produzione, economia, pratica) la parte principale e a un altro aspetto (rapporti di produzione, politica, ideologia, teoria) la parte secondaria; mentre la determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia si esercita appunto, nella storia reale, nelle permutazioni della funzione protagonista tra economia, politica, teoria, ecc.» (L. Althusser, *Per Marx*, a cura di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 189).

¹⁰² «[...] in primo luogo, il principio del soggetto giuridico (indichiamo con ciò i principi formali dell'uguaglianza e della libertà, il principio dell'autonomia della persona, ecc.) non è solo uno strumento di inganno e un prodotto della ipocrisia borghese, [...] ma è contemporaneamente un principio reale attivo, incarnazione della società borghese, quando essa nasce da quella feudal-patriarcale e la distrugge. In secondo luogo, la vittoria di questo principio non è solo e non è tanto un processo ideologico (che cioè si può riferire per intero alla storia delle idee) quanto un processo reale di giuridicizzazione dei rapporti umani, decorrenti dallo sviluppo di una economia mercantil-monetaria (e, nella storia europea, capitalistica) e portatori di profonde e complete trasformazioni» (E. B. Pashukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, a cura di E. Martellotti, De Donato, Bari, 1975, p. 54). Tuttavia, le teorie del diritto di Pashukanis e Poulantzas divergono sotto molteplici rispetti.

¹⁰³ PPCS, p. 270.

¹⁰⁴ Ivi, p. 159.

giuridica isola gli agenti della produzione in unità atomistiche concorrenziali e impedisce loro di costituire un'unità di classe. Essa separa gli individui non solo tra di loro, ma anche dalla *coscienza* della divisione in classi della società.

Tuttavia, oltre (e in conseguenza) all'effetto di isolamento, l'ideologia giuridica produce anche un effetto di unificazione e di uniformazione del corpo sociale, il quale consente allo Stato di porre sé stesso come lo stato di tutto il popolo-nazione, ossia come un'istanza *universale e indipendente* dagli interessi in lotta della società civile. L'effetto di isolamento, cioè, può *concentrare* la società proprio perché occulta la natura di classe dello Stato. Questo occultamento «assume un'importanza particolare nel rapporto fra la pratica-lotta-politica delle classi dominanti e lo Stato capitalistico, nella misura in cui questa pratica è specificata dal fatto di avere come obiettivo la *conservazione* di questo Stato e di mirare, attraverso di esso, al mantenimento dei rapporti sociali esistenti».¹⁰⁵ Da intendersi: l'effetto di isolamento/occultamento della natura di classe della società e dello stato capitalistici serve a fortificare l'unità di classe delle classi dominanti, giacché impedisce alla lotta economica di trasformarsi in lotta di classe politica (in cui è in gioco l'arrovesciamento del potere di Stato). L'effetto di isolamento è la cifra dell'ideologico, perché occulta le reali strutture dell'economico (sfruttamento mediante appropriazione di plusvalore) e la determinanza dell'economico sull'intero modo di produzione. Esso fa apparire la *separazione* tra la determinanza del livello economico e gli altri livelli della struttura. Attraverso l'ideologia, cioè, le varie componenti della struttura del modo di produzione capitalistico *sembrano* indipendenti dai rapporti economici di sfruttamento che caratterizzano il livello determinante.

Così, lo Stato capitalistico, a ben vedere, è *la realtà di un paradosso*: esso è non solo uno Stato-di-classe (uno Stato in cui si materializzano e organizzano il potere e i rapporti delle classi dominanti), ma anche uno Stato nazional-popolare, ossia un'entità «che non rappresenta il potere di una classe o di classi determinate, ma l'unità politica di agenti privati». La particolarizzazione originaria dello Stato, il suo essere Stato-di-classe, fa tutt'uno con la forza unificante prodotta dal livello ideologico, che contribuisce a rendere lo Stato «il fattore di coesione dell'unità di una struttura».¹⁰⁶ Infatti, *solo dopo* che l'ideologico ha occultato la distinzione in classi (producendo, ad esempio, la

¹⁰⁵ Ivi, p. 160.

¹⁰⁶ Ivi, p. 50.

distinzione tra privato e pubblico), lo Stato può unificare «il corpo popolare-nazionale». La legittimità dello Stato, la sua valenza *omnes et singulatim*, è un effetto collaterale della *capacità solvente* dell'Ideologico.

Si ritiene, in effetti, che lo Stato rappresenti l'interesse generale, la volontà generale e l'unità politica del popolo e della nazione. Abbiamo qui le caratteristiche della rappresentatività, dell'interesse generale, dell'opinione pubblica, del suffragio universale, delle libertà pubbliche, in breve, siamo in presenza dell'insieme normativo istituzionale della democrazia politica.¹⁰⁷

Per Poulantzas, questo problema dell'autonomia relativa dello Stato ha interessato anche alcune tradizioni politiche estranee alla teoria politica marxista, per es. il liberalismo e l'istituzionalismo. Per le dottrine liberali, lo Stato è un'entità estranea e neutrale rispetto ai rapporti economici. Esso è una garanzia esterna del libero gioco economico del mercato. Per le teorie istituzionaliste e corporativiste (il cui idealtipo, secondo Poulantzas, è *la dottrina hegeliana dello Stato*), lo Stato in tanto è autonomo, in quanto è un soggetto che media e concerta vari gruppi di interessi, corporazioni, sindacati, grandi imprese, all'interno di una totalità sociale coesa e omogenea. «Queste *parti totali* sono anch'esse suddivise tra i diversi insiemi o gruppi equilibrati nel sistema circolare: equilibrio circolare, quindi, che regola allo stesso tempo l'insieme sociale e tutti i suoi elementi particolari. L'equilibrio e la distribuzione del potere politico sono qui ricalcati sull'equilibrio calcolato nella sfera economica tra gli insiemi-gruppi che la compongono: questi insiemi si dividono il potere politico, e beninteso, la lotta di classe è qui assente».¹⁰⁸ Al posto della lotta di classe, le posizioni istituzionalistiche ammettono, semmai, alcuni antagonismi sociali governati da un «fattore centrale di dirigismo illuminato», ossia lo «Stato-forte».¹⁰⁹ Per inibire le tendenze antagonistiche dei gruppi di interesse della

¹⁰⁷ Ivi, p. 355. In questi ragionamenti, Poulantzas sembra mostrare *il rovescio* delle teorie contrattualistiche dello Stato.

¹⁰⁸ Ivi, p. 343.

¹⁰⁹ Secondo Poulantzas, l'istituzionalismo abbraccia esperienze teoriche in realtà estremamente eterogenee (la teoria dello Stato fascista in Gentile, la teoria dei sistemi di Talcott Parsons, ma anche l'istituzionalismo nazionalista dello Schmitt degli anni '30). Questo schematismo è forse uno dei limiti del metodo classificatorio di Poulantzas.

società, questo Stato predispone uno spazio unitario di riconoscimento pubblico, il quale inquadra le parti potenzialmente in lotta e ne controlla il potenziale dissolutivo.

A partire dalla prossima sezione, queste considerazioni di Poulantzas sullo Stato capitalistico verranno messe a frutto (anche criticamente) nella ricostruzione della filosofia hegeliana del governo degli uomini, di cui ora va chiarito, almeno dal nostro rispetto, il *carattere problematico*.

§ 3. Problema e problematizzazione critica

1. Prima di procedere allo studio dei testi hegeliani, occorre soffermarsi sui concetti di ‘problema’, ‘problematico’ e ‘problematizzazione’, con cui intendiamo trattare la nozione di ‘governo degli uomini’ in Hegel (cfr. *Premessa*). In questo paragrafo prenderemo rapidamente in esame le teorie del problema di Foucault, Deleuze e Rahel Jaeggi, le quali ci consentiranno di schiudere il nucleo *critico* della riflessione hegeliana sulle pratiche moderne di governo degli uomini.

Il metodo della problematizzazione è alla base delle indagini foucaultiane sul nesso potere-sapere (stando almeno a una considerazione retrospettiva dello stesso Foucault). Scrive Foucault nell’*Uso dei piaceri*, a proposito del programma di ricerca de *La storia della sessualità*:

Adesso mi sembra di vedere meglio in che modo, un po’ alla cieca e frammentariamente, avevo abordato l’impresa di una storia della verità: analizzare non i comportamenti né le idee, non le società né le loro “ideologie”, bensì le problematizzazioni attraverso le quali l’essere si dà come essere che può e deve essere pensato, e le pratiche a partire dalle quali queste problematizzazioni si formano. La dimensione archeologica dell’analisi permette di analizzare le forme stesse della problematizzazione; la sua dimensione genealogica, la loro formazione a partire dalle pratiche e dalle loro modificazioni.¹¹⁰

La problematizzazione si riferisce a un insieme di teorie e pratiche interne a una dimensione normativa, ossia a un campo storico di positività e negatività, di azioni e reazioni. La problematizzazione non è un metodo che si applica a oggetti definibili *una tantum*, a soluzioni teoriche neutrali, ma a tutti i nodi dell’essere (pensato e praticato) abitati da rapporti di forza, esposti alla decidibilità storica. La problematizzazione è il criterio di accesso alla *storia critica*: essa è una *lente epistemica* che intercetta la *genesì conflittuale* degli oggetti storici. Nel delineare una storia della verità («che è essa stessa potere»)¹¹¹, la problematizzazione tratta le teorie *come pratiche*, perché assegna alle teorie una capacità di *determinare* il reale. «È per questo che ho cercato di fare la storia non tanto del pensiero in generale, quanto di tutto ciò che contiene pensiero in una cultura,

¹¹⁰ M. Foucault, *Uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 12.

¹¹¹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 29.

di tutto ciò in cui *c'è del pensiero*. Perché c'è del pensiero nella filosofia, ma anche in un romanzo, nella giurisprudenza, nel diritto, persino in un sistema amministrativo, in una prigione». ¹¹² Così, la problematizzazione interroga i saperi «come condizioni di possibilità delle conoscenze, delle istituzioni e delle pratiche». Problematizzare significa individuare criticamente il rapporto sapere-potere che informa un dato oggetto storico e teorico.

Dal punto di vista metodologico, vorrei sottolineare questo tema. Come forse avrete notato, ho usato spesso in questo seminario la parola «problematizzazione», senza darvi una spiegazione del suo significato. Vi ho accennato che ciò che ho inteso analizzare in gran parte del mio lavoro non sono né i comportamenti dei popoli passati (ciò che appartiene al campo della storia sociale), né le idee come valori rappresentativi. Ciò che ho cercato di fare fin dall'inizio è stato di analizzare il processo di «problematizzazione», il che vuol dire: come e perché certe cose (comportamenti, fenomeni, processi) diventano un problema. Perché, per esempio, certe forme di comportamento erano considerate e classificate come «follia», mentre altre forme simili erano completamente ignorate in un determinato momento storico; lo stesso per la criminalità e la delinquenza, lo stesso per la problematizzazione della sessualità. Qualcuno ha interpretato questo tipo di analisi come una forma di «idealismo storico», ma io credo che si tratti di una cosa del tutto diversa. Quando dico che studio la «problematizzazione» della follia, del crimine, del sesso, questa non è una maniera per negare la realtà di simili fenomeni. Al contrario, ho cercato di mostrare che è precisamente un certo loro grado effettivo di realtà che è stato l'obiettivo della regolazione sociale in un momento dato. La questione che sollevo è questa: come e quando cose molto differenti tra loro furono messe insieme, definite, analizzate e trattate, per esempio, come «malattia mentale»? Quali sono gli elementi rilevanti al fine di una determinata «problematizzazione»? E anche se io volessi dire che ciò che viene definito come «schizofrenia» non corrisponde a niente di concreto, tutto ciò non avrebbe nulla a che vedere con l'idealismo. Io credo infatti che vi sia un rapporto tra la cosa che è problematizzata e il processo di problematizzazione. La problematizzazione è una «risposta» a una situazione concreta che è reale. ¹¹³

¹¹² M. Foucault, *Follia e discorso. Archivio Foucault I*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 116.

¹¹³ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma, 2005, p. 301. Cfr. R. Castel, «*Problematization*» as a Mode of Reading History, in Aa.Vv., *Foucault and the Writing of History*, a cura di J. Goldstein, Blackwell, Cambridge, 1994, pp. 236-52; C. Koopman, *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013; Id., *Problematization*, in *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. By L. Lawlor and J. Nale, Cambridge,

Tuttavia, se Foucault adotta il metodo della problematizzazione per elaborare una genealogia di alcune scienze storico-sociali (la psichiatria, il sapere giuridico, la scienza medica), in che modo la *problematizzazione* può riguardare un discorso situato a un livello di astrazione più elevato rispetto alle pratiche teoriche empiriche, ossia *una teoria filosofica* (nel nostro caso, la teoria hegeliana del governo)? A nostro avviso, per *problematizzare la dottrina hegeliana del governo*, bisognerà costituire un nesso tra la *sfera discorsiva* dell'astrazione filosofica (la filosofia hegeliana dello Stato) e la *sfera non-discorsiva* delle pratiche di governo vigenti nella moderna società capitalistica, al fine di individuare i dispositivi speculativi con cui Hegel, all'interno della sua dottrina del governo, *valuta* le «condotte della condotta degli uomini» dello Stato moderno. Non si tratta, cioè, di ridurre la teoria hegeliana del governo a un mero rispecchiamento ideologico della governamentalità capitalistica, né di *isolare* l'idea hegeliana di governo dalla realtà degli Stati all'epoca di Hegel: se la prima operazione sottrae al *fare filosofico* la sua autonoma consistenza, la seconda operazione presuppone che le idee filosofiche (in questo caso le idee *filosofico-politiche*, le quali, a rigore, non coincidono con le ideologie/rappresentazioni politiche) procedano *motu proprio*. Si tratta, piuttosto, di collocare la teoria hegeliana del governo *all'interno* della realtà, di considerare una data teoria filosofica come un *livello di attuazione* della realtà. Certo, una teoria filosofica del governo non ha lo stesso *coefficiente di effettualità* (*Wirklichkeit*) di una disposizione di un governo statale, di un'ordinanza di una certa istituzione o di una teoria giuridica, al modo che una teoria filosofica della psiche non ha la stessa *forza esecutiva* di una teoria psicopatologica e di una cura psichiatrica. Una teoria filosofica (per es. del governo) *partecipa* della realtà a misura che rappresenta (o dovrebbe rappresentare) il *momento critico-riflessivo dell'agire sociale*, non la sua semplice consacrazione.¹¹⁴

Cambridge University press, pp. 399-403; C. Bacchi, *The Turn to Problematization: Political Implications of Contrasting Interpretive and Poststructural Adaptations*, in «Open Journal of Political Science», 2015/1, pp. 1-11.

¹¹⁴ Sul rapporto della filosofia con l'attualità e sul ruolo critico-diagnostico del discorso filosofico, cfr. il manoscritto foucaultiano, recentemente pubblicato, *Le discours philosophique*, édition établie par O. Irrera e D. Lorenzin, Seuil, Paris, 2023, in particolare le pp. 13-29, 57-70. In questo corso si trovano i presupposti teoretici di ciò che, negli anni Ottanta, Foucault chiamerà «ontologia critica di noi stessi». «Di certo, non

Problematizzare una dottrina filosofica, pertanto, significa compiere una problematizzazione alla doppia potenza.

2. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze definisce le idee problematiche «un sistema di nessi ideali o di rapporti differenziali tra elementi generici».¹¹⁵ Se una certa proposizione determinante è una singola risposta risolutiva a un problema, quest'ultimo è il campo di risolubilità di una questione, l'insieme virtuale delle soluzioni possibili. «Non appena dimentichiamo il problema, non abbiamo più davanti a noi che una soluzione generale astratta. [...] Separate dal problema, le proposizioni ricadono allo stato di proposizioni particolari il cui valore è soltanto designante. [...]». «Ogni soluzione presuppone un problema, ossia la costituzione di un campo sistematico unitario che

bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ἔθος*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile» (43, p. 387). Per quanto concerne, invece, una prospettiva critico-problematizzante sulla storia dei concetti politici, Giuseppe Duso sostiene che la filosofia politica come storia dei concetti consente di porre in questione non solo i risultati della scienza politica moderna (nata con Hobbes), ma anche la funzione di copertura e occultamento esercitata da quest'ultima nei confronti di alcune questioni politiche *originarie* (per es. il problema della giustizia). «La coscienza critica, in cui riemerge ciò che è più specificamente filosofico, consiste nell'intendere come la ferrea costruzione in cui sono significanti i concetti moderni mostri alcune aporie fondamentali, alcune contraddizioni, che non permettono di acquietarsi nella soluzione che la scienza politica moderna offre» (G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 59).

¹¹⁵ Il riferimento critico principale di queste pagine deleuziane è il concetto kantiano di idea problematica. Per Kant, lo ricordiamo, i giudizi problematici «sono quelli in cui l'affermare, o il negare, si ammette come semplicemente possibile (arbitrario)» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 2013, p. 273). Un giudizio problematico non viene usato per asserire qualcosa di vero o di falso, per compiere una predicazione costitutiva. Il giudizio «il mondo esiste per cieco caso», per es., non ha la pretesa di enunciare un contenuto di verità, ma di *aprire una strada per la verità*. «La proposizione problematica è dunque quella che esprime solo una possibilità logica (che non è punto oggettiva), ossia una libera scelta di assumere tale proposizione come valida» (Ivi, p. 274). Un giudizio problematico è quella tipologia di giudizio modale che dà inizio a una serie, potenzialmente infinita, di atti di pensiero. L'assunzione arbitraria di tale giudizio è correlata alla *volontà di mettersi a pensare*. Il pensiero non può essere assertorio o apodittico senza essere, ancor prima, problematico.

orienti e sussuma le ricerche o le interrogazioni, in modo che le risposte a loro volta formino per l'appunto una serie di casi di soluzione».¹¹⁶

Ora, per Deleuze, le soluzioni possibili a un problema sono sempre *storiche* (il che non significa “già attuali” o previste dall’effettualità): sono punti singolari di una struttura *storico-ideale aperta alla creazione*. Infatti, nel capitolo “Sintesi ideale della differenza”, per rispondere alla domanda “ci sono Idee sociali in senso marxista?”, Deleuze esemplifica il concetto di idea problematica mediante una nota affermazione marxiana tratta dalla *Critica dell’economia politica* («l’umanità si pone [solo] quei problemi che può risolvere»). «L’idea sociale, commenta Deleuze, è l’elemento quantitativo, qualitativo e potenziale delle società. Essa esprime un sistema di nessi molteplici di ordine ideale, o di rapporti differenziali tra elementi differenziali. [...] Così l’economico non è mai propriamente dato, ma designa una virtualità differenziale da interpretare, sempre *ricoperta* dalle sue forme di attualizzazione. [...] In una parola, l’economico è la stessa dialettica sociale, cioè l’insieme dei problemi che si pongono a una data società, il campo sintetico e problematizzante di questa società [...] La celebre frase di *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, “l’umanità si propone unicamente i compiti che è in grado di risolvere”, non significa che i problemi siano solo parvenze, né che siano già risolti, ma viceversa che le condizioni economiche del problema determinano o generano il modo con cui esso trova le proprie soluzioni nel quadro delle reali relazioni di una società. [...] Più precisamente, la soluzione è sempre quella che una società merita, genera, in funzione del modo con cui ha saputo porre, nelle sue reali relazioni, i problemi che si pongono in essa e ad essa nei rapporti differenziali che incarna».¹¹⁷ Un campo problematico, per es. le contraddizioni economiche, non cessa di rifluire nelle soluzioni (ideologiche, politiche, morali, etc.) prodotte da una società.

Per Rahel Jaeggi, le «istanze di risoluzioni di problemi» sono le stesse forme di vita sociali. «Il punto di partenza per la valutazione e la critica delle forme di vita [...] è quindi il loro farsi problematiche, le eventuali crisi in cui possono incorrere. E anche i problemi qui in discussione sono concepiti praticamente in questo senso, ovvero come qualcosa che, sorgendo da determinate pratiche sociali e forme di vita, si presentano agli esseri

¹¹⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 264.

¹¹⁷ Ivi, pp. 301-302.

umani che agiscono all'interno di queste».¹¹⁸ Per 'problema' non bisogna intendere una generica difficoltà, una complicazione pragmatica, bensì un momento di crisi che spinge alla ricerca di una soluzione *nuova* rispetto alle risorse normative pre-esistenti. «Ovunque si presenta un problema, qualcosa non funziona come dovrebbe. Vi è una pressione del problema, ovvero la pressione a superare la discrepanza risultante».¹¹⁹ Riprendendo la logica della ricerca di Dewey, Jaeggi afferma che i problemi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo: il problema è storicamente situato, nasce dal conflitto tra elementi reali e le capacità pratico-risolutive di una società, ma, al tempo stesso, «esso dipende da *come* la situazione viene vista e interpretata». «Un problema è dato in quanto una situazione presenta segni di crisi, è prodotto in quanto dev'essere in primo luogo *estratto* da questo materiale inizialmente indeterminato».¹²⁰ Dal momento che il problema può presentarsi in modo opaco, la *comprensione teorica* ha un ruolo decisivo, poiché essa ha il compito di intercettare la portata del problema e i suoi tratti distintivi.

Ora, secondo Jaeggi, la filosofia politica di Hegel si può intendere come una teoria dialettico-problematica dell'agire sociale. «Se si volesse condensare la caratteristica principale della concezione di Hegel in una formula succinta, questa sarebbe che in Hegel i problemi assumono la forma di contraddizioni. Essi non sorgono in maniera contingente in una situazione storica e sociale data oppure come intralci esterni, ma piuttosto come realizzazione o concretizzazione di tensioni già esistenti nella situazione stessa».¹²¹ Le situazioni storiche, ossia gli assetti sociali e politici, si costituiscono come contraddizioni tra termini correlati e opposti. L'inconciliabilità di queste contraddizioni produce il passaggio a un'altra 'costellazione storica'. La morte di Socrate, per es., può portare alla morte dell'eticità greca, perché è la stessa eticità greca ad aver già sviluppato il principio del suo tramonto. «I problemi in forma di contraddizioni (dialettiche) sono perciò problemi con una base sistematica in una data formazione sociale, sono creati da questa formazione stessa e *non possono essere risolti al suo interno*. Le diagnosi di crisi di Hegel descrivono dunque *la disfatta di certe formazioni dell'eticità* "fatte in casa"».¹²²

¹¹⁸ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, a cura di G. Fazio, Mimesis, Milano, 2021, p. 197.

¹¹⁹ Ivi, p. 206.

¹²⁰ Ivi, p. 210.

¹²¹ Ivi, p. 344.

¹²² Ivi, p. 361.

Per illustrare questa teoria dialettica del problema, Jaeggi cenna al modo in cui Hegel tratta il *tema della povertà* (su cui ritorneremo nell'ultima sezione della nostra ricerca):

La società borghese, in quanto contesto economico e sociale comprensivo, priva gli individui dei mezzi di sussistenza. [...] Da questa circostanza sorge una domanda normativa con cui si confronta la società borghese. La domanda è di farsi carico della sussistenza dell'individuo. A ogni modo, questa non è una domanda esterna, ma il risultato di ciò che la società borghese è in base al suo modo di funzionamento storicamente sviluppato, "secondo il suo concetto". [...] Quindi, quello della povertà è un problema normativo (la povertà non dovrebbe esistere secondo l'idea di sé della società borghese), ma è anche un problema funzionale (una società segnata da queste tendenze alla disintegrazione è in pericolo di crollare e fallire come società).¹²³

Così, quando sosteniamo che Hegel sviluppa una *teoria problematica del governo*, intendiamo che Hegel affronta il *problema* del governo degli uomini nella modernità capitalistica (il legame speculativo tra individuo e universale/Stato) non mediante un'ipotesi normativa *forte* o trascendente,¹²⁴ ossia confrontando la società capitalistica a

¹²³ Ivi, p. 235.

¹²⁴ Secondo Honneth, il metodo storico-problematico della filosofia politica hegeliana si può ascrivere a un tipo di normatività peculiare, irriducibile a quella di stampo kantiano: la 'ricostruzione normativa'. «Nella sua *Filosofia del diritto* Hegel non permetteva affatto che venisse stabilito dal di fuori come doveva essere fatta la realtà sociale il cui giusto ordinamento egli cercava di determinare; come Marx, che da questo punto di vista fu un suo fedele allievo, non era per nulla disposto a lasciare alle sole scienze sociali empiriche (scienze politiche, economia politica) i compiti dell'analisi della società. [...] Per risparmiarmi la riproposizione di complicate discussioni, con riferimento a questa strategia notoriamente misconosciuta utilizzerò sempre l'espressione 'ricostruzione normativa'. Essa designa una procedura che cerca di riformulare gli intenti normativi di una teoria della giustizia in termini di teoria della società, assumendo direttamente, come filo conduttore dell'elaborazione e della selezione del materiale empirico, i valori giustificati in modo immanente: le istituzioni e le pratiche esistenti vengono analizzate e rappresentate, nelle loro prestazioni normative, secondo la loro rilevanza per la concretizzazione e la realizzazione dei valori socialmente legittimati. Nel contesto di questa procedura, ricostruzione significa dunque che, dalla massa delle routine e delle istituzioni sociali, vengono scelte e rappresentate solo quelle che possono essere considerate come irrinunciabili per la riproduzione sociale; e poiché i fini della riproduzione vengono

un modello ideale e sovra-storico di società, bensì rivolgendosi a soluzioni reali o possibili *già inscritte* nella razionalità storica moderna (lo Stato, la polizia, le corporazioni), nei principi socio-normativi (storicamente situati e non trascendenti) di questa società, i quali sono caratterizzati da *crisi e disfunzionalità immanenti* e non casuali.

stabiliti essenzialmente in base ai valori accettati, il significato della ricostruzione normativa consisterà nell'ordinare le *routine* e le istituzioni secondo l'importanza del loro specifico contributo alla stabilizzazione e all'applicazione di quei valori» (A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'etica democratica*, Codice edizioni, Torino, 2015, p. 289). Tuttavia, come chiarisce la stessa Jaeggi, se la 'ricostruzione normativa' di Honneth ha una valenza *rigenerativa*, in quanto intende superare le *patologie* che nascono dalla *cattiva applicazione* di una norma sociale in sé positiva e valida, per Jaeggi la critica immanente (la teoria dialettica dei problemi) persegue un fine *trasformativo*: «il suo scopo non è tanto quello di ristabilire un ordine esistente o di ripristinare norme e ideali validi quanto di trasformarli. In questo modo non ristabilisce una precedente armonia tra norma e realtà che si era persa, ma cerca invece di trasformare una situazione contraddittoria e lacerata da una crisi in qualcosa di nuovo» (R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 269). Per una critica della sostituzione honnethiana della coppia dialettica opposizione/contraddizione con quella (di matrice fisiologista) normale/patologico, cfr. R. Finelli, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*, in «Consecutio rerum», 2018/4, pp. 15-41.

Sezione II. Governo e eticità relativa

Nella sezione seguente, analizzeremo la concettualizzazione hegeliana di alcuni *problemi* del governo degli uomini in una serie di testi (pubblicati e non) redatti tra il tardo periodo francofortese e il soggiorno di Hegel a Norimberga in qualità di rettore ginnasiale.

Nel § 4, ragioneremo sulla proposta governamentale avanzata da Hegel nella così detta *Verfassung Deutschlands*. Secondo Hegel, il futuro Stato tedesco (che sorgerà dopo la dissoluzione del Sacro Romano Impero) saprà governare efficacemente, e conquistare la fiducia dei cittadini, solo se lascerà autonomia e libertà ai corpi collegiali e alla loro capacità di auto-istituirsi e auto-organizzarsi “dal basso”. Così, se da una parte Hegel riconosce la necessità di modernizzare il diritto pubblico, gli apparati amministrativi, finanziari e bellici della Germania, al fine di adeguarli ai livelli di razionalizzazione e organizzazione degli altri Stati europei (per es. la Francia), dall’altra egli ritiene che l’eventuale ricostituzione dello Stato tedesco non dovrà seguire il modello governamentale iper-centralizzato dello Stato-macchina, di cui analizzeremo, nel § 5, i presupposti teorici (che Hegel rinviene nel pensiero di Fichte).

Nei §§ successivi, dedicati rispettivamente al *Naturrechtsaufsatz* (§ 6) e al *System der Sittlichkeit* (§ 7 e l’*excursus*), ci soffermeremo in particolare sulla struttura speculativa e le implicazioni governamentali del concetto di *eticità relativa*, mediante il quale Hegel pensa il rapporto conflittuale dello Stato con la sfera dei bisogni naturali (ed economici) degli individui che governa.

Nei §§ 8-9, dopo aver ricostruito i tratti essenziali della dottrina della *Regierung* presente nel secondo corso di *Realphilosophie* jenese, nella *Fenomenologia* e nella *Propedeutica filosofica*, prenderemo in esame un altro problema della governamentalità moderna, che Hegel inizia a tematizzare nei testi in questione: il governo non coercitivo della moralità e della *Gesinnung*. Infine, nelle pagine conclusive del § 9, analizzeremo il problema governamentale della *Bildung* di Stato negli scritti sulla scuola.

§ 4. Governo della libertà e consuetudine storica

La *Costituzione della Germania* è il primo scritto hegeliano consacrato interamente al problema dello Stato.¹²⁵ In questi abbozzi, Hegel ragiona sul modo in cui governare uno Stato che non è ancora pervenuto alla sua unità, vale a dire il Sacro Romano Impero dopo il Trattato di Campoformio (1797), la pace di Lunéville del 1801 tra Austria e Francia e la soppressione di centododici piccoli stati tedeschi a opera della Deputazione imperiale del 1803. L'oggetto della nostra indagine, in questa sede, non saranno le proposte concrete avanzate da Hegel per la ri-costituzione della Germania, bensì la riflessione di Hegel su *un* problema governamentale della *forma*-Stato moderno, il quale ritorna costantemente negli scritti hegeliani di argomento filosofico-politico: il governo della libertà del particolare.

Nelle prime pagine del testo, Hegel fotografa lo stato frammentario dell'Impero germanico alla fine del XVIII sec:¹²⁶

¹²⁵ Nell'abbozzo sulle vicende interne del Württemberg, ossia il primo scritto propriamente politico di Hegel, il tema dello Stato è solamente scorciato. Qui Hegel sostiene che, nel momento in cui le istituzioni tradizionali di uno Stato smarriscono ogni legame con le intime convinzioni di un popolo, la riforma politica è inevitabile per evitare la violenza rivoluzionaria. Hegel, cioè, distingue tra la rottura rivoluzionaria, che la *saggezza dei governi* deve saper aggirare, e la necessità storica dei *contenuti* sociali e politici delle rivoluzioni, i quali vanno accolti mediante l'arte della riforma. Il fenomeno della rivoluzione deve essere intercettato non per negare la sua urgenza e legittimità, ma proprio per trasformarne le sedimentazioni contenutistiche in altrettante istanze formali. L'attenzione filosofico-storica di Hegel, infatti, si rivolge anzitutto all'assetto del mondo post-rivoluzionario, ossia al modo in cui *si esce dalla rivoluzione* (l'*Aufhebung* della rivoluzione). «Come son ciechi coloro i quali si lasciano indurre a credere che istituzioni, ordinamenti politici, leggi che non corrispondono più ai costumi, ai bisogni, all'opinione degli uomini, dai quali lo spirito è fuggito, possano continuare a sussistere, e che forme le quali lasciano indifferente la parte intellettuale e quella sensibile dell'uomo siano tanto forti da costituire ancora il vincolo che tiene un popolo. [...] È contro sia la più elementare prudenza che l'onore aspettare, incuranti e ciechi malgrado si abbia il sentimento di un movimento tellurico, che crolli l'edificio vecchio, diroccato, dalle fondamenta già minate. [...] *Se deve aversi un cambiamento, qualche cosa deve pur essere cambiata*» (VW, p. 104; pp. 322-323, corsivi nostri). Come vedremo, queste considerazioni ritorneranno in tutti i luoghi testuali in cui Hegel si pronuncia sul problema della rivoluzione.

¹²⁶ Cfr. H. Maier, *Lo scritto sull'ordinamento costituzionale dell'impero germanico*, in C. Cesa (ed.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storia e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 105-125. Sulla ricezione

L'Impero, scrive Hegel, è venuto ad essere un edificio statale le singole parti del quale, ogni casa principesca, ogni ordine, ogni città, ogni corporazione, tutto ciò, insomma, che possiede diritti, li ha acquisiti per propria forza, e non ha avuto assegnato nulla dall'universale, dallo stato come Intero: mentre nelle costituzioni ogni potere politico e ogni diritto del singolo è conferito dall'universale, in Germania il singolo membro deve soltanto a sé stesso il potere statale di cui gode. I principii del sistema del diritto pubblico tedesco non sono quindi massime derivate da concetti fondati sulla ragione, che è una sola, ma, per quanto ciò è possibile, astrazioni da situazioni di fatto; il possesso, infatti, è venuto prima della legge – non è lui ad esser derivato dalla legge, ma quello stesso che è stato acquistato è stato considerato diritto legittimo. Se ci si rifà al suo originario fondamento giuridico, il diritto pubblico tedesco è quindi, propriamente parlando, un diritto privato, e i diritti politici sono un possesso garantito dalla legge, una proprietà.¹²⁷

Nell'Impero germanico vige ancora il rapporto tra diritti economici e diritti politici tipico dell'organizzazione feudale della società. Dal possesso di una terra, avvenuto senza la mediazione statale, deriva il possesso di un diritto politico. Non è lo Stato che cede al privato porzioni di terra, ma è il singolo che si assegna delle *cose* esterne al controllo del potere statale. Nell'Impero germanico, pertanto, non può valere la forma giuspubblicistica universale moderna, la quale deduce concessioni e obblighi da una legge generale stabilita da un potere sovrano. Nell'impero germanico è la consuetudine, «le astrazioni da situazioni di fatto», a costituire *la legge vigente* . La legge dell'Impero non è prodotta dall'alto mediante il sistema della rappresentanza (o in guisa collegiale), ma è il risultato di una formalizzazione giuridica di istituti pre-esistenti che si vogliono mantenere liberi dal potere statale. Nell'Impero, infatti, ogni parte vuole co-esistere insieme alle altre, perché «i suoi diritti di isolarsi dall'intero sono sacri e inviolabili». In

hegeliana dello *Allgemeine Landrecht* federiciano, cfr. R. Hoçevan, *Hegel und das allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten von 1794*, «Der Staat», 11, 1972, pp. 189-208. Sulla storia costituzionale e politica della Germania tra '700 e '800, cfr. F.-L. Knemeyer, *Regierungs- und Verwaltungsreformen in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Grote, 1970.

¹²⁷ CG, pp. 7-8; p. 7.

Germania l'universale si dà *solo come ideale*, non come *forza reale* che unifica i «diritti sussistenti»: «la Germania non è più uno Stato».¹²⁸

Questa resistenza delle parti dell'Impero germanico alla costituzione di un Intero è una prerogativa del «carattere tedesco».

Questa forma del diritto pubblico tedesco ha le sue radici più profonde in ciò per cui i tedeschi sono diventati più famosi, cioè nel loro istinto di libertà. È questo istinto ad aver fatto sì che i tedeschi non siano diventati un popolo che si sottomette ad un potere statale accettato da tutti, anche quando tutti gli altri popoli europei si sono sottomessi al dominio di un tale Stato. [...] I principii del diritto pubblico tedesco non si possono quindi ricavare dal concetto generale di stato, o dal concetto di un determinato ordinamento politico – e il diritto costituzionale tedesco non è una scienza che riposi su principii, ma un registro dei più svariati diritti pubblici acquisiti secondo i modi del diritto privato.¹²⁹

Dopo queste considerazioni critiche sul diritto pubblico tedesco, in cui ogni parte sottrae una quota di potere e di giurisdizione a un Intero inesistente, puramente ideale (a misura che la sua realtà etica si è esaurita), Hegel espone la *sua* idea di Stato. «Una moltitudine di uomini può darsi il nome di Stato soltanto se è unita per la comune difesa di tutto ciò che è di sua proprietà».¹³⁰ Uno Stato deve avere *anzitutto* un esercito unitario con cui poter difendere un dato territorio. «Onde una moltitudine formi uno Stato si esige che essa costituisca un comune apparato militare e un potere statale. [...] Gli aspetti particolari, o il tipo dell'ordinamento, è un che di irrilevante rispetto al fatto che una moltitudine costituisca un potere».¹³¹ Una *teoria* dello Stato, cioè, non può pretendere di dedurre da un «dover-essere» dello Stato tutti i particolari formali e sostanziali di un assetto statale. In un'indagine di tal fatta, secondo Hegel, bisogna sempre mantenere distinto ciò che è necessario da ciò «che appartiene alla sfera del meglio, con tutte le sue variazioni, e per la realtà in quella del caso o dell'arbitrio». Se la sfera del necessario

¹²⁸ «Lo Stato esige un centro universale, un monarca e corpi rappresentativi, in cui trovino un principio unitario i diversi poteri, la politica estera, le forze armate, i mezzi finanziari richiesti per tutto ciò: un centro che, per esercitare la direzione, abbia anche la potenza necessaria per far rispettare sé stesso e le sue decisioni, e per mantenere dipendenti da sé le singole parti» (Ivi, p. 13; p. 19).

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ Ivi, pp. 166-167; p. 22.

¹³¹ Ivi, p. 167; p. 23.

concerne i principi primi dello Stato, vale a dire ciò che rende una moltitudine di individui *uno* Stato, la «sfera del meglio» è l'insieme di elementi di una specifica situazione statuale, la quale, per essere governata al meglio, non può trarre le sue regole e i suoi progetti di governo da principii necessari e astratti, ma solo dalle sue *determinazioni particolari*. Il criterio del meglio per il governo di uno Stato, pertanto, va ricavato dall'assetto *singolare* di un plesso statuale, dalle sue consuetudini e dalla sua storia, o come dirà Hegel nello scritto sul diritto naturale (riferendosi a Montesquieu), dallo spirito delle leggi, ossia il carattere *visibile* dell'organizzazione spontanea di un popolo.

Queste indicazioni hegeliane non si limitano a definire il *metodo* di una teoria dello Stato. Esse hanno un significato immediatamente politico. A nostro avviso, la distinzione tra «ciò che è necessario» e «ciò che è meglio» serve a introdurre una teoria del governo latamente *anti-statocentrica* (che potrebbe ben attagliarsi alla situazione tedesca), poiché il problema di Hegel è pensare un modello statuale che tenga conto degli elementi tipici dello spirito tedesco, su tutti la libertà dei singoli.

Questa distinzione ha una rilevanza assai notevole per la tranquillità degli stati, la sicurezza dei governi e la libertà dei popoli. Perché se l'universale potere statale esige dal singolo solo ciò che per esso è necessario, e modella le sue istituzioni al solo fine che ciò che gli è necessario gli sia detto, esso è in grado, per il resto, di garantire la libertà vivente e la propria volontà dei cittadini, e di lasciare a quest'ultima, inoltre, un vasto campo di azione. Inoltre, il potere statale, concentrato nel governo, il suo centro necessario, non sarà guardato con odio dai singoli, che sono alla periferia, per ciò che esso necessariamente esige, e di cui ciascuno può rendersi conto che è indispensabile all'Intero.¹³²

I cittadini possono *sentirsi* parti di uno Stato solo se quest'ultimo lascia loro degli ampi margini di azione. Lo Stato produce il proprio consenso *facendo giocare* le libertà dei cittadini; esso si potenzia *in grazia* delle libertà dei singoli. Al contrario, uno Stato *uniforme*, ossia uno Stato che rimuove spazi di manovra alle cerchie particolari, è destinato a rompere i suoi legami fiduciari con gli uomini che governa.

Così, per conservare il suo carattere universale, lo Stato deve mantenere le particolarità auto-differenziate *al suo interno*. Lo spazio di libertà che lo Stato lascia agli individui è la garanzia della sua continuità nel tempo: non appena questo spazio viene

¹³² Ivi, p. 168; p. 24.

riassorbito dallo Stato, il *tempo della necessità* dello Stato ha le ore contate. Lo Stato dura nel tempo, riproduce la sua forza, a patto che le particolarità rimangano nella propria dimensione periferica.

È ovvio che il supremo potere statale debba esercitare l'alta vigilanza sopra i lati dell'equilibrio interno di un popolo e sulle forme organizzative di esso, stabilite dal caso o da un antico arbitrio, onde queste non ostacolino l'attività essenziale dello Stato; è ovvio che il potere statale debba anzitutto garantire la propria sicurezza, e che in vista di questo fine, non sia tenuto a rispettare i sistemi subordinati di diritti e di privilegi. Ma è un gran vantaggio dei vecchi stati d'Europa il fatto che il potere statale, assicurato il necessario ai suoi bisogni ed al suo movimento, lasci libero campo alla diretta attività dei cittadini nei particolari della giustizia, dell'amministrazione ecc., per ciò che riguarda sia la nomina degli impiegati qui necessari, che la cura degli affari correnti e l'applicazione delle leggi e del diritto consuetudinario.¹³³

La sicurezza dello Stato è legata al rispetto «dei sistemi subordinati di diritti». La vitalità dello Stato, cioè, dipende dagli *istituti consuetudinari* di cui è composto, vale a dire dalla capacità dei cittadini di auto-istituirsi e auto-organizzarsi.¹³⁴ Una volta stabilito un luogo decisionale (in cui lo Stato *concentra* il suo potere governamentale),

un potere statale può senza timore e gelosia, affidare ai sistemi e ai corpi subordinati, nell'ambito delle leggi, di regolare e di mantenere una gran parte dei rapporti generantisi nella società: e ogni corpo sociale, ogni città, villaggio, comune può godere della libertà di fare e di eseguire direttamente ciò che ricade nel suo ambito.¹³⁵

Questo brano anticipa una questione che affronteremo nella nostra analisi dei *Lineamenti*: il compito del sovrano è subordinato a quello del governo. La sovranità pertiene al «necessario di uno Stato», ma essa sola non basta a stabilirne l'esistenza. Il sovrano è qualcosa che va fissato, una puntualità in cui culmina l'attività politica dello Stato, ma la buona salute di uno Stato dipende *anzitutto* dalla capacità di governare

¹³³ CG, pp. 173-174; p. 29.

¹³⁴ Così, non possiamo concordare col parere di Cesa secondo cui «lo Stato, quale comprare nella *Costituzione*, non ha come fine la felicità dei cittadini o il buon governo di essi» (CG, p. XXVIII).

¹³⁵ CG, p. 174; pp. 29-30.

l'autonomia delle cerchie particolari. Il vero problema teorico-politico di Hegel, cioè, non è la forma della sovranità di uno Stato, ma la sua *modalità di governo*. Nel testo appena citato, infatti, Hegel ammette che il tipo di sovranità è un dato *indifferente* al concetto necessario di uno Stato. La questione della sovranità assume rilevanza solo entro la *dinamica di governo*, solo nel rapporto dello Stato con le sfere che si «sono create comunitariamente per proprio istinto». Non è un caso che Hegel, per riferirsi al centro del potere statale (ciò che mantiene la *necessità dello Stato*), ricorra non al concetto di 'potere sovrano', ma al concetto di 'governo'. «Non è questo il luogo di soffermarsi diffusamente sul fatto che il centro, cioè il potere statale, *il governo*, debba lasciare alla libertà ciò che non gli è necessario per la sua destinazione».¹³⁶ E in qualche pagina precedente leggiamo: «Inoltre, il potere statale ha *nel governo* il suo centro necessario».¹³⁷

Così, il legame tra il potere governativo e gli istituti comunitari autonomi deve basarsi sulla fiducia, non sull'ingerenza. Quest'ultima, infatti, è la cifra di un modello governamentale che Hegel rifiuta già nei suoi scritti giovanili: lo *Stato-macchina*.¹³⁸ «La gerarchia ispirata alla macchina, altamente competente e votata a nobili fini, non dimostra nessuna fiducia ai cittadini da lei amministrati, e non se ne può quindi attendere alcuna; – non è sicura dell'esito se non di quelle attività che essa stessa abbia ordinato ed eseguito; [...] essa non può contare quindi su alcun operare vivente, su nessun appoggio che muova dal senso di dignità del suddito».¹³⁹

¹³⁶ Ivi, p. 175; p. 31.

¹³⁷ Ivi, p. 167; p. 24.

¹³⁸ Uno dei presupposti teoretici di questo discorso sullo Stato-macchina è la critica di Hegel alla positività della religione ebraica e cristiana, vale a dire il grande tema del periodo bernese e francofortese. Sul ruolo politico della religione nelle *Frühe Schriften* hegeliane, ci permettiamo di rinviare a A. Destasio, *Ideologia, religione e politica in Hegel*, di prossima uscita su «La Cultura».

¹³⁹ Ivi, p. 175; p. 33. Per una storia della critica al concetto di Stato-macchina nella filosofia europea tra '700 e '800, cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e associati, Milano, 1997, pp. 161-183. Nelle pagine in questione, Losurdo mostra come la polemica contro lo Stato-macchina fosse un tratto peculiare delle posizioni anti-giacobine e reazionarie, le quali si opponevano alla formazione dello Stato moderno e rifiutavano l'agire politico *tout court*. Tuttavia, in Hegel la critica allo Stato-macchina non giunge mai fino all'ipotesi anti-statalistica. Hegel polemizza contro lo Stato-macchina come *modello di governo* degli uomini, non come plesso amministrativo razionalizzato (di cui Hegel, come si evince dai passi citati, riconosce la necessità). Il limite dello Stato-macchina, cioè, è la sua *inefficacia governamentale*, non la sua esistenza.

C'è una infinita differenza tra un potere statale organizzato in modo da avere nelle mani tutto ciò su cui può contare, non avendo però, di conseguenza, null'altro su cui far conto, e quello che, oltre a ciò che è nelle sue mani, può contare anche sulla libera adesione, l'orgoglio e lo spontaneo impegno del popolo, uno spirito onnipotente ed invincibile che quella gerarchia ha proscritto, e che può aver vita soltanto dove il supremo potere statale lascia tutto ciò che è possibile alla autonoma gestione dei cittadini. Ammesso che quel tono pedantesco di governo possa durare, soltanto il futuro ci potrà informare sulla vita noiosa ed arida che potrà generarsi in uno stato moderno di questo genere, nel quale tutto è regolato dall'alto e nulla che abbia una rilevanza pubblica è affidato, per l'amministrazione e l'esecuzione, alle parti del popolo che vi sono direttamente interessate.¹⁴⁰

¹⁴⁰ CG, p. 177; p. 34.

§ 5. L'inefficacia dello Stato-macchina

Nella *Differenzschrift*, Hegel approfondisce la sua critica al modello governamentale dello Stato-macchina. Il contesto di questa polemica è l'analisi della filosofia pratica e dello "Stato dell'intelletto" fichtiani. Come vedremo a breve, il carattere intellettualistico e poliziesco dello Stato in Fichte deriva dall'opposizione tra natura e libertà, la quale sta alla base dei «due sistemi fichtiani della comunità degli uomini» (il sistema del diritto statuale e il sistema dei doveri etici).¹⁴¹

Nelle pagine precedenti del saggio dedicate alla filosofia teoretica fichtiana, Hegel aveva sostenuto che «l'idealismo di Fichte» *non* è un sistema della libertà. Per spiegare la produzione conscia e libera del mondo oggettivo (non-Io) da parte dell'io Assoluto, Fichte postula una libera attività auto-limitante dell'Io, mediante la quale l'Io *ricosce* la realtà degli oggetti mondani sottraendo parti alla propria infinita libertà originaria. «Limitare qualche cosa significa eliminarne, con la negazione, non tutta la realtà ma soltanto una parte. Di conseguenza, oltre ai concetti di realtà e negazione, nel concetto di limite si trova quello di divisibilità. Questo concetto è l'X cercato e tramite l'azione Y tanto l'io quanto il non io sono dunque posti in tutto e per tutto come divisibili». ¹⁴² «Gli

¹⁴¹ Cfr. E. Kiss, *Zur Fichte Darstellungs in Hegels Differenzschrift*, «Fichte Studien», 1997, pp. 247-256; Id., *Philosoph gegen die Herrschaft der Reflexion. Über die Fichte-Kritik des jungen Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 2017/1, pp. 462-466; M. Ivaldo, *Il giudizio su Fichte nella Differenzschrift e il punto di vista trascendentale*, in *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e associati, Milano, 2004, pp. 79-89. Di seguito non potremo valutare la pertinenza delle critiche di Hegel a Fichte, il quale, nel periodo in cui Hegel mette mano la *Differenzschrift*, aveva già apportato cospicue modifiche alla sua dottrina della scienza (su questo problema rimandiamo a G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova, 1995, pp. 11-70; H. Girndt, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bouvier, Bonn, 1965; L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Freiburg-München, 1970). Per es., già nella dottrina della scienza *Nova Methodo* del 1798, Fichte rinuncia a un tratto strutturale della *Grundlage* del 1794/1795, vale a dire la distinzione tra la parte teoretica e la parte pratica, che Hegel, influenzato dal *System* schellingiano (in cui questa distinzione è ancora operante), prende ancora a riferimento per le proprie argomentazioni.

¹⁴² J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2017, p. 177.

oggetti, commenta Hegel, sono posti soltanto per spiegare tale limitazione».¹⁴³ Ma, in questo modo, secondo Hegel, Fichte non elimina l'opposizione tra soggetto e infinito di cui era affetta la coscienza empirica, bensì la trasferisce all'interno dell'«intelligenza stessa», l'attività riflettente assoluta. Lo iato soggetto e oggetto dell'io empirico diviene, nell'ambito dell'io Assoluto, l'opposizione tra i primi due principi della *Dottrina della scienza*, il porre e l'opporre. «Così, l'intelligenza si trova subito racchiusa in un limitare incomprendibile; limitarsi è la sua legge assolutamente incomprendibile».¹⁴⁴ Fichte non rispetta le premesse della sua impresa speculativa, perché, in luogo di produrre l'intero sistema dell'ideale e del reale dalla libera auto-posizione dell'Io, egli non fa che dedurre una libertà condizionata di un io limitato da ogni parte. Così, tra il principio assoluto del sistema, l'Io assoluto, e la sua manifestazione, vi è una contraddizione: «il sistema, che procede dal porre sé stesso, conduce l'intelligenza alla sua condizione condizionata in un'infinitudine di finitezze, senza restaurarle in esse, a partire da esse».¹⁴⁵

Questa opposizione inconciliabile tra Io e mondo della ragion teoretica si muta nell'opposizione tra libertà e natura nella ragion pratica. Fichte rimanda la soluzione della contraddizione tra Io assoluto e non-Io alla sfera dell'agire, ma, in vero, neanche in questa sfera l'identità assoluta tra libertà e natura viene guadagnata *immediatamente*. Essa diviene un dover-essere, un compito infinito della ragione, un'idea regolativa, poiché la natura non è il momento oggettivo in cui *si dirime* l'assoluto, ma un'alterità infinitamente condizionata che la libertà pratica dell'Io deve eternamente dominare, limitare. Così, sia nella parte teoretica, che in quella pratica, Fichte non riesce a valicare il circolo della riflessione, la rigida separazione tra ideale e reale. In entrambe le partizioni del sistema, egli attribuisce in guisa *presuntiva* una preminenza al principio ideale, il quale non può pervenire mai alla sua unità col principio reale entro l'in-differenza dell'assoluto. «Il riflettente è superiore al riflesso; l'impulso del riflettente, del soggetto della coscienza, si chiama impulso superiore; l'impulso inferiore, la natura, deve esser posto sotto la signoria del superiore, della riflessione. Questa relazione di soggezione di una manifestazione dell'io rispetto ad un'altra deve essere la sintesi suprema».¹⁴⁶ La natura, in Fichte, non è

¹⁴³ *DF*, p. 44; p. 53.

¹⁴⁴ *Ibidem*

¹⁴⁵ *Ibidem*

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 49-50; pp. 59-60.

il momento soggetto-oggetto oggettivo dell'assoluto (come in Schelling), l'ambito dinamico della realtà da cui sorgono la coscienza e la libertà dello spirito, ma soltanto una materia *esterna* all'attività tetica della coscienza. Per Hegel, al contrario, «la natura è una idealità immanente così come l'intelligenza è una realtà immanente». Le due partizioni dell'assoluto, le quali sono oggetto di scienze specifiche (la scienza della natura e la scienza dell'intelletto), hanno reciprocamente le determinazioni dell'altra: il reale (il sistema della natura) ha l'ideale come fine interno del proprio divenire; l'ideale (il sistema trascendentale) possiede il reale come un che di tolto, in quanto fa astrazione della naturalità dell'oggetto. Per raggiungere il punto d'indifferenza dell'assoluto, pertanto, ogni scienza deve considerare il principio della scienza a essa opposta come un *suo* aspetto accidentale: nella scienza della natura, la coscienza, il soggetto, è un *semplice* elemento tra gli altri; nella filosofia trascendentale, la natura materiale degli oggetti è un accidente della sostanza pensante.

Il rapporto tra libertà e necessità va pensato nella stessa maniera. Se in Fichte la libertà è la determinazione formale del polo dell'Io, il quale domina senza posa la necessità della natura, per Hegel i fattori della libertà e della necessità spettano sia alla natura che alla coscienza. La libertà non è opposta alla necessità, non è la limitazione di quest'ultima, ma è l'assoluto posto come «un qualcosa di interiore», come un che di illimitato al di là delle sue limitazioni nella totalità oggettiva. La necessità, parimenti, non è l'alterità radicale dello spirito, ma l'assoluto stesso *disperso* nelle parti esteriormente reciproche della sostanza, l'assoluto inteso nella *forma dell'astrazione* dal principio dell'interiorità. Come vedremo, l'oggetto storico in cui si concreta questa sintesi tra libertà e necessità è, per Hegel, il concetto di *popolo*.

Ora, poiché non riesce a costituire l'identità tra natura e spirito, tra necessità e libertà, Fichte è costretto a pensare l'ambito del diritto statale come *limitazione* di un'essenza umana scissa tra i due mondi della razionalità e della materia. La comunità degli uomini è il risultato della limitazione, a opera del diritto, dell'infinita libertà individuale; il diritto è vigente e operante se tratta gli individui come materia da limitare e dominare. «Ogni relazione è un dominare ed un essere dominati secondo leggi di un intelletto coerente. L'intera costruzione della comunità degli esseri viventi è edificata

dalla riflessione».¹⁴⁷ La sua natura riflessiva impedisce all'intelletto pratico fichtiano di intendere le leggi della comunità come la libera oggettivazione dello spirito di un popolo. «Il concetto del limitare costituisce un regno della libertà nel quale ogni relazione reciproca della vita veramente libera, per sé stessa infinita e illimitata, cioè bella, è annullata in quanto il vivente è lacerato nel concetto nella materia ed in quanto la natura viene assoggettata».¹⁴⁸ Nella filosofia pratica fichtiana, la libertà non è la cifra della ragione in quanto tale, che si riconosce nell'alterità della natura, ma la determinazione di un essere razionale finito, di un individuo. Per pensare il patto civile ordinato al diritto statale razionale, pertanto, Fichte deve vedere nel diritto la rinuncia a una quota della libertà individuale (al modo che il passaggio dall'io assoluto all'io empirico richiedeva la sottrazione di 'parti di idealità', ossia l'auto-limitazione dell'io assoluto). Il contratto sociale è il risultato di questa limitazione della libertà indefinita degli individui a favore della volontà generale.¹⁴⁹

Ne risulta una contraddizione: la libertà come un che di ideale può realizzarsi solo al patto di limitarsi. Nel passaggio dall'idealità alla realtà della libertà si annida la possibilità della costrizione e della tirannia. La libertà si pone solo come *un che di pensato*, di esteriore, rispetto al libero volere degli individui. Se la realtà della libertà degli individui associati segue alla limitazione del loro libero volere, allora il diritto statale, l'effettualità della libertà, permangono come istanza esteriore di dominio, come necessità assoluta.

Così, la signoria dell'intelletto astraente e riflettente costituisce lo Stato fichtiano come "stato della necessità". Lo Stato fichtiano è un plesso giuridico-politico in cui la legge è un dover-essere necessario che sottomette a sé la natura e la stessa libertà degli individui.¹⁵⁰ «Questo Stato si trova costretto non solo a proibire sotto minaccia di

¹⁴⁷ Ivi, p. 54; p. 66.

¹⁴⁸ *Ibidem*

¹⁴⁹ Nel *Naturrechtsaufsatz* Hegel si servirà di questo medesimo argomento per contestare l'ipotesi insurrezionale. L'insurrezione può essere condotta solo da una ridda di volontà private che «certo non possono costituirsi come volontà comune» (*MS*, p. 445; p. 84), a misura che non sono «affatto educate alla coscienza della volontà comune e ad agire nello spirito della totalità» (Ivi, p. 445; p. 85).

¹⁵⁰ «Il supremo compito riguardante l'organizzazione operante con necessità meccanica, cosicché l'attività di ciascuno sia vincolata dalla volontà generale è un compito al quale viene presupposta l'opposizione del

sanzione l'effettiva violazione, ma anche a *prevenire* la possibilità di una violazione».¹⁵¹ A misura che lo Stato della necessità non riconosce la libertà degli individui come la realtà più propria dello Stato, ma come ambito originario da delimitare, esso deve dedicare le sue energie governamentali alla *proibizione* e alla prevenzione delle azioni illegali, non alla loro semplice punizione. L'intelletto che informa lo Stato di necessità fichtiano è,

volere singolo alla volontà generale. L'essere uno con la volontà generale non può quindi essere compreso e posto come interiore assoluta maestà, ma solo come qualcosa che deve essere prodotto grazie ad un rapporto esteriore, ovvero grazie alla costrizione» (MS, p. 443; p. 81). Nel *Naturrechtsaufsatz*, che prenderemo in esame nel prossimo §, Hegel critica l'idea fichtiana che la garanzia del rispetto della volontà universale sia la reciproca costrizione tra governanti e governati. Secondo Hegel, questo punto di equilibrio tra forze reciprocamente attive e reattive è una soluzione governamentale non solo difficile da attuare, ma soprattutto illusoria, perché il controllo con la forza degli organi che amministrano realmente la volontà generale è un atto di violenza contro la stessa volontà universale. «In tal modo non è possibile alcuna costrizione contro la potenza, per renderla conforme al concetto di libertà universale: infatti, fuori di essa non è possibile rintracciare alcuna violenza, in essa non si può porre alcuna separazione» (Ivi, p. 44; p. 83). Lo schema logico di questa critica dell'unità statale come limitazione tra governanti e governati è da ricercarsi nel rifiuto hegeliano del modo in cui le filosofie della riflessione costruiscono l'unità ideale, ossia la sintesi di «qualità e attività opposte». Secondo Hegel, infatti, questo tipo di sintesi non produce una vera unità concreta, vivente, tra due termini (ideale-reale, uno-molteplice, volontà generale-volontà individuale), vale a dire il passaggio immanente dall'uno all'altro, bensì la loro semplice e rigida giustapposizione, al cui centro sta il *limite* come punto di equilibrio. Ma, nota Hegel nelle pagine iniziali della *Logica* di Jena, «nel concetto del limite stesso sono ancora per sé stanti l'unità e la molteplicità»: il limite non produce una vera identità di qualità differenti. L'«essere-uno» delle qualità in un punto di equilibrio, di annullamento reciproco (come nel caso del mutuo controllo tra governanti e governati), reca o al «niente delle qualità considerate», in quanto esse non esistono fuori del limite che le unisce esteriormente, o alla sottomissione dell'una nei confronti dell'altra, tale che una delle due diventa il dover-essere dell'altra (l'idea fichtiana di dover-essere criticata nella *Differenzschrift*). Lo stesso ragionamento vale per la forza attrattiva e la forza repulsiva: «in quanto vengono presentate come forze, vengono fissate come per sé stanti, come qualità assolute. Ma considerate così per sé, esse si mostrano come completamente uguali; non c'è diversità alcuna fra loro eccetto quella delle direzioni, [...] ma l'opposizione delle direzioni è nient'altro che un'opposizione completamente vuota» (LJ, pp. 4-5; p. 10). Così, secondo Hegel, dalla falsa unità della logica dell'intelletto deriva una falsa differenza delle qualità, una differenza vuota, priva di contenuti concretamente autonomi. Gli opposti uniti dall'intelletto, cioè, appaiono, in fondo, come identici.

¹⁵¹ DS, p. 56; p. 68.

secondo Hegel, «un intelletto preventivo», *panottico*: un intelletto poliziesco.¹⁵² Nello Stato fichtiano, infatti, *ogni azione* degli individui è potenzialmente oggetto di controllo e di regolamentazione. «Ed in questo ideale di Stato non c'è nessun agire e nessun movimento che non debba necessariamente essere sottoposto ad una legge, posto sotto controllo immediato, sorvegliato dalla polizia e dalle altre autorità».¹⁵³ Lo Stato di polizia fichtiano è lo Stato del governo assoluto, il quale è costantemente impegnato a legiferare su ogni aspetto dell'esistenza individuale.

Nello Stato fichtiano l'infinita libertà dell'essenza umana all'origine del patto civile si rovescia nell'infinita «limitazione della libertà». La limitazione infinita della libertà («l'illimitata limitatezza») toglie non solo sé stessa, ma anche la stessa possibilità di uno Stato ordinato ai principi della libera razionalità. Per spiegare quest'antinomia, Hegel ricorre alla distinzione tra «Stato ordinario» e «Stato imperfetto». Lo Stato ordinario è «incoerente» perché non estende a ogni «possibilità di violazione» il diritto e l'intervento della «polizia suprema». Lo Stato imperfetto, invece, è imperfetto in quanto deve stabilire a priori la pervasività dell'azione poliziesca, la regolamentazione di ogni atto degli individui. Ma, secondo Hegel, proprio questo «infinito determinare», in realtà, è ciò che rende perfetto, ossia *modellare*, lo Stato imperfetto. Ne viene che lo Stato in cui vige un sospetto assoluto verso l'agire degli individui (lo Stato che non riesce a esprimere l'idea di una comunità razionale e libera), è, paradossalmente, lo Stato *migliore*. Lo Stato perfetto è lo Stato in cui lo Stato razionale non è più tale, poiché è caratterizzato da un'infinita sfiducia reciproca tra governo e sudditi.

Il modello fichtiano di Stato trova dunque la sua realtà nello Stato più coercitivo, in uno Stato invivibile, in-umano. Uno Stato che non è più uno Stato, ma *una macchina repressivo-securitaria*.

¹⁵² Un'esposizione critica più dettagliata del concetto fichtiano di 'polizia' verrà svolta nell'ultima sezione della nostra ricerca.

¹⁵³ *DS*, p. 56; p. 68. Qui Hegel mostra che la formazione dello Stato a partire dalla limitazione delle volontà individuali (e mediante la forma del contratto) genera, come sua consegna dialettica, un ordinamento politico infinitamente autoritario. Sul progetto hegeliano di superamento del nesso individuazione-potere sovrano inscritto nella logica contrattualistica, cfr. G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 411-465.

Ma quello Stato-dell'intelletto *non è un'organizzazione*, bensì una macchina; il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, bensì una pluralità atomistica e povera di vita.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Ivi, p. 58; p. 70.

§ 6. Il governo dell'inorganico, la tragedia nell'etico

1. A partire dal saggio sul diritto naturale (che di seguito tratteremo), la *relazione non coercitiva e razionale* tra il singolo e la sostanza etica diviene la questione centrale della filosofia hegeliana dello Stato e del governo. Il *problema governamentale* del *Naturrechtsaufsatz*, infatti, è pensare la libertà dell'individuo entro (e non fuori) la totalità etica di un popolo.¹⁵⁵

Per dimostrare la necessità di questa relazione, Hegel critica anzitutto le concezioni empiriste e formaliste del rapporto etico (in cui rientrano le teorie kantiane e fichtiane della morale e del diritto, nonché le teorie contrattualistiche dello Stato). Secondo Hegel, l'empirismo e il formalismo non riescono a trattare la totalità della scienza dell'etico, bensì si limitano a ipostatizzare mediante l'astrazione solo *alcune determinazioni* della realtà etica, le quali vengono scelte *arbitrariamente*. La ragione di questa cattiva concettualizzazione, che Hegel reputa inautenticamente scientifica, consiste nel modo intellettualistico e riflessivo in cui l'empirismo e il formalismo costruiscono il rapporto tra intuizione empirica e l'universale. Entrambi gli indirizzi, infatti, poiché oppongono infinitamente natura ed eticità, libertà e necessità, non considerano le partizioni della scienza etica come i vari momenti della *vita etica* di un popolo.

L'empirismo costruisce l'unità delle «qualità molteplici» di una «relazione organica» solo come forma esteriore, in quanto rifiuta la regola della deduzione dei particolari dall'universale etico. Per «raggiungere un'unità al di sopra di questa moltitudine», e per produrre una sintesi necessaria alla conoscenza della relazione etica, l'empirismo non può muovere da un principio universale esterno alla datità empirica, ma è costretto a elevare una singola determinazione del molteplice a «essenza del rapporto». Così, esso ricava surrettiziamente i suoi principi dall'empiria e manca la conoscenza del nesso tra gli elementi della totalità etica. «Ma con ciò, nota Hegel, non si ottiene la totalità dell'organico. [...] Così, ad esempio, per qualificare la relazione matrimoniale si stabilisce ora la procreazione, ora la comunanza dei geni e così via. [...] Tutto ciò ha una conseguenza naturale: poiché una simile determinatezza non è connessa in modo

¹⁵⁵ Per un commentario dettagliato del saggio in questione, cfr. B. Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803), Commentaire. Contribution à l'étude de la spéculation hégélienne à Iéna*, Vrin, Paris, 1986.

necessario con tutte le altre, che devono essere ulteriormente scovate e distinte, nasce al riguardo un tormento senza fine. [...] La materia dell'unità formale non è l'intero dei contrapposti, ma solo uno di essi». ¹⁵⁶

In maniera analoga, il formalismo muove da un principio a priori e assoluto al fine di discernere il necessario e il contingente dei rapporti etici. Tuttavia, nel momento in cui deve stabilire un criterio saldo per distinguere il condizionato dalla condizione, anche il formalismo, in guisa dell'empirismo, è costretto a trarre dall'intuizione il contenuto della legge formale. «In questo modo il formalismo non solo rinuncia a qualunque tipo di preminenza rispetto a ciò che chiama empiria, ma sprofonda completamente nella necessità empirica, dal momento che nella connessione del condizionato con la condizione tali contrapposti sono posti come assolutamente sussistenti». ¹⁵⁷ Così, per il fatto di costruire il rapporto etico mediante singole determinazioni «elevate a principio» (e non da una totalità vitale), sia l'empirismo che il formalismo deducono la società politica a partire da una *limitazione* della libertà originaria del singolo. Essi non riescono a concepire la libertà etica come il *superamento immanente* delle determinazioni individuali *nella totalità*. Questo superamento, secondo Hegel, può essere pensato solo se si oltrepassa la sfera dell'intelletto (in cui l'empirismo e il formalismo sono invischiati), e si guadagna la posizione dell'*idea etica*, ove «le singolarità», gli individui di un tutto etico, «non sono come tali niente e sono tutt'uno con l'assoluta maestà etica. Solo questo autentico, vitale e non sottomesso essere uno è la vera eticità del singolo». ¹⁵⁸

L'unità dell'intuizione, invece, è l'indifferenza delle determinatezze che costituiscono l'intero, non un fissarle come separate e contrapposte, ma un raccoglierle ed oggettivarle. E con ciò, dal momento che quest'indifferenza e le differenti determinatezze sono completamente unificate, tale unità non è affatto una separazione, ma è assoluta presenza. In questa forza dell'intuizione e della presenza risiede la forza dell'eticità in generale. ¹⁵⁹

Così, l'aspetto del *Naturrechtsaufsatz* su cui intendiamo concentrarci è il modo in cui Hegel pensa il *governo dei bisogni individuali* da parte dello Stato politico, la

¹⁵⁶ MS, p. 422; p. 233.

¹⁵⁷ Ivi, p. 423; p. 239.

¹⁵⁸ Ivi, p. 427; p. 251.

¹⁵⁹ Ivi, p. 440; p. 289.

relazione tra l'eticità assoluta (in cui le individualità vengono tolte nella sostanza), e l'*eticità relativa*, l'eticità esposta al suo *altro* (la natura inorganica), ossia la cerchia nella quale le differenze individuali *pretendono* un loro diritto all'esistenza. La natura assoluta dell'etico dipende dall'unità indifferente tra queste due forme dell'eticità.

2. Per cogliere l'essenza dell'etico come unità dell'indifferenza (l'eticità assoluta) e del rapporto tra differenze (l'eticità relativa), occorre fare qualche rapido cenno alla teoria della libertà nel *Naturrechtsaufsatz*. Secondo Hegel, «è da respingere senza riserve il punto di vista secondo cui la libertà dev'essere una scelta tra determinatezze contrapposte, in modo che in presenza di +A e -A essa consisterebbe nel determinarsi come +A oppure -A e sarebbe semplicemente legata a questa alternativa».¹⁶⁰ Come già sappiamo dalla lettura della *Differenzschrift*, Hegel rifiuta l'idea della libertà etica come limitazione delle singole libertà, perché la libertà non può essere limitata *qua talis* né da un'istanza esterna, né da un'alternativa pratica. La libertà sostanziale, la libertà non-empirica, non consiste in una *scelta* tra determinazioni opposte. «La libertà è piuttosto la negazione o idealità dei contrapposti, sia del +A, sia del -A, *l'astrazione della possibilità*, in modo tale che nessuno dei due sia. [...] Per essa non c'è nulla di esterno, né quindi è possibile alcuna costrizione».¹⁶¹ La libertà reale implica la rimozione delle volizioni peculiari, la liberazione dalle singole determinazioni del volere: vi è libertà solo *nell'annullamento* tendenziale delle possibilità di scelta individuali. L'individuo, cioè, non si libera affermando la sua volontà peculiare, originariamente svincolata dalla sostanza; egli si libera *nella* sostanza, ossia nel punto di indistinzione in cui le determinazioni della sua volontà tendono a eguagliarsi a 0 (+A-A=0). «L'individuo è una singolarità, di cui la libertà è l'annientamento; attraverso la singolarità l'individuo è immediatamente tra le determinatezze e con ciò per lui è presente un qualcosa di esterno e quindi è possibile la coazione».¹⁶² L'abbandono delle determinatezze libera l'individuo dalla stessa *possibilità della coazione*. Nella sostanza etica, infatti, l'individuo non viene obbligato a fare o non fare qualcosa: la sua volontà si adegua alla sua essenza, al suo essere *un momento della sostanza*, giacché nella sostanza l'individuo si spoglia delle

¹⁶⁰ Ivi, p. 447; p. 311.

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² Ivi, p. p. 447; 313.

proprie limitazioni, in quanto tali contraddittorie. In questo modo, nota Hegel, «l'individuo è soggiogato (*bezwungen*), ma non *gezwungen* (costretto)». ¹⁶³ L'individuo è *sopraffatto* dalla sostanza, il fondamento della sua vita etica, ma, a ben vedere, non è costretto *a fare* qualcosa.

Tuttavia, qual è la realtà di questa libertà come indifferenza (=0) delle determinazioni volitive? «Questo negativamente assoluto, la pura libertà, nel suo apparire è la morte e attraverso la capacità di morire il soggetto si dimostra libero e completamente al di sopra di qualunque costrizione. [...] L'assoggettamento assoluto è il concetto di sé stesso e quindi infinito ed è il contrario di sé: liberazione assoluta. [...] Nell'eticità assoluta l'infinità o la forma come l'assolutamente negativo non è che lo stesso assoggettare [...]. In ciò l'assoggettare non si riferisce a singole determinatezze ma alla loro intera realtà e possibilità e cioè alla vita stessa; dunque la materia è uguale alla forma infinita, ma in modo tale che il suo elemento positivo è l'assolutamente etico, vale a dire l'appartenenza ad un popolo. Solo con il pericolo della morte il singolo mostra nel negativo di essere tutt'uno col popolo, senza lasciare spazio a equivoci di ogni sorta». ¹⁶⁴ L'individuo, cioè, approda alla libertà sostanziale sacrificandosi per il suo popolo. La morte in guerra è la *realtà del togliimento* della falsa libertà individuale, è la razionalizzazione (ossia l'uguaglianza *tendente a 0*) di una libertà inizialmente fissata al $+A/-A$. ¹⁶⁵

¹⁶³ Ivi, p. 448; p. 315.

¹⁶⁴ *Ibidem*. All'interno della sua disamina dettagliata della critica hegeliana al diritto naturale, Manfred Riedel rileva nel *Naturrechtsaufsatz* e nel *System der Sittlichkeit* un'influenza delle filosofie pratiche di Aristotele e Spinoza sulla concettualizzazione hegeliana del rapporto tra eticità e necessità, cfr. M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari, 1975, pp. 35-65, qui a pp. 43-44.

¹⁶⁵ Parliamo di 'uguaglianza tendente a 0' e non di 'annullamento assoluto', perché, a partire dalla *Logica* di Jena, Hegel pensa il rapporto tra determinazioni e sostanza, finito e infinito, servendosi del modello matematico del calcolo differenziale, in cui le quantità evanescenti (dx/dy), in luogo di annullarsi, permangono sotto forma di una relazione costante. Secondo Remo Bodei, il calcolo differenziale è ciò che consente di pensare le determinazioni finite non come differenze quantitative da revocare nella sostanza (lo vedremo nel nostro *excursus* sul concetto di 'totalità relativa' in Schelling e Hegel), ma come *nuances* qualitative di un infinito movimento trasformativo (ossia come *Momento* della sostanza). «Già nella *Logica* di Jena (1804/1805), scrive Bodei, il rapporto finito-infinito è mutuato dal calcolo infinitesimale,

Ora, con questa *teoria sacrificale della libertà*, sembra che Hegel non voglia riconoscere alcun diritto alla *libertà moderna*, la libertà del possesso sicuro e del soddisfacimento dei bisogni. In realtà, però, Hegel coglie la necessità di questo principio, il quale importa *l'impossibilità storica* dell'eticità assoluta. Così, il tentativo hegeliano di pensare l'unità tra questi due elementi contrapposti, ossia la libertà individuale nella forma dell'uguaglianza, e la sostanza etica che reclama a sé il sacrificio del singolo, porterà, come vedremo a breve, al problema del *governo dell'eticità relativa*, dunque alla *tragedia dell'etico*. Se, nella modernità, lo Stato non ha più un potere di vita o di morte assoluto sul singolo (tranne nel caso della guerra), se l'individuo non si libera più con la sua morte (bensì *nel godimento* pacifico della proprietà),¹⁶⁶ allora lo Stato moderno avrà il compito di governare *l'eterno conflitto* tra l'organico e l'inorganico, lo spirituale e il naturale, il politico e l'economico, l'universale e l'individuale.¹⁶⁷ E potrà farlo servendosi

interpretato come campo in cui la grandezza scompare e lascia come residuo dei rapporti. [...] Con la scomparsa della quantità e la sua trasformazione in rapporto si genera l'insieme come sistema di momenti, in cui ciascuno di essi si conserva proprio nel suo essere tolto, superato. [...] Nella rete di rapporti che si viene così a costituire, ogni momento ha valore non in sé ma in quanto si riferisce ad altro, si rettifica continuamente sulla base di tutti gli altri, diventa variabile dipendente del tutto. Il quanto infinito, come momento, «è in unità essenziale col suo altro, solo come determinato mediante questo suo altro, vale a dire ha un significato solo in relazione a qualcosa che sta con lui in rapporto. Fuor di questo rapporto è zero» (R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2014, pp. 374-375).

¹⁶⁶ Sulla 'tragedia nell'etico' come carattere della politica moderna, ossia di una dimensione che ha smarrito l'unità etica tra singolo e sostanza, cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

¹⁶⁷ Questa nostra lettura del saggio sul diritto naturale prende le mosse dal capitolo de *Il giovane Hegel* di Lukács sul «breve e oscuro paragrafo» sulla tragedia dell'etico del *Naturrechtsaufsatz*. Per Lukács, l'ipostatizzazione sovra-storica della lotta tra economico ed etico, il ruolo modellare della politica greca, sono i dispositivi concettuali con cui Hegel tenta di superare le contraddizioni della modernità capitalistica, nella quale la «progressività dell'evoluzione umana si unisce alla degradazione e depravazione dell'uomo che questo sviluppo porta altrettanto necessariamente con sé». La soluzione ideale del conflitto spiega, agli occhi di Lukács, la *tragicità* della posizione hegeliana. Per Hegel, infatti, la conciliazione della lotta avviene con la sua sublimazione filosofico-storica, dunque non sul piano della realtà storica (questa conciliazione, del resto, è impossibile anche nel nostro presente). «Hegel sarebbe stato un pensatore dappoco, un utopista romantico e sentimentale, se avesse attuato coerentemente e fino in fondo questa sua protesta contro la civiltà capitalistica, contro la funzione politica e culturale di guida della borghesia nella società borghese.

di dispositivi di governo che funzioneranno non contro la libertà degli individui e l'agire economico, ma *attraverso di essi* (come nel paradigma securitario studiato da Foucault).

Il principio dell'unità formale e dell'uguaglianza, che doveva affermarsi, ha tolto in generale l'autentica differenza interna dei ceti. [...] Il principio dell'universalità e dell'uguaglianza si è dovuto impadronire dell'intero. [...] Questo sistema (quello dell'eguaglianza del possesso, nda) deve svilupparsi come una condizione universale e contemporaneamente distruggere la libera eticità, laddove essa è mescolata con quelle relazioni e non è separata all'origine da queste e dalle loro conseguenze; allora è necessario che sia consapevolmente accolto, riconosciuto nel suo diritto, escluso dal ceto nobile e che gli sia assegnato un proprio ceto come suo regno, nel quale possa consolidarsi e sviluppare pienamente la sua attività nella sua confusione e nel togliere una confusione con un'altra. In base a ciò la potenza di questo ceto si determina in modo tale, che esso si trovi in generale nel possesso e nella giustizia che qui è possibile a proposito del possesso; ed in modo tale che costituisca un sistema coerente e che ogni singolo, in quanto capace in sé di possesso, stia in relazione con tutti gli altri come un universale o come borghese nel senso di *bourgeois*. Per la nullità politica, in base alla quale i suoi componenti sono dei privati, questo ceto trova una compensazione nei frutti della pace e del guadagno e nella perfetta sicurezza del loro godimento. Per ciascun singolo la sicurezza concerne l'intero in quanto egli è dispensato dal coraggio ed è sottratto alla necessità di esporsi al pericolo di una morte violenta; pericolo che per il singolo è l'assoluta insicurezza di ogni godimento, possesso e diritto.¹⁶⁸

La sua grandezza di pensatore, la fecondità, il carattere anticipatore della sua filosofia, riposa proprio sulla sua inconseguenza, sulla contraddittorietà della sua posizione, sul fatto che anch'egli, come Ricardo, cerca la verità in mezzo al letame delle contraddizioni. [...] Da un lato – ed è ciò per cui Hegel è grande – egli espone queste contraddizioni, impavidamente e senza riguardi, nella loro inconciliabilità. La tragedia dell'etico non è che la grande tragedia della contraddittorietà del progresso umano nella storia della società di classe: una vera e grande tragedia, poiché entrambi gli estremi dei momenti in conflitto hanno in sé la legittimità e torto. [...] Poiché Hegel non poteva vedere oltre l'orizzonte della società borghese, della società di classe in generale, ecco che in questo suo dichiararsi per la tragedia si manifesta la sua profonda onestà di pensatore: egli riconosce come ineliminabili le contraddizioni del progresso nell'evoluzione delle società di classe. [...] Hegel stesso ha avuto spesso fortemente il senso che la conoscenza dell'insolubilità delle contraddizioni è superiore alla loro conciliazione. [...]» (G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1971, pp. 555-584).

¹⁶⁸ MS, p. 458; p. 347.

L'*eticità moderna* è dunque il tentativo di conciliare l'indifferenza assoluta dell'*ethos* e la «relazione reale nel permanere dell'opposizione». Il riconoscimento del diritto necessario delle «potenze ipogee» (le forze dell'accumulazione capitalistica) consente alla sostanza di *vincere* eternamente l'inorganico. L'etico, cioè, per dominare l'inorganico e affrancarsi da esso, non lo annienta, ma lo pone come *una sua parte* liberamente sacrificabile. Il sacrificio purifica l'*ethos* dal contrasto con la libertà moderna e la sfera economica.

La forza del sacrificio risiede nell'intuire e nell'obiettivare l'intreccio con l'inorganico; mediante una simile intuizione quest'intreccio è sciolto, l'inorganico è separato e riconosciuto. [...] Tutto ciò non è altro che la rappresentazione della tragedia nell'etico che l'assoluto gioca eternamente con sé. [...] Per non confondersi con la propria natura inorganica, la natura etica la separa da sé e la contrappone a sé come un destino e, riconoscendo quest'ultimo nella lotta, è conciliata con l'essenza divina come unità di entrambi: in ciò consiste la tragedia.¹⁶⁹

Questa purificazione significa *l'inquadramento del plesso economico* entro la compagine dello Stato moderno, nel quale ha luogo non solo il conflitto tragico tra economia e politica, ma anche la loro *sovrapposizione*.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ivi, pp. 458-459; p. 349 (corsivi nostri). Sul tragico nella filosofia politica di Jena, C. Sabbatini, *Lo spirito nelle leggi. Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena*, Emil, Bologna, 2012.

¹⁷⁰ Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel tematizzerà espressamente la difficoltà con cui lo Stato moderno (specie in età assolutistica) tenta di mantenere la sua autonomia politica rispetto al regno economico. Non appena la nobiltà adula il monarca in cambio le cariche statuali, il potere dello Stato, dice Hegel, viene «trasferito» per ciò stesso alla coscienza nobile «e solo in essa diviene veramente attivo» (*FdS*, p. 279; p. 689). In questo modo, l'autocoscienza del potere dello Stato, esistente nel monarca, si esteriorizza e passa nel suo altro, da cui voleva mantenersi *in sé* indipendente: la ricchezza. Il potere dello Stato, pertanto, se vuole attivarsi ed essere vigente, deve avere un rapporto costante col suo *fuori interiorizzato*, ossia la sfera delle ricchezze, *l'eticità relativa*; dal governo statale delle ricchezze dipende sia il potenziamento generale dello Stato, sia il consenso delle classi sociali che si rivolgono allo Stato per ottenere denaro. «Il potere statale è anche l'opera e il risultato semplice in cui non resta traccia dell'attività degli individui che ne è all'origine: quest'opera universale resta il fondamento assoluto e la sussistenza di tutte le attività individuali. [...] Tuttavia, [...] questa sostanza semplice ed eterea della vita degli individui è essere, e quindi è soltanto essere per altro. In sé, dunque, il potere statale è immediatamente l'opposto di sé stesso, e cioè ricchezza» (Ivi, p. 270; p. 667).

Lo Stato moderno in tanto è lo spazio in cui si radunano e condensano tutte le contraddizioni della società, in quanto è *in primis* esso stesso contraddizione.¹⁷¹

¹⁷¹ «L'ampiezza di tali contraddizioni misura il problema dello stato moderno. Esso è razionalmente deducibile soltanto come forma pro-dotta e separata, in rapporto dialettico-funzionale con gli interessi del civile e autonomo da essi. [...] Bisogna dunque pensare lo Stato moderno come una forma autonoma, separata perciò dalla molteplicità di bisogni del civile, epperò prodotta dalla sua intenzione sostanziale e fondata sulla effettuale conciliazione dei suoi interessi. [...] Questo Stato è contraddizione. E lo si può intendere a partire da Hegel, non dall'economia politica classica. In essa vi è piena, lineare, traducibilità tra Economico e Politico, non in Hegel. In Hegel è *il problema della loro conciliazione*, attraverso la *Aufhebung* dell'economico» (M. Cacciari, *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel*, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 49-50, corsivi nostri).

§ 7. L'universale come forza di governo nel *Sistema dell'eticità*

«A government must be continually in action, and one principal object of its attention must be the consequences and effects of new institutions» (J. Steuart, *Inquiry into the Principles of Political Economy*)

1. Prima di procedere all'esposizione della dottrina della *Regierung* nel *Sistema dell'eticità*, occorre chiarire in termini generali il modulo logico (di ascendenza schellingiana) che Hegel adotta in questo testo. La natura sistemico-costruttiva del *System*, infatti, richiede anzitutto una *trasfigurazione logica* delle figure dell'eticità.

Nella rapida introduzione al *System*, Hegel muove dal presupposto che l'eticità assoluta deve essere la sintesi (l'idea indifferenziata, equiparata, *Gleich/Adäquat-sein*) non tra il singolo e la sostanza, ma tra l'intuizione e il concetto. L'idea indifferenziata è la reciproca «conversione» tra intuizione e concetto, ossia tra l'universale e il particolare. «Ciascuno dei due termini deve essere così posto sotto la forma della particolarità ed una seconda volta sotto la forma dell'universalità, nei confronti dell'altro; una volta l'intuizione è sussunta nel concetto ed un'altra volta il concetto è sussunto nell'intuizione». ¹⁷² «Sussumere l'intuizione nel concetto», pertanto, significa approdare

¹⁷² *SE*, pp. 279-280; pp. 129-130. Col metodo della reciproca sussunzione del particolare e dell'universale, Hegel sembra recuperare la problematica kantiana della *costruzione*. Com'è noto, la nozione di *costruzione* sta al fondamento delle riflessioni di Schelling (ma anche di Fichte) sul metodo speculativo da adottare per esporre scientificamente l'assoluto. Possiamo dire che la discussione intorno all'uso (o meno) del metodo costruttivo è il punto in cui si addensa il rapporto critico dell'idealismo tedesco con la logica della scienza moderna (questa è la tesi di Valerio Verra in *Costruzione, scienza e filosofia in Schelling*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano, 1976, pp. 120-136). Nella dottrina del metodo della *Critica della ragion pura*, Kant aveva escluso che il metodo matematico della costruzione potesse valere per la filosofia. Se costruire un concetto vuol dire «esporre a priori un'intuizione a esso corrispondente» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di F. Capra, Mondadori, Milano, 2008, pp. 502-503), ossia fornire un'intuizione non-empirica e universale a un concetto, la filosofia deve sempre considerare il particolare come caso empirico di un concetto o di una legge universali. Le scienze costruttive (la matematica, la geometria) vedono immediatamente, intuitivamente nel particolare un'universale (in quanto non necessitano dell'esperienza per rappresentarsi, per es., l'immagine di un triangolo), e sanno procedere nelle loro dimostrazioni attraverso delle intuizioni pure; la filosofia, invece, per avanzare *in modo*

discorsivo nelle proprie investigazioni, deve sussumere sotto un concetto le intuizioni empiriche corrispondenti.

In opposizione a questa dottrina kantiana del metodo, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling afferma che la filosofia trascendentale, a misura che produce i suoi oggetti dall'interno (ossia mediante un libero atto puro del pensiero), è capace di una costruzione ben più originaria di quella della matematica. Il procedere costruttivo è anzitutto il metodo della filosofia, ossia di quella scienza in grado di operare sintesi intellettuali pure tra universale e particolare (cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2006, p. 71). Nel saggio del 1802 sul *Concetto di costruzione* (che in passato è stato attribuito allo stesso Hegel), la teoria kantiana della costruzione diviene l'oggetto diretto della polemica schellinghiana: «la differenza tra matematica e filosofia consisterà piuttosto in ciò: che il matematico ha a disposizione l'intuizione intellettuale riflessa nella sensibilità, il filosofo invece solo l'intuizione intellettuale pura, riflessa in sé stessa [per es. l'infinità dello spazio e del tempo]» (F. W. J. Schelling, *Sul concetto di costruzione*, in *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e associati, Milano, 2002, p. 182). Dal momento che la filosofia lavora con l'idea, l'intuizione intellettuale pura, «l'universale essenziale e assoluto», il sapere filosofico è *qua talis* la sintesi della doppia sussunzione reciproca del particolare e dell'universale. Nella filosofia come scienza dell'assoluto (ossia dell'unità fondamentale e indifferente di reale e ideale), pensato e pensiero, costruito e costruttore, intuizione empirica e intuizione pura, tempo ed eternità, sono già da sempre guadagnati come sintesi archetipiche. Il metodo costruttivo, pertanto, è il vero metodo filosofico, l'unico adeguato al coglimento della verità del suo contenuto (come precisa Schelling nelle *Ulteriori esposizioni*): l'assoluto. Ora, a noi pare che, nella sua esposizione dei contenuti dell'eticità assoluta nel *System*, Hegel intenda servirsi del metodo costruttivo *speculativamente corretto*. Come abbiamo visto, egli considera l'intuizione intellettuale della sfera etica come l'indifferenza del particolare e dell'universale, i quali, a turno, si sussumono l'uno sotto l'altro. Nelle prime pagine del *System*, questo procedere logico viene espressamente chiamato «ricostruzione [*Rekonstruktion*]». Esso consiste nel ricostruire l'identità immediata iniziale (l'eticità in sé e per sé), dopo aver esposto l'auto-scissione di questa identità nei propri contenuti particolari (la *Rekonstruktion*, in seguito, diverrà il vero e proprio compito della *Scienza della logica*, vale a dire l'esposizione delle forme logiche del pensiero, depositate nel linguaggio, che «attraversano il nostro spirito istintivamente», in modo irriflesso [L, p. 19; p. 19). L'approdo del processo espositivo è l'identità con sé stessa dell'etico che «si solleva» sulle sue differenze e le annienta come proprie partizioni interne, restaurando così l'idea dell'eticità assoluta presupposta. Come ha notato J. H. Tiede nel suo *Hegels frühe Logik (1801-1803/4). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, «Hegel-Studien», 1972, pp. 123-168, il passaggio dalla presentazione delle determinazioni finite dell'eticità naturale al loro togliimento immanente nell'eticità assoluta è analogo al passaggio dalla riflessione alla metafisica dell'assoluto nella *Introduzione alla Logica del 1801-1802* (cfr. *ivi*, pp. 152-156). «Nel conoscere razionale, nella filosofia sono poste certamente anche le forme del conoscere finito, ma la loro finitezza è nel contempo distrutta, in quanto fra esse viene stabilita una relazione reciproca. Lo scopo di una vera logica dovrebbe perciò essere

al particolare da un'universale ancora non saputo, soltanto in sé (la natura), laddove «sussumere il concetto nell'intuizione» significa muovere dal particolare (nel caso del *Sistema dell'eticità*, dall'uomo isolato, singolo) per scorgere in esso, in trasparenza, l'universale, ossia la «più alta obbiettività soggettiva», «la vivente indifferenza» tra singolo e totalità: il popolo. Nella prima parte del *Sistema dell'Eticità*, Hegel – come aveva promesso nella lettera a Schelling del 2 Novembre 1800 – studia il *rapporto* etico sotto il rispetto dei bisogni naturali e *untergeordnete* dell'uomo, i quali vengono esposti mediante il procedere logico già menzionato: sussunzione del concetto nell'intuizione, sussunzione dell'intuizione nel concetto, indifferenza tra i due.¹⁷³ Con questa catena di

quello di presentare le forme della finitezza, non ammassate empiricamente alla rinfusa, ma nell'ordine stesso in cui vengono prodotte dalla ragione, in modo tale tuttavia che sottratte dall'intelletto alla ragione, esse appaiono nella loro finitezza. – Subito dopo debbono essere rappresentati gli sforzi dell'intelletto per imitare la ragione nella produzione di un'identità, mostrando come esso riesca a produrre solo un'identità formale [vale a dire, come vedremo, l'eticità relativa nel *System*, nda]» (*LM*, pp. 272-273; citato in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano, 2012, pp. 206-207). Sulla logica jenese del 1801-1802, cfr. la dotta indagine storiografica di R. Pozzo, *Hegel: 'Introductio in philosophiam'. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1792-1801)*, La Nuova Italia, Firenze, 1989, in particolare le pp. 211-226; S. V. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, 2011. Sulla ripresa della problematica costruttiva di Kant e Schelling nel *System* concorda anche Steffen Schmidt nel suo attento commentario al testo (*Hegels System der Sittlichkeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 95-107).

Questo metodo hegeliano della ricostruzione in uso nel *System* è irriducibile, va da sé, al concetto kantiano di costruzione. Nella *Logica di Jena* e nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, la costruzione geometrico-matematica verrà considerata un metodo arbitrario, inadatto alla filosofia. Sul problema della 'costruzione' in Hegel dalla *Differenzschrift* alla *Fenomenologia*, cfr. A. Gaiarsa, *Nota sul concetto di costruzione*, in G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiareghin, Verifiche, Trento, 1982, pp. 429-443. Sui rapporti tra logica e filosofia pratico-politica nel *System*, P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, CEDAM, Padova, 1999, pp. 326-352. Infine, per dilatare lo spazio problematico aperto da questa nota, sarà d'uopo ricordare che Fichte, nella seconda esposizione del 1804 della *Dottrina della scienza*, proporrà una sua teoria della 'ri-costruzione' (*NachKonstruktion*) (cfr. J. G. Fichte, *Seconda esposizione dell'anno 1804 della Dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano, 2008, pp. 954-961).

¹⁷³ Per esemplificare il modo in cui Hegel riempie di contenuti questa successione logica, possiamo riferirci alla dialettica che dà inizio alla sezione dell'eticità secondo il rapporto: la dialettica del sentimento pratico. Nel caso dell'eticità secondo il rapporto, vale a dire l'eticità che non è ancora divenuta alla piena

sussunzioni logiche, Hegel intende mostrare la progressiva presa di coscienza del singolo (attraverso i bisogni naturali e la mediazione del lavoro) dell'universale «in lui nascosto», della «luce universale che lo sospinge in quanto impulso, in quanto aspirazione».¹⁷⁴ L'universale, infatti, è presente nel momento della naturalità etica, ma senza essere saputo. Esso non si mostra ancora come l'*attività etica* di un popolo.

2. A nostro avviso, la teoria della *Regierung* sviluppata da Hegel a Jena (nel *Sistema dell'eticità* e nelle *Lezioni sulla filosofia reale*) ha un'articolazione e una complessità mai più replicate nelle successive esposizioni hegeliane della dottrina dello Stato.¹⁷⁵

Hegel inizia la sezione sulla *Regierung* riassumendo il contenuto della potenza precedente, «il sistema dell'eticità nella sua quiete».¹⁷⁶ In questa prima sezione sull'eticità

compenetrazione tra singolo e universale, si ha inizialmente la sussunzione del concetto (particolare) nell'intuizione (universale), il destarsi *nel particolare* di una tendenza verso un esterno indifferenziato, da cui il particolare non sa ancora distinguersi (il *sentimento pratico*). Questo sentire torbido e incosciente viene *soppresso* dalla comparsa di una separazione tra interno ed esterno, soggetto e oggetto, la quale determina *prima* il *bisogno* della cosa sentita (momento della *differenza*) e, *in seguito*, mediante l'intervento del lavoro, il *godimento* della cosa naturale (momento dell'indifferenza). Queste tre figure formano il lato formale della dialettica del sentimento pratico. Il lato *sostanziale* di tale successione, che corrisponde, dal punto di vista logico, alla sussunzione dell'universale formale del sentimento sotto il particolare concreto (a un particolare, cioè, che *sente, lavora e gode*), dà vita ad altre figure: il bisogno soggettivo naturale; la determinazione dell'appetibilità dell'oggetto (il quale diventa «mangiabile e bevibile»); il godimento sensibile che nega l'oggetto (*consumazione*) e ripristina l'indifferenza iniziale tra soggetto e oggetto, ma nella forma di un che di tolto e posseduto *idealmente* (la *sazietà*, la *soddisfazione*).

¹⁷⁴ *SE*, p. 280; p. 131.

¹⁷⁵ Cfr. F. Chiereghin, *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, «Verifiche», 1976, pp. 163-200; G. De Cecchi, *Struttura dell'economia e organizzazione dello Stato nello Hegel di Jena*, in *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra 'politico' e 'sociale'*, a cura di M. Tronti, Cleup, Padova, pp. 207-255.

¹⁷⁶ Il concetto di 'potenza' è di ascendenza platonica. In *Tim. 32 a*, Platone definisce *dunamis* (potenze) i «numeri o le masse» che presiedono alla generazione dell'universo attraverso il legame tra gli elementi naturali. Schelling tradurrà e commenterà il *Timeo* nel 1794, ma non darà alle stampe i risultati di questo lavoro. Cfr. F. W. J. Schelling, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, a cura di L. Follesa, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

assoluta, Hegel aveva presentato l'identificazione immediata (in quiete) tra le singole determinazioni dell'eticità (per es. la divisione in ceti) e l'*ethos* assoluto. I vari momenti del rapporto etico venivano analizzati *come se* fossero in un'unità indistinta e originaria (analitica) con l'eticità in generale, la quale viene colta attraverso un'intuizione intellettuale di natura diversa da quella schellinghiana. Se per Schelling l'organo reale dell'intuizione intellettuale è l'arte, per lo Hegel del *System* l'intuizione intellettuale si articola e concretizza in auto-differenziazioni etico-naturali che culminano nella sfera dell'*ethos* assoluto.¹⁷⁷ «L'universale non è qui qualcosa di formale, opposto alla coscienza e alla soggettività, ovvero alla vitalità individuale, bensì nell'intuizione, affatto uno con essa. [...] L'intuizione intellettuale è sussistente grazie all'eticità e soltanto in essa è reale; gli occhi dello spirito e quelli corporei coincidono perfettamente».¹⁷⁸

«In quest'altra potenza», invece, ossia nella potenza della *Regierung*, deve apparire «la differenza dell'universale e del particolare», dunque il *movimento perpetuo* della loro separazione e della loro conciliazione.¹⁷⁹ Nella *Regierung*, ciò che prima era in quiete, appare in movimento; ciò che prima costituiva un'unità perfetta, ora, in questa potenza, è un'unità da costituire senza posa, un *compito* dell'universale.

Questo sforzo continuo dell'universale viene definito «il processo della vita etica». In esso si presenta la differenza tra l'universale, il particolare e l'assoluto universale che «sopra di essi produce ed eternamente sopprime» questa differenza. Nella *Regierung*, cioè, si assiste a uno *sdoppiamento dell'universale*: sopra l'universale immanente al particolare, ossia l'universale che il particolare può *avvertire*, vi è lo sforzo

¹⁷⁷ «Tandis que Schelling voit dans la production de l'œuvre d'art l'intuition absolue, celle qui concilie le subjectif et l'objectif, le conscient et l'inconscient, Hegel en écrivant à Iéna le *System der Sittlichkeit* substitue à l'œuvre d'art, comme expression de l'absolu, l'organisme concret de la vie d'un peuple» (J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, Paris, 1983, p. 19). Sull'intuizione intellettuale in Schelling e Hegel, cfr. X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris, 1995.

¹⁷⁸ *SE*, p. 324; p. 200.

¹⁷⁹ Ivi, p. 339; p. 223. L'apparire di questa differenza non contraddice il carattere assoluto dell'eticità guadagnato nell'ultima sezione del *System*, perché il movimento oppositivo dell'assoluto in sé non cessa di prodursi anche ai livelli più alti della sintesi etica tra individuo e universale, concetto e intuizione. Ciò che non avviene nel regno dell'eticità assoluta è la *diaspora* del finito, l'irrigidirsi del particolare in un punto isolato dalla vita etica.

dell'universale assoluto (il governo) di riconciliare questi due momenti. Con questo sdoppiamento dell'universale, a nostro avviso, Hegel intercetta la scissione tra governanti e governati: l'universale si sdoppia poiché l'universale risultante dai desideri, dalle deliberazioni, dalle volontà dei singoli *non coincide* con l'assoluta potenza di un ceto di governo separato dal resto della società, il quale esercita un potere coercitivo e organizzativo nei confronti dei particolari. L'universale assoluto è lo sfondo su cui avviene la costante adeguazione dei differenti, i quali, in quanto differenti, *appaiono* anzitutto come particolari. Nella *Regierung*, infatti, l'universale può essere una proprietà di un ceto *particolare* tra gli altri, per es. il ceto dell'eticità assoluta (nobili, guerrieri, ceto di governo). Così, il problema della potenza etica del governo è l'universale *negli* individui: la presenza dell'universale dal punto di vista degli individui. Hegel afferma che, se l'«essenza della *Regierung* è la differenza», la *realtà* di questo movimento organico è l'universale reale, esistente «nelle mani degli individui».¹⁸⁰ Si dovrà comprendere se l'universale è già da sempre nelle mani degli individui, come loro in sé non saputo, o se l'universale *va posto* nelle loro mani.

Qui Hegel precisa che «l'universale è nella sua realtà superiore al particolare». Questo punto di vista, nella potenza dell'eticità assoluta, non aveva motivo di manifestarsi. Ora, invece, Hegel può parlare di «forza» perché è in gioco l'opera di *adeguamento* del particolare all'universale. Ciò che al livello della prima potenza era un presupposto immediato, vale a dire la compenetrazione tra universale e particolare, nella seconda potenza, nella potenza della *Regierung* come *istanza di movimento* dell'universale, la prevalenza del governante sul particolare, e «contro il particolare», sorge «in ogni luogo» «come un problema». La *Regierung* segna dunque il passaggio dall'universale analitico all'*universale problematico*, il quale inerisce alla «necessità che gli individui siano nell'universale e nell'etico».¹⁸¹

Nella prima potenza, la compenetrazione tra universale e individuo era una necessità statica, ossia interna al *semplice concetto* dell'universale. Nella seconda potenza, al contrario, questa necessità si trasferisce dall'a priori all'a posteriori: essa deve essere il risultato, *l'effetto* di una costante opera del governo. Il passaggio dalla prima alla seconda potenza è il passaggio dal *concetto* dello Stato all'organizzazione *concreta* dello

¹⁸⁰ *SE*, p. 340; p. 224.

¹⁸¹ *Ibidem*

Stato: nella potenza della *Regierung*, lo Stato colloca l'universale «nelle mani degli individui» (anche con l'uso della forza). La costituzione, infatti, è «la realtà dell'universale, in quanto esso sia nell'opposizione contro un particolare, e quindi si presenti come potenza e causa»;¹⁸² la seconda potenza, la *Regierung*, è la costituzione dello stato come entità dotata di *forza*. Lo stato si mostra *potente* quando deve riprodurre e ricomporre l'unità etica: quando governa.

La *differenza* tra individuale e universale, pertanto, è la vita dello Stato, e la *realtà del togliimento di questa differenza* è il problema del governo. Ne viene che il governo è il movimento stesso dello Stato: lo Stato in movimento, lo *Stato storico*, si chiama governo. Uno stato che non ha bisogno di governare, infatti, è uno Stato statico, uno Stato esterno alla vita, irreali, *solo* coincidente col suo concetto.

3. La potenza etica del governo è suddivisa in tre parti: il governo assoluto, il governo universale e il libero governo. In questa sede ci concentreremo sulle prime due forme della *Regierung*.

Come abbiamo visto, il primo momento (il governo assoluto) corrisponde alla indifferenza tra universale e particolare. Qui l'universalità del governo deve agire senza alcun riguardo al particolare: il governo assoluto è *sciolto* dal soggetto. Il governo assoluto, mediante la legge, si deve occupare della «conservazione di tutti gli stati» (ceti), non della contrapposizione tra un ceto e un altro.

Tuttavia, un ceto in grado di svolgere *naturalmente* le funzioni del governo assoluto deve essere un ceto *indifferente* agli altri ceti, un ceto in grado di rappresentare *l'universale* indifferenziato. Il governo assoluto deve competere a un ceto che, nel suo concetto e nella sua esistenza concreta, in tanto non ha motivo di contrapporre i suoi interessi a un altro ceto, in quanto non vive *nella particolarità*. Il ceto del governo assoluto, insomma, non è propriamente un ceto. Così, questo governo riposa unicamente nelle uniche entità fisiche e spirituali che hanno «abbandonato l'esistenza reale in uno stato e senz'altro vivono nell'essere ideale»: «gli anziani e i preti». Il soggetto del governo

¹⁸² *Ibidem*

assoluto è chi è oramai lontano dalle passioni e dal «costituirsi dell'individualità».¹⁸³ «Della vita il vecchio, infatti, ha perduto il lato della figura e della realtà, ed è già mezzo scomparso sulla soglia della morte che assolutamente accoglierà l'individuo nell'universale. Soltanto grazie alla perdita dell'elemento reale dell'individualità, quindi del particolare, egli è capace di sussistere al di fuori del suo stato, d'essere sopra tutti, nell'indifferenza, e di possedere il tutto in ed attraverso tutte le sue parti». Il governo assoluto è l'assoluta potenza che sovrasta tutte le sue parti; «le sue parole sono le parole di Dio».¹⁸⁴

¹⁸³ Un esempio *negativo* del governo assoluto è l'eforato fichtiano. Secondo Hegel, l'eforato è un istituto «affatto vuoto» in quanto è formato da un insieme di persone private che pretendono di giudicare se «una volontà privata» ha usurpato il governo della «volontà universale». L'eforato, cioè, deve esercitare un diritto di veto, dotato di capacità esecutiva, contro un potere dichiarato illegittimo, ma anch'esso capace di forza coattiva. Così, tra governo ed eforato vi è una limitazione reciproca che «sopprime ogni attività, manifestazione di volontà ed azione»: «infatti questi efori non sono meno volontà private di quella ed il governo può giudicare se la volontà privata di questi si sia staccata dalla volontà generale, tanto quanto l'eforato può giudicare di esso, e può altresì rendere senz'altro valido tale giudizio» (MS, pp. 444-445; pp. 83-85). Sulle aporie dell'eforato fichtiano, cfr. G. Rametta, *Diritto e potere in Fichte*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp. 275-296, con relativa bibliografia.

¹⁸⁴ SE, p. 342; p. 227. Commenta Bodei: «in assenza di prospettive storicamente valide che indichino la realizzabilità del suo progetto, è pochissimo chiaro e si serve di strane argomentazioni di carattere biologico-psicologico per giustificare la presenza dei vecchi del primo *Stand* e dei sacerdoti nella *absolute Regierung*, un organo che ha grosso modo le funzioni del giuri costituzione dell'*ancien régime* o del *Sénat conservateur* della costituzione dell'anno VIII» (R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (System der Sittlichkeit)*, in *Economia politica e tempo della storia. Scritti su Hegel*, a cura di A. Ferrarin, IISF press, Napoli, 2023, p. 102). Per Rosenzweig, «l'idea di un governo assoluto che ha il compito di conservare la totalità della *Verfassung* si inserisce nel contesto del tempo. È il tentativo hegeliano di risolvere un problema che aveva impegnato per tutto l'ultimo decennio i teorici dello Stato tedeschi e francesi: difendere e far evolvere la costituzione con la costituzione. [...] Le costituzioni rivoluzionarie, infatti, introducendo nella realtà statale ideali di diritto naturale, avevano messo in luce le difficoltà insite nel rapporto di costituzione scritta e vita non scritta. Tali tentativi portarono alle proposte del 1789 e del 1791 e, nel 1793, al riconoscimento del diritto di apportare mutamenti alla costituzione, diritto che – secondo la concezione di Condorcet – è fondato sul fatto che nessuna generazione può assoggettare le generazioni future alle sue leggi» (K. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, Mulino, Bologna, 1976, p. 155).

L'assoluto governo corrisponde alla prima potenza dell'eticità assoluta, ossia all'indifferenza tra universale e particolare. Esso condivide la stessa proprietà concettuale di questa forma dell'eticità: «la quiete sostanziale». Nel presentare la seconda potenza del governo, il «governo universale», Hegel afferma infatti che «se l'assoluto governo è la *quieta sostanza* dell'universale movimento, il governo universale è la sua causa».¹⁸⁵ Qui 'causa' vale per *Ursache*, la causa efficiente di qualcosa, ciò che la anima e la mette in movimento, vale a dire, nel caso dello Stato, l'opposizione dell'universale e del particolare. Così, il governo universale è l'*esercizio* del governo assoluto e divino *nel tempo*. Esso deve governare il popolo all'interno della contingenza storica e mediante l'attività legislativa: «il governo si cura del bisogno, il quale è universale, e per esso è appunto nell'universale». Il governo universale è il momento in cui l'universale fuoriesce dalla sua assolutezza statica e va in contro alle esigenze del particolare, al fine di governarlo e mantenerlo entro l'unità etica. Questo governo è un universale *in atto*, un universale concreto che sussume il particolare in vari modi.

Questi modi corrispondono alle tre funzioni del governo, ai tre poteri dello stato, che Hegel presenta come parti di un sillogismo: il potere legislativo è la *posizione* dell'universale; il potere giudiziario è il sussumere ideale; il potere esecutivo è la sussunzione reale, ossia il governo propriamente detto.

4. Prima di esaminare gli altri aspetti del governo universale, occorre sostare su un breve (ma importante) riferimento a Kant che segue la descrizione dei tre termini del sillogismo dello Stato. Hegel scrive che «Kant ha concepito la sussunzione reale ovvero la conclusione del sillogismo come potere giudiziario, e invece la sussunzione ideale ovvero la premessa minore come potere esecutivo».¹⁸⁶ Il riferimento è al §45 della *Metafisica dei costumi*, dove Kant afferma che i tre poteri dello stato «somigliano alle tre posizioni di un sillogismo pratico»,¹⁸⁷ in cui la premessa maggiore contiene la legge della volontà generale (il potere sovrano del legislatore), il medio, o premessa minore, contiene il comando di comportarsi secondo la legge (il potere esecutivo), e il potere giudiziario,

¹⁸⁵ SE, p. 345; p. 234.

¹⁸⁶ Ivi, p. 347; p. 236.

¹⁸⁷ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 142.

la conclusione, «contiene la sentenza, che decide che cosa è di diritto nel caso di cui si tratta». Così, ciò che in Hegel è la conclusione del sillogismo statale, ciò che dà concretezza all'universalità della sostanza etica, in Kant è in posizione di mezzo per un fine. Se per Hegel lo stato si singularizza nel movimento di costante compenetrazione tra universale e individuale, ossia nella realtà del governo etico dell'individuale, per Kant la *civitas* si singularizza nella sussunzione formale-giuridica. Per Hegel il potere giudiziario indica un rapporto (una sussunzione) tra universale e particolare soltanto formale e dunque *incompleto*: un individuo può rispettare o violare la legge, ma questo tipo di sussunzione non rivela nulla circa l'adesione etica di una moltitudine di individui allo Stato. Lo Stato deve usare la sentenza, il giudizio giuridico, come mezzo per governare l'individuo, per adeguarlo all'universale. In Kant, invece, la sussunzione reale dell'individuo alla legge ha come fine l'effettiva decisione circa la liceità e illiceità di un'azione. Il sillogismo statale kantiano è di fatto indirizzato all'assegnazione giuridica di qualcosa all'individuo («assegnare a ciascuno il suo secondo la legge»), laddove il sillogismo statale hegeliano, trattando il momento dell'assegnazione di diritti e colpe come momento *strumentale*, deve tendere all'universale *concreto*, all'universale come destinazione del particolare e come compito del governo universale. Con la sussunzione formale in terza posizione, il sillogismo kantiano attesta il riconoscimento di un possesso a qualcuno; il sillogismo hegeliano, invece, persegue il *riconoscimento* dell'universale stesso *nel* qualcuno e viceversa. Per questa ragione l'amministrazione della giustizia non riguarda solamente «l'astrazione della legge», ma è un momento di un più generale «adeguamento» dell'individuo all'universale «in vista della soddisfazione delle parti e con convinzione ed assenso delle parti stesse secondo equità, vale a dire un adeguamento che consideri il complesso di queste come individualità». ¹⁸⁸

L'ultima differenza tra i due sillogismi (che rappresentano, *va da sé*, due concezioni dello Stato e del governo completamente diverse) è che il terzo termine, per Kant, è una sentenza, una mera riconduzione di un caso alla legge, mentre per Hegel, la conclusione del sillogismo pratico dello stato (il suo fine), è l'azione governamentale, è il *movimento generale* dello Stato: la soppressione della differenza tra universale e particolare mediante la *Bildung* dell'individuo.

¹⁸⁸ SE, p. 358; p. 252.

5. Il sistema del governo universale si divide in altri sotto-sistemi: il sistema del bisogno, il sistema della giustizia, il sistema della disciplina. Questa partizione corrisponde, per sommi capi, a quella della società civile nei *Lineamenti*. Ciò che manca nel testo giovanile è la sezione sullo Stato come livello *separato e conclusivo* dell'Eticità. Qui (e nelle *Lezioni sulla Filosofia dello Spirito* jenesi), infatti, i momenti della società civile e dello Stato rientrano in un'unica sezione sulla «*Konstitution*».

Ora, non è nostra intenzione proporre un commentario *in extenso* delle singole sezioni. Sulla comprensione hegeliana delle questioni di economia politica (trattate nella sezione sul sistema del bisogno), rimandiamo alla cospicua letteratura esistente.¹⁸⁹ Qui ci basterà dire che il sistema dei bisogni, caratterizzato dalla «reciproca, scambievole dipendenza fisica» (in cui un individuo, lavorando per il suo bisogno, lavora, indirettamente, anche per i bisogni altrui), rappresenta un problema notevole per il governo. «In questo sistema dunque il governante sembra essere l'insieme inconsapevole, cieco, dei bisogni e delle maniere dei loro soddisfacimenti. Però di questo incosciente, cieco destino deve impadronirsi l'universale *per poter divenire un governo*» (corsivi

¹⁸⁹ Nel suo libro su Hegel e Stuart, Chamley definisce la politica economica hegeliana «liberal-interventista» (P. Chamley, *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Dalloz, Paris, 1963, p. 41). Se per il Fichte de *Lo stato commerciale chiuso* (F.lli Bocca, Milano, 1909, pp. 41-63), il governo deve regolare nei dettagli la vita economica della nazione (il prezzo e la quantità di merci, la ripartizione degli individui tra i rami lavoristici, la rigida divisione del lavoro; sul problema della distribuzione delle ricchezze in Fichte, J.-C. Merle, *Fichte's Economic Philosophy and the Current Debate Concerning Distributive Justice*, «Daimon. Revista de Filosofia», 1994, pp. 259-273; sulla filosofia sociale ed economica di Fichte in generale, D. James, *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011), per Hegel l'aumento dei bisogni, la concorrenza, il traffico del lavoro, e financo la dialettica quantitativa arricchimento-immiserimento, devono mantenere una loro autonomia relativa rispetto allo Stato, il quale adempie le sue funzioni interventistiche per limitare *gli effetti* delle crisi economiche cicliche. Hegel, cioè, è ben cosciente che lo Stato non deve sopprimere del tutto l'iniziativa individuale, ossia il motore del benessere economico nella moderna società capitalistica (nonostante le sue necessarie contraddizioni, che Hegel, come sappiamo, riconosce). Com'è noto, questa concezione della società civile, in cui il perseguimento dell'utile del particolare contribuisce, indirettamente, involontariamente, allo sviluppo economico dell'universale, Hegel la trae da Smith, ma soprattutto dal saggio di Ferguson sulla società civile (cfr., su questo punto, R. Racinaro, *Staatsekonomie e dimensione della politica in Hegel*, in *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano, 1975, pp. 79-126).

nostri).¹⁹⁰ Come abbiamo visto nel commento alla tragedia nell'etico, la potenza etica dello Stato deve mantenere sotto il suo giogo la potenza naturale dell'economia, le sue crisi di sovrapproduzione o di sottoconsumo, l'accumulazione indefinita delle ricchezze, la disuguaglianza nel possesso «in sé e per sé necessaria», contro la quale il governo deve agire per evitare «la distruzione dell'universale».¹⁹¹ Il sistema dei bisogni è, per lo Stato, una forza che sfugge da ogni parte, un'istanza che alimenta l'inquietudine del governo universale, il suo costante tormento.

Per evitare l'aumento delle necessarie disuguaglianze economiche, lo Stato, secondo Hegel, può intervenire in vari modi. Anzitutto, lo Stato deve controllare il rapporto mercatistico tra domanda e offerta, regolando la produzione dei beni in base alla loro disponibilità e al calcolo dei bisogni della totalità sociale: «si deve riconoscere in qual maniera la sovrabbondanza stia in rapporto col bisogno, e questo rapporto, ovvero il valore, ha un suo significato sia in conformità al fatto che il produrre una tale sovrabbondanza possa o meno rappresentare la possibilità della totalità dei bisogni. [...]».¹⁹² In secondo luogo, poiché la logica *solamente quantitativa* del guadagno implica che «l'accumulo del possesso in un luogo si tolga in un altro», lo Stato deve tassare gli alti profitti o lasciare che la capacità di acquisto venga «sacrificata al lavoro meccanico e di fabbrica» (ma, a ben vedere, questa trasformazione della distribuzione dei lavori non fa che confermare la cattiva infinità quantitativa dell'arricchimento, la quale rende impossibile una soluzione governamentale *definitiva*, pienamente consapevole, *pianificata*, al problema della miseria).¹⁹³ Infine, lo Stato può limitare il guadagno attraverso un sistema delle imposte relative ai consumi, «ma non in conformità a ciò che si usa, quanto invece a ciò che si distribuisce».¹⁹⁴ Secondo Hegel, cioè, non bisogna tassare la consumazione di un bene particolare posseduto da un individuo, perché è impossibile quantificare mediante criteri generali il tasso di logorio di una cosa posseduta privatamente. Ciò che deve essere soggetto a tassazione è, piuttosto, la capacità di

¹⁹⁰ SE, p. 351; p. 241.

¹⁹¹ Ivi, p. 354; p. 245.

¹⁹² Ivi, p. 351; p. 241.

¹⁹³ Ivi, p. 354; p. 245.

¹⁹⁴ Ivi, p. 356; p. 248.

acquisto di un bene, il quale, non appena viene acquistato con denaro, assume la «forma della generalità», ossia la forma di merce.¹⁹⁵

L'ultimo sistema del governo universale è «il sistema della disciplina». Esso corrisponde sotto il rispetto logico alla sussunzione reale del particolare sotto l'universale, ossia all'azione *ortopedica ed educativa* dello Stato nei confronti del particolare. «Nel primo stato è il rozzo universale, meramente quantitativo (l'economia), privo di saggezza, nel secondo l'universale del concetto, formale (la giustizia), il riconoscere [la proprietà privata dell'altro attraverso il contratto]». ¹⁹⁶ In questi tre sistemi, il particolare appare in tre modi diversi: come sentimento/godimento; come universalità del diritto che considera il singolo solo sotto il rispetto della forma giuridica; e infine, come totalità delle forze, dei talenti e delle attività fisiche e spirituali del popolo, che lo Stato ha il compito di *formare*.

In termini foucaultiani, il sistema della disciplina hegeliano è il sistema del biopotere.

I. Educazione, II. Formazione e disciplina; quello talenti, invenzioni, scienza – formale. Reale è il tutto, l'assolutamente universale, ciò che – dal popolo – in sé si muove, l'assolutamente vincolante, vera assoluta realtà della scienza; [...] tutto il resto è polizia come disciplina dei singoli. Costituiscono la grande disciplina gli universali costumi, e l'ordinamento, e la e la formazione alla guerra, e la prova della verità del singolo in essa. Procreazione dei figli; il divenire oggettivo in sé stesso come questo popolo; in maniera che il governo, il popolo diano origine ad un altro popolo. Colonizzazione.

¹⁹⁵ In queste pagine Bodei vede «il punto di massima vicinanza di Hegel» alla politica economica della Francia rivoluzionaria (cfr. R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (System der Sittlichkeit)*, cit., p. 96).

¹⁹⁶ Ivi, p. 360; p. 254.

«L'irrequietezza annientante dell'infinito è [...] soltanto mediante l'essere di ciò che annienta»

(Hegel, *Logica di Jena*)

1. A nostro avviso, nel concetto di eticità relativa (che ricalca la schellinghiana totalità relativa), trova ricetto il modello logico e ontologico del governo.

L'eticità relativa è l'*ethos* di un governo alle prese non con l'universale assoluto della totalità etica indifferenziata, ma con la naturalità degli individui, ossia con la necessità formale-giuridica ed economica. «*Eticità relativa*, la quale si riferisce a rapporti e non si organizza e muove liberamente in essi, bensì lascia sussistere lo stato di determinazione che è in questi, però, portandolo ad uguaglianza con l'opposto, cioè ad una determinazione superficiale, parziale, che esiste soltanto nel concetto».¹⁹⁷ Governare vuol dire porre in rapporto l'universale puro dello Stato

¹⁹⁷ *SE*, p. 331; p. 253. La figura logica dell'eticità relativa è il concetto di '*identità relativa*', vale a dire la forma dell'identità, non speculativa, non assoluta, vigente nelle filosofie della riflessione. Nell'identità relativa, due termini opposti in tanto sono unificati, in quanto un termine è considerato solo come positivo e determinante e l'altro come negativo e indeterminato (per es.: l'unità sintetica opposta al molteplice dell'intuizione nella ragion teoretica; l'unità della legge morale opposta al molteplice delle inclinazioni e delle «inferiori facoltà dell'anima»; l'infinito come indeterminato opposto al finito determinato). L'identità relativa costituisce rapporti in cui i termini, seppur apparentemente unificati, cadono, in realtà, l'uno fuori dell'altro. Nell'identità assoluta, invece, non vi è più esteriorità tra l'unità dei termini e il loro rapporto differenziante, perché essa è «l'unità dell'indifferenza e del rapporto». «L'apparizione dell'assoluto è determinata come unità dell'indifferenza e di quel tipo di rapporti – oppure di identità relative –, nel quale il molteplice è l'elemento primario positivo, – e d'altro lato come unità dell'indifferenza e di quell'altro tipo di rapporto, nel quale l'elemento primario e positivo è invece l'unità. Quella è la natura fisica, questa la natura etica» (*MS*, p. 432; p. 267). L'identità assoluta, in altre parole, è l'unità della posizione e della negazione del rapporto tra le proprie determinazioni. Essa afferma e al tempo stesso nega il rapporto che produce. Se non lo negasse, infatti, tale rapporto rimarrebbe come termine opposto all'indifferenza, come suo limite esteriore. Una indifferenza reale, concreta, è tale quando, da una parte, pone il rapporto tra le differenze come un che di opposto, e dall'altra, sopprime questa opposizione, poiché la riconosce come un suo prodotto. L'identità assoluta si pone negando il suo altro (l'opposizione) dopo averlo posto. Ma questo togliimento dell'opposizione non è altro che la dialettica della *vera infinità*. «Nell'infinito [...] c'è questo movimento dell'opporci a sé stesso o del diventare altro, e del diventare l'altro di quest'altro ovvero del togliere l'opposizione stessa, in quanto l'infinito è in lui stesso questo essere uno del suo essere altro. [...] L'irrequietezza annientante dell'infinito è ugualmente soltanto mediante l'essere di ciò che annienta; il tolto è altrettanto assoluto in quanto è tolto; nasce dal suo perire poiché il perire esiste soltanto in quanto c'è *qualcosa* che perisce» (*LJ*, pp. 34-35; 36-37).

col suo *altro*: la concretezza fisica del singolo, o nei termini di Hegel, le potenze dell'inorganico, le quali tendono per loro moto interno ad autonomizzarsi rispetto al centro organizzativo dello Stato. Questa sintesi a posteriori che ricomponе senza posa l'universale assoluto e l'anomia tendenziale del particolare è il *gioco dell'eticità relativa*, di cui ora vanno definite le coordinate concettuali.

Come dicevamo, Hegel trae da Schelling il rapporto tra l'assoluto come *in-differenza* delle determinazioni e il relativo come *posizione* delle differenze. Nei § 37-42 dell'*Esposizione del mio sistema filosofico*, Schelling mostra il ruolo del singolo, della differenza, entro l'infinità dell'assoluto (la sintesi dell'ideale e del reale). Nel § 37 egli scrive che «la differenza quantitativa del soggettivo e dell'oggettivo» posta dalla riflessione è «la Ragione di ogni Finito e viceversa, l'indifferenza quantitativa di tutte due è l'Infinito».¹⁹⁸ Il finito non è una variazione qualitativa dell'identità originaria dell'assoluto, perché l'assoluto non può essere interiormente scisso da qualità opposte, impossibili da togliere nell'unità identitaria. Un essere finito, un singolo, corrisponde a una differenza *solamente quantitativa* nel rapporto tra ideale e reale. Ciò che differenzia un ente da un altro (o, nel lessico spinoziano che Schelling impiega in questo testo, un modo finito da un altro) è la maggiore o minore preponderanza del principio ideale o reale. L'ente-uomo, per es., viene individuato da una *sproporzione* del momento ideale (soggettivo) su quello oggettivo e naturale. Queste singole differenze ontiche, come chiarisce il § 38, non esprimono l'essere dell'assoluto (il quale si dà solo nella totalità indifferenziata auto-identitaria), ma solo una «forma determinata» dell'identità tra soggettivo e oggettivo, un suo modo di apparire. Ciò significa che l'identità assoluta rimane sé stessa «alle spalle» del singolo, in quanto essa è «intera in ogni singola cosa; è assolutamente indivisibile e non può mai essere annullata come Identità assoluta».¹⁹⁹ Ne viene (§ 40) che «il singolo benché non sia assolutamente infinito, è però Infinito alla sua maniera», «riguardo alla sua potenza»; non *nella stessa guisa* infinita dell'assoluto, ma in *modo relativo*. Nel singolo, cioè, l'infinità dell'assoluto *traluce* dalla finitezza delle cose, come loro legge immanente. «Ogni cosa singola è dunque una cosa singola solo in quanto è pensata sotto la legge del rapporto determinato nel § 36 [cioè come catena di singolarità, nda], non però, in quanto che è considerata in sé o riguardo ciò, che ha di comune con l'Infinito».²⁰⁰ In sé la cosa finita è una manifestazione dell'infinito: è una concrezione della relazione *interna* dell'infinito.

¹⁹⁸ F. W. J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri, Laterza, Bari-Roma, 1923, p. 32.

¹⁹⁹ *Ibidem*

²⁰⁰ *Ivi*, p. 34.

Chiamerò relativa quella Totalità, in quanto è rappresentata dal Singolo, riguardo a sé, non quasiché non fosse assoluta riguardo al Singolo, ma perché è solo relativa riguardo alla Totalità assoluta.

Spiegazione 2: Ogni potenza determinata designa una determinata differenza quantitativa della Soggettività e dell'Oggettività, la quale ha luogo riguardo al Totale o alla Totalità assoluta, ma non riguardo a questa Potenza, così per. es, che un esponente negativo di A designa una preponderanza dell'Oggettività riguardo al Totale, nel mentre, appunto per via di questa preponderanza, riguardo alla potenza stessa nella quale essa ha luogo, è comune ad ambedue, è possibile un equilibrio perfetto dei due fattori, dunque che $l'A = B$ è un $A = A$.²⁰¹

Da intendersi: dato che $l'A=B$, ossia la differenza quantitativa, è solo l'espressione (la potenza) in una *forma determinata* dell'Assoluto, esso ($l'A=B$) si eguaglia *in sé* all' $A=A$. La relazione della totalità al singolo è sempre *sul punto di togliersi* nell'identità indifferente dell'Assoluto, «l'unica cosa che esiste». Nella quiete dell'Assoluto, la differenza parvente dell' $A=B$, in cui l'oggettivo ha una preponderanza differenziale sul soggettivo (e viceversa), è già da sempre *riequilibrata* nell'identità assoluta.

Così, se consideriamo la 'totalità relativa' schellinghiana il paradigma onto-logico del governo, possiamo collocare l'*operare governamentale* nella *continua transizione* in cui $l'A=B$ viene attratto, annullato, dall' $A=A$.

2. Tuttavia, al di là delle affinità appena presentate, la concezione schellinghiana del rapporto tra l'assoluto e la differenza è ben diversa da quella hegeliana.²⁰² Sia nei testi editi, che

²⁰¹ Ivi, p. 35.

²⁰² «L'opera successiva di Schelling, *l'Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), segna la massima vicinanza di Schelling al pensiero hegeliano, il suo tentativo più serio di appropriarsi i principii della dialettica hegeliana» (G. Lukács, *Il giovane Hegel*, cit., p. 590). A noi pare che il rapporto Hegel-Schelling vada inteso in altri termini. All'altezza della *Differenzschrift*, Hegel considera il soggetto-oggetto identico oggettivo il più importante e originale contributo di Schelling alla filosofia speculativa, il punto in cui il pensiero schellinghiano diverge *realmente* dall'idealismo trascendentale di Fichte; egli impiega financo alcune nozioni schellinghiane nei suoi testi del periodo primo-jenese. Tuttavia, come abbiamo visto, questo innesto del lessico schellinghiano avviene su strutture teoretiche autonome e differenti da quelle di Schelling (cfr. l'analisi della riflessione). Così, a un lettore attento della *Differenzschrift*, la nota critica a Schelling presente nella *Vorrede* della *Fenomenologia* («considerare una qualunque esistenza determinata per com'essa è nell'assoluto, qui non significa altro che dire: è vero che se ne è appena parlato come di un qualcosa, ma nell'assoluto, nell'« $A = A$ », non vi è nulla di simile, perché là tutto è uno. Opporre alla

conoscenza differenziante e compiuta, o che ricerca ed esige il proprio compimento, quest'unico sapere, secondo cui nell'assoluto tutto è uguale, oppure spacciare il proprio assoluto per la notte in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, è l'ingenuità dovuta alla vacuità di conoscenza», [*FdS*, p. XIX; p. 94]], non poteva apparire come una novità.

L'influenza di Hegel su Schelling, o meglio, un confronto (indiretto) di Schelling con le posizioni di Hegel, può essere situato, al contrario del parere di Lukács, nel *Bruno* (come hanno attentamente rilevato Tilliet e Düsing) e nel saggio sulle *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, pubblicato nel 1802 in due tempi sulla «*Neue Zeitschrift für spekulative Physik*». In entrambi i testi, Schelling cenna positivamente alla tesi di abilitazione di Hegel sulle orbite dei pianeti, la quale ha il merito di mostrare «la deformazione che queste leggi hanno subito con la dottrina newtoniana dell'attrazione e con il tentativo di ricavarle in maniera meccanico-matematica da condizioni accidentali ed empiriche» (F. W. J. Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema di filosofia*, cit., p. 106). Hegel ha riconosciuto l'alta dignità di queste leggi «nel fatto che esse esprimono in sé l'intero tipo della ragione e della vita delle idee», in quanto seguono il metodo della costruzione speculativa: indifferenza, differenza e totalità come unità concreta delle prime due. Tuttavia, se nel *Bruno* Schelling richiama la nota formula hegeliana della *Differenzschrift* («l'assoluto stesso è con ciò l'identità dell'identità e della non-identità») per rivalutare l'opposizione come «concetto supremo della ragione», dunque come organo del sapere dell'assoluto («se togli via il relativo, che si è aggiunto nel riflesso, avrai i concetti supremi della ragione: unità assoluta, opposizione assoluta e unità assoluta di unità e opposizione, che è nella totalità. Le leggi di tutto ciò che è finito sono quindi comprensibili in modo del tutto universale a partire da quella uguaglianza e opposizione relativa di finito e infinito, la quale, là dove è vivente, si chiama sapere, ma che, nella sua espressione nelle cose, è, quanto al modo, la stessa che nel sapere», F. W. J. Schelling, *Bruno*, a cura di C. Tatasciore, Olshki, Firenze, 2000, p. 72), nelle *Ulteriori esposizioni* l'assoluto torna a essere il regno immoto e indifferenziato della *Darstellung*: «riguardo all'Assoluto, pertanto, dal fatto che esso è assoluto segue immediatamente anche l'assoluta esclusione di ogni differenza dalla sua essenza; infatti ciò che è in esso è assoluto, ma se è assoluto, in esso il particolare è anche l'universale; poiché però questo vale per tutto ciò che possiamo porre nell'Assoluto e poiché, inoltre, proprio la differenza tra universale e particolare, e con essa, quella tra essenza e forma, è il fondamento universale di ogni distinguibilità, ecco che nell'Assoluto, per il fatto stesso che è assoluto e in quanto tutto in esso è assoluto, nulla è distinguibile, esso è pura identità e uno» (F. W. J. Schelling, *Ulteriori esposizioni...*, cit., p. 56). Ma già nel 1802, l'anno della pubblicazione delle *Ulteriori esposizioni*, lo Hegel della *Differenzschrift* era quanto mai distante da queste posizioni schellinghiane: «dacché la filosofia separa, essa non può porre i separati, senza porli nell'assoluto; altrimenti, infatti, sarebbero meramente opposti, da null'altro caratterizzati se non dal fatto che l'uno non è, nella misura in cui l'altro è. Questo rapporto con l'assoluto non è a sua volta un togliere entrambi, poiché in questo caso non sarebbero separati; essi debbono bensì rimanere come separati e non perdere questo carattere in quanto essi sono posti nell'assoluto o l'assoluto è posto in essi» (*DS*, p. 64; p. 79). Su Hegel e Schelling a Jena, K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, «Hegel Studien»,

nei progetti di sistema, Hegel rifiuta nettamente l'idea secondo cui le differenze e le opposizioni interne all'assoluto siano di natura *esclusivamente* quantitativa. Se, per Schelling, l'identità indifferente è l'unica cosa che esiste, per Hegel l'Assoluto esiste nelle sue differenze qualitative, nelle sue opposizioni reali. Le differenze qualitative, secondo Hegel, non sono già da sempre tolte nell'assoluto, bensì sono momenti di un *movimento continuo* di auto-toglimento e auto-opposizione qualitativa dell'Assoluto in sé stesso.

L'opposizione, scrive Hegel nella *Logica di Jena*, è in generale il qualitativo, e non essendovi nulla al di fuori dell'assoluto, è essa stessa assoluta, e solo per il fatto di essere assoluta si toglie in sé stessa, e l'assoluto, nella sua quiete dell'essere tolto, è altrettanto assolutamente il movimento dell'essere o togliersi dell'opposizione assoluta. L'essere assoluto dell'opposizione, o, se si vuole, l'essere dell'opposizione nello stesso assoluto.²⁰³

Ma già nella *Differenzschrift* leggiamo:

La scissione è la fonte del bisogno della filosofia, e, come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato della figura. [...] L'unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che si sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all'opposizione e alla limitazione in quanto tali: la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni, è la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione. Ma la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione.²⁰⁴

Così, la «continua transizione» della differenza nell'assoluto (ossia, secondo noi, il paradigma dell'operare governamentale), trova la sua piena tematizzazione in Hegel, non in

1969, pp. 95-128, a proposito dell'influenza della *Differenzschrift* sui testi schellinghiani del 1801-1802, cfr. in particolare le pp. 106-107; X. Tilliette, *Hegel et Schelling à Jena*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1968/2, pp. 149-166, in particolare le pp. 163-164 sulle differenze tra il *Bruno* e le *Ulteriori esposizioni*; per una ricognizione sulla presenza del lessico schellinghiano nello Hegel di Jena, cfr. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano, 1961, pp. 297-301. Sulle differenti metodologie espositive di Schelling e Hegel in questi anni jenesi, cfr. K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, «Hegel-Studien», 20, 1980, pp. 25-84.

²⁰³ *LJ*, p. 13; p. 13.

²⁰⁴ *DS*, p. 14; pp. 14-15.

Schelling. A differenza di Schelling, infatti, Hegel riconosce l'autonomia relativa e la realtà delle determinazioni empiriche entro l'Assoluto, il quale vive *nelle sue* differenziazioni qualitative, non *alle spalle* di esse. In Hegel, il movimento del *togliersi* immanente delle qualità concrete delle cose è prioritario rispetto allo statico esser-tolto schellinghiano, in cui *affondano* originariamente tutte le concrezioni particolari del mondo (mere modificazioni quantitative della Sostanza, prive di consistenza reale).

Questa capacità di *salvare* la singolarità dei fenomeni e dei processi dipende dal ruolo dell'intelletto e della riflessione all'interno della gnoseologia hegeliana. Com'è noto, lungi dall'opporre intelletto e ragione, Hegel considera l'intelletto l'organo necessario delle scienze e della stessa filosofia, giacché consente di cogliere in guisa chiara e distinta le *nuances* qualitative della realtà, le sue proprietà singolari.²⁰⁵ La riflessione è la porta d'accesso della ragione

²⁰⁵ Sul ruolo dell'intelletto e della riflessione negli anni jenesi, cfr. F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna, 2022. Secondo Pitillo, nella *Differenzschrift* «permane una difficoltà nella descrizione del passaggio dalla riflessione isolata alla riflessione razionale. [...] Per un verso, infatti, la riflessione isolata come attività dell'intelletto giunge a superare sé stessa soltanto grazie al segreto agire della ragione, divenendo così essa stessa razionale. [...] Per un altro verso, Hegel sembra propendere per un riconoscimento del ruolo di soggetto della riflessione in questo processo, quando rileva che la legge mediante cui la riflessione si prende oggetto a sé stessa è una legge immanente» (Ivi, p. 27). A nostro avviso, questo parere intende in modo intellettualistico la distinzione hegeliana tra «riflessione isolata» e «riflessione razionale» – che, a ben vedere, *una distinzione non è*. Per 'riflessione isolata', infatti, non bisogna intendere una forma della riflessione *altra* dalla riflessione filosofica o razionale. La 'riflessione isolata' non è un primo livello dell'agire riflessivo: essa non esiste come organo in sé isolato. La riflessione *appare come isolata* solo allo sguardo di un soggetto (meglio: di un fare filosofico, quello kantiano) che la isola dalla ragione. Di qui l'uso del condizionale nella definizione della 'riflessione isolata': «la riflessione isolata, in quanto porre di opposti, *sarebbe* un togliere l'assoluto; essa è la facoltà dell'essere e della limitazione». A questa definizione ipotetica, che dipende da una rigida separazione tra intelletto e ragione, Hegel oppone la *sua* definizione di riflessione, nella quale, non a caso, viene impiegato il tempo presente in funzione definitoria: «la riflessione *ha*, in quanto ragione, rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto». Da intendersi: la riflessione in quanto tale, nella sua realtà, è *in sé* effettivamente legata all'Assoluto. Per questo motivo non vi è ripugnanza tra la ragione come presupposto (o come «segreta efficacia») della riflessione e l'auto-superamento immanente della riflessione nella ragione. O meglio, questa contraddizione è la cifra del rapporto vivente tra riflessione e ragione. L'auto-superamento è possibile proprio perché la riflessione è parte della ragione e «sussiste solo nell'assoluto»; la riflessione annienta sé stessa quando «pone a proprio oggetto sé stessa». Ma se la riflessione ha il compito di distinguere il condizionato dalla condizione, il finito dall'infinito, il determinato dall'indeterminato, una riflessione che ha come oggetto non più un dato esterno,

all'empiria. «Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari significa ritornare ai suoi momenti, i quali almeno non hanno la forma della rappresentazione già trovata, bensì costituiscono la proprietà immediata del Sé. Questa analisi mette capo soltanto a pensieri, i quali sono a loro volta determinazioni note, salde e in quiete. Ma questo qualcosa di separato, di ineffettivo, costituisce esso stesso un momento essenziale; infatti può muoversi da sé solamente perché il concreto si separa e si rende ineffettivo. L'attività del separare costituisce la forza e il lavoro dell'intelletto, che è la potenza più stupefacente e più grande, anzi la potenza assoluta».²⁰⁶ La riflessione non è altra cosa dalla ragione e dall'assoluto, in quanto, se pensata *iuxta propria principia*, è la riflessione stessa a togliersi *da sé* nella ragione. L'approfondimento delle determinatezze della riflessione produce il passaggio all'unità razionale del concetto. «La riflessione isolata, in quanto porre di opposti, sarebbe un togliere l'assoluto; essa è la facoltà dell'essere e della limitazione. Ma la riflessione ha, in quanto ragione, rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto. La riflessione annienta sé stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato *sussiste*. [...]».²⁰⁷ L'intelletto è capace di una prensione sconfinata delle determinatezze perché presuppone l'illimitatezza dell'assoluto, la sua «segreta efficacia». «L'uno è l'assoluto stesso; è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza».²⁰⁸

ma sé stessa, è costretta necessariamente a riconoscere la condizione della sua sussistenza in un *altro* a cui è già da sempre legata, ossia la ragione come unità onni-determinante. In altre parole: la «legge dell'autodistruzione» della riflessione, il passaggio immanente della riflessione alla ragione, risulta proprio dall'applicazione coerente della *legalità della riflessione a sé stessa*. «La filosofia deve concedere al separare il diritto di separare soggetto e oggetto, ma in quanto lo pone assolutamente insieme all'identità opposta alla separazione, essa lo pone soltanto come condizionato, così come una tale identità – che è condizionata dall'annullare degli opposti – è anch'essa soltanto relativo. [...] Ma l'assoluto stesso è con ciò l'identità dell'identità e della non-identità; opporre ed esser-uno sono contemporaneamente in esso» (DS, p. 64; p. 79).

²⁰⁶ FdS, p. XXXVIII; p. 109.

²⁰⁷ DS, pp. 16-17; p. 18.

²⁰⁸ Ivi, p. 16; p. 17. Schelling si colloca al lato opposto rispetto a questa teoria della riflessione: «Per arrivare alla profonda comprensione del contenuto del sistema d'identità assoluta che io sostengo con questo scritto, e che s'allontana interamente dal punto di vista della riflessione, la quale parte soltanto da contrasti ed è basata su contrasti, è estremamente utile fare l'esatta conoscenza del sistema della riflessione, del quale il sistema d'identità è il contrapposto» (F.W.J. Schelling, *Esposizione...*, cit., p. 8). Per Hegel, al contrario, l'intelletto sa cogliere le scissioni perché è *già* la ragione la fonte inesauribile dell'opposizione.

3. Dopo questo breve raffronto tra Hegel e Schelling, possiamo articolare ulteriormente lo schema logico del governo introdotto nel primo punto. L'eticità moderna si configura nella forma di una «lotta», o di una tragedia tra due termini concreti, vale a dire l'assoluto e la differenza, lo spirito e la natura, proprio perché, per Hegel, il principio della modernità, la libera individualità autonoma, non è una parvenza da dissolvere nella notte della Sostanza, ma un qualcosa di determinato che lo Stato ha il compito di ricondurre all'universale *mediante il governo*. Infatti, se la natura, l'altro, la differenza inorganica fossero un nulla, una mera variazione quantitativo-proporzionale (in sé inesistente) dell'assoluto, Hegel non potrebbe scrivere, nelle pagine finali delle *Maniere scientifiche*, che lo spirito deve vincere eternamente la natura. Una cosa, infatti, può essere eternamente vinta (*sc.*: un'opposizione può eternamente prodursi) solo se i termini in lotta sono un che di reale.

Così, al modo che le rigide particolarità isolate dalla riflessione sono il «fattore di vita» dell'assoluto, il governo dell'individualità e del sistema dei bisogni si conferma il motivo della *Unruhe* dello Stato moderno.²⁰⁹

Infatti, proprio perché il concetto assoluto è l'opposto di sé stesso, con la sua pura unità e negatività è posto anche l'essere della differenza. In altri termini, l'annullamento pone qualcosa che annulla, ovvero il reale. [...] L'organizzazione etica può mantenersi pura nella realtà, solo se l'espansione universale del negativo in essa è trattenuta e messa da parte.²¹⁰

²⁰⁹ «In sostanza, scrive Mario Rossi, questa prima parte della *Differenz* si può dire che compia in sede teorica un tentativo simile a quello che l'organico intero statuale deve compiere riguardo alle forze della particolarità, economia e diritto, di concedere loro una sfera appropriata, di ridurle nei propri quadri: così anche la ragione non deve opporsi all'intelletto, o espungerne da sé l'attività, ma appropriarsela e ridurla entro la propria onnicomprensività; onde la formula "identità dell'identità e della non-identità" esprime coerentemente l'attività unificatrice della ragione» (M. Rossi, *Da Hegel a Max. La formazione del pensiero politico di Hegel*, vol. I, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 296).

²¹⁰ *MS*, p. 454; p. 333.

§ 8. Saggezza del governo e moralità dalla *Realphilosophie* jenese alla *Fenomenologia dello spirito*

«Quando l'artigiano deve riparare un orologio, ne lascia scaricare le ruote; ma l'orologio vivente dello Stato dev'esser riparato mentre batte, e qui bisogna cambiare la ruota che gira durante il suo movimento»
(Schiller, *Lettere sull'educazione estetica del genere umano*)

1. Nel secondo corso jenese sulla *Realphilosophie*, il tema del governo è scorciato in due luoghi: nella esposizione del sistema cetuale (in particolare nel paragrafo sullo stato della universalità) e nel secondo momento della sezione sulla *Costituzione*. Con 'stato dell'universalità' Hegel si riferisce a quei ceti la cui attività è rivolta al mantenimento dello Stato: i funzionari, i dotti e i soldati. «Il ceto pubblico, scrive Hegel, è immediatamente questo intromettersi dell'universale in ogni singolo, ovvero i vasi sanguigni e i nervi, che intrecciandosi in tutto, lo animano, lo conservano e lo riportano all'universale». ²¹¹

Ora, il governo dello Stato pubblico pone il problema della «saggezza del governo». Per introdurre questo concetto, Hegel distingue tra uno Stato che prosegue «liberamente e indipendentemente secondo il suo concetto», ossia uno Stato che si riproduce mediante i suoi principi costitutivi senza alcuna trasformazione, e uno Stato ordinato alla *Weisheit der Regierung*, la quale consiste nel «modificare ad un tempo ogni sistema secondo il ceto, cioè nel recedere dal rigore dell'astratto concetto in favore delle sue viscere viventi, come le vene e i nervi cedono alle diverse viscere e si indirizzano e si formano secondo esse». ²¹² Un governo è saggio quando rivolge l'attenzione pratica dello Stato dalla costituzione astratta ai bisogni contestuali della popolazione, dal centro alla periferia. Governare saggiamente uno stato significa saper esporre lo Stato alla contingenza. Il governo saggio non deve derogare all'astratto; l'astratto non deve ritirarsi; la legge non deve sparire, ma *modificarsi*.

²¹¹ *RP II*, pp. 270-271; p. 198.

²¹² *Ivi*, p. 271; p. 199.

La trasformazione riformistica dell'astratto è, per Hegel, una tecnica di governo utile alla conservazione dello Stato, poiché produce «la soddisfazione dei ceti per il loro governo». La saggezza del governo non è una saggezza morale, ma governamentale. Essa indica formalmente la capacità di orientare lo Stato nella contingenza storica con solerte circospezione. La *Gesinnung* del governo, infatti, non è il senso del dovere (come per la classe dei funzionari), o la contemplazione priva di fini dei principi (i dotti), o il coraggio (i militari), bensì il «recedere dal rigore dell'astratto». Il compito rigoroso del governo è aggirare il formalismo della legge e la stessa vita economica dello Stato organizzata in *Stände*, al fine di piegarli alle circostanze (in questo compito rientrano anche le funzioni della polizia).²¹³ Un governo è astuto quando lascia giocare «l'egoismo degli altri», l'intelligenza economica della società civile (l'eticità relativa), «per il suo [= del governo] utile, porlo in modo che l'utile proprio degli altri ritorni in lui [= nel governo]». ²¹⁴

2. La seconda, breve, trattazione del problema del governo si trova nel paragrafo B, il secondo momento della *Konstitution*. Il titolo del paragrafo è «governo, lo spirito della natura certo di sé stesso», a significare che la *Regierung*, al contrario dell'arte della religione e della scienza, ha ancora un contatto (di tipo amministrativo e governamentale) con la soglia naturale dei bisogni del popolo e, in generale, con l'esistenza del popolo come soggettività etica naturalmente caratterizzata. Nel momento della *Regierung*, cioè, vi è ancora una differenza tra universale e particolare; lo spirito etico certo di sé è ancora esposto alla naturalità, alla sussistenza fisica. Esso si sa attraverso le sue determinazioni concrete, esteriori, ossia la vita etico-naturale dello stato (per es. mediante il momento della guerra con gli altri stati), non col puro sapere di sé, per es. con la religione e la scienza. La *Regierung* non riesce ancora a sussumere la differenza materiale (naturale,

²¹³ «Qui si deve aggiungere la polizia, ora ridotta all'azione dell'intero per la sicurezza pubblica nelle sue varie forme – la sorveglianza sulla industria – contro la frode – la realizzazione della fiducia generale – la fiducia nello scambio delle merci. Ognuno ha cura solo di sé, non dell'universale; il tranquillo esercizio del proprio diritto di proprietà e la libertà di disporre della proprietà sono il possibile danneggiamento di altro – la polizia provvede proprio alla limitazione di questo, alla prevenzione del danno, e fa anche in modo che si agisca nella fiducia» (*RP II*, p. 272; p. 200).

²¹⁴ Ivi, p. 276; p. 204.

economica, bellica) come momento dileguante di un plesso etico assoluto, in sé e per sé puramente spirituale.

Così, nel governo, il corpo etico è la volontà autocosciente che decide circa la propria fatticità storica. Per questa ragione la *Regierung* deve smobilitare la legge senza adeguarsi astrattamente, immediatamente, a essa: perché lo stato, oltre a essere un sistema di principi, è un'entità reale che si misura con ciò che eccede questi principi. «L'esecuzione (l'unità di universale e particolare *nda*) non è questo morto fare (il rispetto astratto della legge, *nda*), bensì la singolarizzazione dell'universale è appunto: togliere l'universale ed agire nel singolo a lui contrapposto. Essa è lo spirito certo di sé stesso, che libero dallo spirito attua il diritto, agisce immediatamente».²¹⁵ Il governo è la totalità etica dello Stato raccolta in un *punto auto-cosciente*, divenuta soggetto di decisioni. «In questa individualità, in quanto assoluto Sé e negatività dei singoli, è realizzato il governo, l'apice dell'intero». Al contrario delle altre articolazioni dello Stato (i ceti, l'amministrazione della giustizia, il diritto, la polizia), il governo non è sussunto a una legge, poiché esso è la legge dello Stato che conosce sé stessa e decreta *a partire da sé*. In altre parole: la legge, nel governo, è un *per sé*; il governo può derogare alla legge perché il suo rapporto con la legge è un libero rapporto con sé stesso. Nel governo, la sostanza dello Stato si fa soggetto. Lo spirito può derogare alla legge e applicarla al singolo, perché lo spirito, nella *Regierung*, non è più altra cosa dalla legge. La legge è spirito che si sa come spirito: «la legge è lo spirito certo di sé stesso». Il governo, pertanto, nella sua attività esecutiva e governamentale, nel raffrontarsi al singolo, è *svincolato* dalla legge. «La saggezza del governo innanzi tutto consiste in generale nel conformare questi momenti astratti ai ceti – e in casi singoli nel fare eccezioni alla legge».²¹⁶ L'esercizio del governo, l'atto con cui il governo raggiunge gli individui che governa, richiede un continuo *coup d'État*.²¹⁷

Queste considerazioni sull'essenza e il funzionamento della *Regierung* ritornano in vari luoghi della *Fenomenologia dello spirito*. Nel capitolo sul mondo etico, la legge

²¹⁵ Ivi, p. 276; p. 204.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ «In questo senso, scrive Foucault, la polizia è il *colpo di stato permanente*, che si eserciterà in nome e in funzione dei principi della sua stessa razionalità, senza doversi conformare o modellare sulle regole di giustizia stabilite altrove. La polizia, specifica nel suo funzionamento e nel suo principio primo, deve esserlo anche nelle modalità del suo intervento» (CF 8, p. 246).

umana e la legge divina, Hegel vede nel governo la *puntualizzazione* della totalità etica, l'apparire unitario e attivo di uno Stato nel tempo: «Questo spirito [del popolo, nda] può venire chiamato legge umana, perché è essenzialmente nella forma della realtà effettiva consapevole di sé stessa. Esso, nella forma dell'universalità, è la legge nota e l'*ethos*, il costume vigente; mentre nella forma della singolarità, è la certezza effettiva di sé stesso presente nell'individuo in generale, e la certezza di sé come individualità semplice è lo spirito in quanto governo; la sua verità è la validità pubblicamente manifesta alla luce del giorno; è un'esistenza che, per la certezza immediata, prende la forma dell'esistere ormai affrancato. [...] La comunità – la legge suprema, la cui validità pubblica si manifesta alla luce del sole – ha la propria vitalità effettiva nel governo, inteso come ciò in cui essa è individuo. Il governo è lo spirito effettivo riflesso entro di sé, è il Sé semplice della sostanza etica nella sua totalità. Questa forza semplice consente certamente all'essenza di espandersi nell'articolazione dei suoi membri, e di dare a ogni parte una sussistenza e un proprio essere-per-sé».²¹⁸ In quest'ultima linea, Hegel si riferisce al sistema dell'autonomia e dei bisogni personali, al diritto di riconoscimento tra individui possidenti. In breve: al mondo borghese. Come abbiamo visto nei testi jenesi, questo mondo deve essere costantemente scosso dalla guerra e riportato alla sua essenza negativa, relativa, perché il suo pieno radicamento disgrega il tutto etico. Di qui il primato del ceto della nobiltà guerriera nel *System* e del ceto universale nella *Realphilosophie II* sul ceto borghese.

Ora, con questa dottrina della *Regierung*, Hegel intercetta, a nostro avviso, non solo la teoria classica della ragion di Stato,²¹⁹ ma soprattutto uno dei problemi più

²¹⁸ *FdS*, pp. 392-394; pp. 607-611.

²¹⁹ Secondo la dottrina della ragion di Stato, il governo è l'aspetto motilico-dinamico dello Stato. «Senza dubbio, scrive Botero, che maggior opera si è il conservare, perché le cose umane vanno quasi naturalmente ora mancando, ora crescendo, a guisa della luna a cui sono soggette, onde il tenerle ferme, e quando sono cresciute, sostenerle in maniera tale che non scemino e non precipitino, è impresa d'un valor singolare» (G. Botero, *La ragion di Stato*, cit., p. 11). «La ragion di Stato, commenta Meinecke, è la norma dell'azione politica, la legge motrice dello Stato» (F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, cit., p. 7). La ragion di Stato ha un doppio scopo: poiché lo Stato è una «formazione organica» (e non una macchina), occorre conservare lo Stato «vigorous e forte» e, al tempo stesso, farlo «crescere». «La ragione di Stato indica di questo sviluppo le vie e la meta». Per raggiungere questo scopo infinito, la ragion di Stato

non può scegliere le sue regole né con arbitrio, né a partire da un valore universale, «in quanto lo Stato è anche una formazione individuale, retta dalla propria idea di vita, in cui le leggi generali della specie vengono modificate dalla particolarità della struttura e dell'ambiente» («La forma di governo di un popolo, scrive Hegel, non è soltanto un ordinamento esterno: che esso abbia questa o quella costituzione dipende essenzialmente dal carattere, dai costumi, dal grado di educazione, dal suo stile di vita e dalla sua estensione» (*PF*, p. 402; p. 117). Così, la ragion di stato come momento governamentale dello Stato richiede una connessione tra l'universalità dello Stato e la sua condizione storico-ambientale individuale. Lo Stato condivide alcuni tratti strutturali con altri Stati: di qui la sua universalità. Tuttavia, questo carattere universale di uno Stato deve compenetrarsi ai bisogni storici, situati, della vita statale. «Quindi, precisa Meinecke, ciò che vi è d'individuale nell'azione conforme alla ragione di Stato, appare necessaria derivazione d'un principio universale, necessaria perché la varietà mutevole della vita storica, e soprattutto la situazione labile di uno Stato, in lotta per la propria esistenza tra Stati altrettanto labili, costringe alla più raffinata modificazione ed individualizzazione dell'impulso universale. Così tanto l'individuale quanto l'universale nell'azione secondo la ragione di Stato, si congegnano senza attrito, almeno in principio, nella connessione causale generica dei fatti» (Ivi, p. 9). Secondo Losurdo, che si oppone alla lettura meineckiana, liberal-nazionale, della filosofia di Hegel come “pensiero dello Stato di potenza”, «la ragion di Stato in Hegel non ha nulla a che fare con lo sciovinismo e la politica di potenza, ma è la disgregazione e l'abbattimento dei particolarismi e dei privilegi feudali in nome dell'universalità del diritto e del diritto naturale nel corso di un processo storico che va dall'assolutismo illuminato alla Rivoluzione francese» (D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, cit., p. 597). In questa sede non possiamo diffonderci sull'interpretazione della dottrina hegeliana dello Stato proposta da Meinecke, e ancor prima di lui, da Haym e Treitschke, né sulle critiche di Losurdo alla così detta tradizione esegetica “da Hegel a Bismarck”. Qui ci limitiamo a ricordare che, in quasi tutte le esposizioni della propria teoria dello Stato, Hegel considera la guerra e la colonizzazione come degli espedienti, non certo risolutivi, che il governo può adoperare per mantenere uno Stato nella storia. Ma ciò non significa che il pensiero politico di Hegel sia, *qua talis*, una *giustificazione* della politica di potenza. A nostro avviso, se si fa astrazione dai conflitti ideologici e politici che hanno interessato la ricezione tedesca della filosofia hegeliana dello Stato, e si prova a leggere tale dottrina al modo che qui proponiamo, ossia come una teoria razionale dei tratti *tipologici* dello Stato capitalistico, la presenza del momento bellico e delle pratiche espansionistiche-colonizzatrici all'interno dell'esposizione concettuale dello Stato non appaiono più come il *rivestimento teorico* dell'adesione di Hegel a una data linea politica (filo-teutonica o filo-francese), ma come il tentativo di comprendere mediante il concetto, ossia *scientificamente* (ma anche *problematicamente*), la razionalità e la necessità storica degli elementi fondamentali del governo dello Stato moderno, tra cui figurano, per l'appunto, la ragion di Stato, la guerra, la colonizzazione, lo sfruttamento della forza-lavoro, la relativa autonomia tra il politico e l'economico, il governo della *Gesinnung* mediante l'ideologia di Stato. Del resto, a ben vedere, questa proposta di lettura non smentisce – ma, al contrario, corrobora – la tesi, avanzata da Lukács e, in termini molto diversi, da Losurdo, circa l'attrazione hegeliana

importanti della statualità moderna, già discusso nell'introduzione alla presente ricerca: la tendenziale autonomizzazione dell'attività governamentale rispetto alla sovranità della legge, la sussunzione della seconda all'operare storico, concreto della prima.²²⁰

Scrive Agamben a tal proposito:

L'equivoco che liquida il problema del governo presentandolo come mera esecuzione di una volontà e di una legge generale ha pesato negativamente non solo sulla teoria, ma anche sulla storia della democrazia moderna. Poiché questa storia non è che il progressivo emergere alla luce della *sostanziale non verità* del primato del potere legislativo e della conseguente irriducibilità del governo a semplice esecuzione.²²¹

per l'assetto politico degli Stati capitalistici europei più avanzati (la Francia e l'Inghilterra) e, in generale, per la riorganizzazione borghese dello Stato moderno. Ma su questi punti avremo modo di ritornare nell'ultima sezione della nostra ricerca. Per ora sarà sufficiente riferirci a questo parere di Lukács: «Meinecke, Heller ed altri dimenticano completamente che Hegel è stato l'ideologo di un periodo rivoluzionario, del periodo della costituzione rivoluzionaria delle grandi nazioni moderne. Questo processo è stato considerato da Hegel – e a ragione – come progressivo. Nella dialettica storica di questo processo, che si è svolto spesso, nella realtà, in forma di grandi guerre, Hegel ha visto quello stato di natura in cui, dalla dialettica immediata dei rapporti di potenza, si enuclea l'evoluzione dello spirito verso il suo stadio supremo. [...] Così, quando più tardi, nella schiacciante disfatta della Prussia nella battaglia di Jena-Auerstedt (1806), Hegel è con tutte le sue simpatie dalla parte di Napoleone e contro la Prussia, non si tratta affatto di ammirazione della superiore potenza dell'imperatore francese, ma di simpatia per l'eredità sociale della Rivoluzione Francese [...]» (G. Lukács, *Il giovane Hegel...*, cit., p. 502).

²²⁰ Il primato dell'esecutivo sul parlamento negli Stati occidentali è uno dei temi più discussi all'interno dell'attuale dibattito costituzionalistico. Per un inquadramento generale, cfr. T. Poguntke, P. Webb (dir.), *The Presidentialization of Politics: A Comparative Study of Modern Democracies*, Oxford, Oxford University Press, 2005; C. F. Ferrajoli, *Come esautorare il Parlamento. Un caso esemplare del declino di una democrazia rappresentativa*, «Teoria politica. Nuova serie Annali», 10/2020, 155-187; M. G. Rodomonte, *Il parlamento oggi: dalla centralità alla marginalizzazione*, «Nomos», 2021/3, pp. 1-23.

²²¹ G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 303. Secondo Agamben, il primato del governo sulla sovranità nella politica moderna risulta dalla secolarizzazione del paradigma dell'*oikonomia* trinitaria, ossia il modello teologico della dialettica e della filosofia della storia hegeliane. Sul rapporto complesso tra trinità statico-immanente e trinità economico-rivelativa, che qui non possiamo discutere, cfr. almeno Martin J. De Nys, *Hegel and Theology*, T&T Clark, London-New York, 2009, in particolare le pp. 108-132, in cui l'autore presenta un'attenta disamina della letteratura sull'argomento.

3. Nel corso in questione, troviamo concettualizzato un altro aspetto rilevante del problema del governo degli uomini nella modernità: la soggettività infinita moderna. Questo principio viene tematizzato sia nella seconda sezione sull'autorità che dà legge, sia nella terza e ultima parte sulla "Costituzione". Il problema di Hegel è mostrare la costituzione della statualità moderna a partire da un elemento ignoto alle forme di statualità passate (per es. quella greca), vale a dire l'infinita libertà interiore della coscienza del singolo, la quale, per Hegel, è il portato principale della religione cristiana. Laddove l'eticità greca poteva contare su un'individualità immediatamente coincidente con l'universalità, un'individualità priva di auto-riflessività (la *individualità bella*), lo Stato moderno dovrà governare un polo coscienziale incoercibile, già da sempre sottratto al sapere di Stato. Di qui la centralità del tema governamentale della *Gesinnung* nella politica moderna.

Anche coloro che non sono dell'opinione della maggioranza obbediscono, anche se la regola o la legge è contro la loro convinzione. È data loro la possibilità di protestare, cioè di conservare le loro convinzioni, di chiarire specificatamente che essi sono d'accordo per la loro obbedienza, ma non per la loro convinzione – ciò è particolarmente qualità dei tedeschi: questa tenacia di aggrapparsi alla convinzione, questa ostinatezza dell'astratto volere, del vuoto diritto senza il contenuto, senza il possesso. [...] Questo è il principio superiore dell'età moderna, che gli antichi, che Platone non conoscevano. Nell'età antica la bella vita pubblica era l'*ethos* di tutti, bellezza in quanto unità immediata dell'universale e del singolo. [...] Ma il sapere-assolutamente-sé-stessa della singolarità, questo assoluto essere concentrato in sé non era presente. La repubblica platonica è questo scomparire della individualità che sa sé stessa. Con questo principio è perduta la libertà esteriormente reale degli individui nel loro esserci, ma è conquistata la loro libertà interiore, la libertà del pensiero. Lo spirito è purificato dall'esserci immediato. Esso è passato nel suo puro elemento del sapere ed è indifferente di fronte alla singolarità esistente. Lo spirito qui comincia a essere in quanto sapere.²²²

Ma la «purificazione individuale dall'esserci immediato» significa che l'individuo, nella modernità, può liberarsi, sebbene interiormente, della sostanza statale. La moralità, il regno della libertà interiore, è uno spazio coscienziale che mette a dura prova la tenuta etica degli Stati moderni. Così, nel rapporto tra moralità ed eticità, Hegel colloca una delle principali questioni governamentali della modernità: il governo *non coercitivo* della

²²² *RP II*, pp. 263-264; pp. 190-191.

morale. L'irraggiungibile coincidenza tra sussunzione e convinzione, tra il rispetto timoroso di una costituzione civile e l'intima adesione a un plesso etico, è la *Spaltung* che non cessa di vivificare il movimento di auto-assestamento storico dello spirito umano.²²³

Nella *Realphilosophie* e nella *Fenomenologia dello Spirito*, questo principio della libera soggettività infinita, collocato a un livello più elevato rispetto all'eticità, trova vero appagamento nella sfera del Sapere assoluto. La soggettività infinita come sapere di sé viene «lasciata libera» nell'esercizio dell'arte, della religione e della filosofia.²²⁴ La libertà interiore, a quest'altezza, non si concilia con sé nello Stato, ma solo nel principio della soggettività infinita, ossia la *condizione di possibilità* delle forme del sapere assoluto. Hegel, di fatti, alla fine della *Realphilosophie II*, distingue tra la *Gesinnung* propria di ogni cerchia sociale dello Stato e l'«immediato distacco dall'esserci, sapere del suo membro in quanto tale ed elevazione sopra di esso»: «quella è l'eticità, questa moralità». «La moralità è l'elevazione al di sopra del ceto, oltrepassare nel proprio agire sé stesso e l'agire del proprio ceto, fare qualcosa per l'universale».²²⁵ Nella *Fenomenologia*, come sappiamo, la realizzazione integrale della libertà e della morale ha due esiti: il terrore rivoluzionario e le figure dell'interiorità irrinconciliata con la sostanza (per es. l'anima bella e la coscienza virtuosa). Nel primo caso, il puro sapere di sé, nel momento in cui passa all'esistenza, rifiuta ogni concrezione finita della sua libertà assoluta (la furia del dileguare).²²⁶ Nelle varie figure dell'anima bella, la coscienza morale

²²³ Su questa *Spaltung* costante tra interno ed esterno nella modernità, cfr. R. Bodei, *Filosofia e politica nello Hegel berlinese*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano editore, Napoli 1970, p. 320 e C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in *Hegel lettore di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, pp. 147-178.

²²⁴ Su questo punto, M. D'Abbiero, *Moralità ed eticità nella Realphilosophie II*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1975, pp. 222-262.

²²⁵ *RP II*, p. 264; p. 193.

²²⁶ Nelle pagine della *Fenomenologia* sulla libertà assoluta, Hegel mostra l'aporia in cui cade un partito di governo quando si pone immediatamente come attività universale. «Nella piattezza di questa sillaba insulsa [la parola *Tod*, nda] consiste la saggezza del governo, l'intendimento con cui la volontà generale si porta a compimento. Anche il governo non è altro che il punto che si dà una posizione fissa, ossia l'individualità della volontà generale. Il governo, partendo da un punto, consiste in una volontà e nell'eseguirla, e nel contempo vuole ed esegue fino in fondo un'ordinanza e un'azione determinate. Con ciò, esso per un verso esclude tutti gli altri individui dal proprio atto; per l'altro, così facendo, si costituisce come tale da essere

una volontà determinata, e dunque opposta alla volontà generale; non può quindi assolutamente fare altro che presentarsi come una fazione. Solamente la fazione vincente si chiama governo, e proprio nel suo essere fazione è immediatamente implicita la necessità del suo declino; mentre il fatto che essa sia governo ne fa, per converso, appunto una fazione, e ne stabilisce la colpevolezza» (*FdS*, p. 541; p. 793). Nelle esposizioni berlinesi di dottrina dello Stato (per es. nelle ri-edizioni dell'*Enciclopedia*), il concetto di *Regierung* servirà a evitare la contraddizione di cui sopra, giacché il governo non sarà la prassi particolare di una fazione politica che prende il potere, ma l'attività generale di una complessa e pluri-mediata membratura costituzionale, al cui vertice figura il monarca, il quale, in grazia della sua posizione naturale/ereditaria, garantisce la continuità e la stabilità della *Verfassung*. Da questa natura faziosa e partitistica del governare nel mondo politico post-rivoluzionario potrebbe dipendere (ma è un tema che merita una ricerca mirata) la posizione subordinata delle forme dello Stato rispetto alle forme della moralità e dello spirito certo di sé stesso nella *Fenomenologia*. Infatti, un'autocoscienza che mira ad attingere l'universale dello spirito, la piena coincidenza tra essenza e forma, non può contentarsi della parzialità dell'intelletto politico.

Ma è necessario svolgere precisazioni ulteriori. Lukács spiega questo sorpasso della moralità sulle forme della statualità moderna come «l'utopia napoleonica di Hegel sulla Germania» (G. Lukács, *Il giovane Hegel*, cit., p. 699). Secondo Rosenzweig, un'adesione *soltanto esteriore* alla ristrutturazione napoleonica dello Stato borghese, nonché una generale sfiducia circa la capacità dello Stato moderno di conciliare l'individuo e l'universale, avrebbero spinto Hegel a sciogliere le contraddizioni della politica moderna nell'etere della morale individuo-centrica (di ascendenza fichtiano-kantiana) e nella religione. Hyppolite, invece, seguendo Martin Büsse, pensa che l'inversione tra moralità ed eticità nella *Fenomenologia* non dipenda da mutamenti improvvisi e sostanziali delle posizioni politiche di Hegel, ma dalla forma espositiva peculiare del testo del 1807. È un parere che condividiamo. Nella *Fenomenologia*, infatti, a differenza dei contesti sistematici come l'*Enciclopedia* e i *Lineamenti*, non è in questione la presentazione delle scissioni del concetto in sé e per sé nei vari ambiti del sapere, bensì la presa di coscienza del sapere stesso, il percorso mediante il quale la coscienza approda al concetto. «Si Hegel ne parle pas effectivement de l'État dans le dernier chapitre de l'esprit, ce n'est pas parce que l'État a disparu comme forme suprême de l'esprit du monde et cédé la place à un sujet moral ou à une âme contemplative, mais parce qu'il envisage seulement dans ce chapitre l'aspect nouveau que prend l'esprit quand il se saisit comme sujet. [...] Ainsi tous les moments de l'esprit se présentent dans la *Phénoménologie*, mais dans un ordre différent, l'ordre de leur émergence par rapport au savoir que l'esprit prend de lui-même ou à la prise de conscience. C'est pourquoi la fin du développement- l'esprit certain de lui-même n'est pas la négation de l'État substantiel et sa disparition dans une forme nouvelle de l'esprit du monde, mais l'émergence de la conscience de soi de l'esprit hors de sa substantialité, le côté du pour-soi de l'en-soi qui, comme volonté générale, est toujours l'État (J. Hyppolite, *Génèse et la structure de la Phénoménologie de l'esprit*, vol. II, Aubier, Paris, 1946, p. 319)». La moralità, pertanto, non rappresenta un superamento reale dello Stato, un momento in cui si concilia, nell'interno del soggetto, la tragedia dell'eticità, ma una tappa in cui lo spirito approfondisce la sua essenza soggettuale. Il capitolo sulla moralità è collocato in una sezione ulteriore rispetto allo spirito

si accorge che il mondo non troverà mai un'organizzazione perfettamente adeguata agli ideali di giustizia e bontà coltivati nel puro dover-essere del Sé; la realtà storico-politica, infatti, sarà sempre un correlato deteriore di questi ideali. Il mondo risulta emendabile solo nella interiorità (arbitraria) della soggettività infinita: essa, stabilendo da sé ciò che è retto, perviene a una conciliazione con sé fittizia, mondata della lordura del reale. Nel *Naturrecht*, invece, la moralità era intesa come il regno soltanto negativo e incompleto delle virtù personali e «dell'eticità del *bourgeois* o dell'uomo privato».

Quelle qualità che sono veramente etiche possono chiamarsi qualità etiche, e solo in seguito virtù, quando cioè esse nuovamente si individualizzano in una superiore energia e, sia pure all'interno dell'assoluta eticità, si trasformano per così dire nelle proprie viventi figure, e si manifestano come le virtù di un Epaminonda, di un Annibale, di un Cesare e di alcuni altri.²²⁷

Tuttavia, nel mondo moderno, questo modello eroico-classico della conciliazione tra virtù private e virtù pubbliche è inattuabile.²²⁸ Nel V capitolo della *Fenomenologia*,

estraniato, poiché apre un'altra dimensione dell'esperienza dell'auto-conoscenza del Sé. Se, nella *Fenomenologia*, il passaggio dall'in sé al per sé comporta un guadagno auto-conoscitivo dello spirito, una posizione ulteriore nel processo di acquisizione del vero come sostanza e come soggetto, nei contesti sistematici, ove il sapere di sé del soggetto-Spirito coincide con l'oggettività della sostanza, il passaggio dall'in sé al per sé scandisce l'esposizione dei vari livelli di realtà dello spirito, i quali, in tanto sono sempre più concreti, in quanto i contenuti che presentano sono via via più adeguati alla *forma razionale* dello Spirito. Infine, a conferma del parere di Hyppolite, nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* del 1808, ossia in un contesto sistematico (e appena un anno dopo la pubblicazione della *Fenomenologia*), la moralità ri-appare (non a caso) nella sua consueta posizione enciclopedica, ossia come livello precedente l'eticità statuale.

²²⁷ MS, p. 375; p. 96.

²²⁸ A proposito di questa identificazione extra-morale dell'individuo e dell'universale, si può citare un passo del IV libro della *Repubblica* (434d-435b), in cui Platone costruisce un rapporto speculare tra le virtù necessaria al governo della città e le virtù del singolo. Ciò che è giusto per il singolo è giusto anche per la comunità (e viceversa), perché la struttura dell'anima dell'individuo è omologa a quella etica della *polis*. «Ora però portiamo a terminare l'indagine intrapresa nella convinzione che ci sarebbe stato scorgere l'essenza della giustizia nell'individuo, se prima avessimo cercato di osservarla in un complesso più grande. Ci è sembrato che questo complesso fosse la città, e così l'abbiamo fondata nel miglior modo possibile, ben sapendo che in una città buona ci sarebbe stata la giustizia. Riferiamo dunque al singolo ciò che abbiamo verificato in quella sede, e se i risultati corrisponderanno, l'esito della nostra indagine sarà positivo; se

la realizzazione *immediata* delle virtù individuali e i discorsi «pomposi intorno al bene supremo dell'umanità e all'oppressione degli uomini» sono vinti dal «*Weltlauf*» e si rivelano nella loro vuota ampollosità ineffettuale.

La virtù antica aveva un significato determinato e sicuro, in quanto il suo fondamento ricco di contenuto era la sostanza del popolo, e il suo fine consisteva in un bene reale già esistente; essa, pertanto, non era diretta contro la realtà intesa come perversione universale né contro un corso del mondo. La virtù qui in questione, invece, è fuori della sostanza, è una virtù priva di essenza, è virtù solo nella rappresentazione e nelle parole, le quali sono prive di quel contenuto.²²⁹

Se nell'epoca antica, l'assenza del principio dell'auto-riflessività consente l'esistenza di individualità eroiche, nelle quali si concentra l'energia pratica della sostanzialità etica, nella modernità (come vedremo a breve), a misura che si espande *ad infinitum* lo spazio della libera soggettività, la portata estensiva ed intensiva dell'agire individuale è drasticamente circoscritta. Il retto funzionamento dell'eticità moderna, la sua eventuale trasformazione, non dipendono più dalla condotta virtuosa del singolo (sia esso sovrano, funzionario o operaio), ma dalla totalità delle relazioni sociali, che sfuggono *qua talis* al potere dei singoli. Come rileverà lo Adorno dei *Minima Moralia*, l'epoca della

invece nel singolo appariranno delle differenze, torneremo a mettere alla prova la città». Platone si avvede del fatto che l'incommensurabilità tra le virtù del singolo e quella della *polis* costringe a una messa in discussione continua della logica e dell'organizzazione della città. Se nell'intimo del singolo risiede un principio del tutto sottratto all'eticità della *polis*, per es. la soggettività infinita della moralità moderna, è impossibile addivenire a una definizione esaustiva della giustizia e della stessa *polis*. Questo passo platonico corrobora, *per negationem*, la diagnosi hegeliana sulla politica moderna: la presenza di un polo soggettuale indefinito, eccedente le virtù dello Stato (o potenzialmente opposto a esse), produce una discrasia nell'eticità, disturba la compenetrazione quieta tra l'interno e l'esterno della volontà. Ma al modo che, per Hegel, la disfunzione tra i due ordini del volere non impedisce a uno Stato di esistere in buona salute, l'assenza di un *omologhein* tra l'intimo agire del singolo e il retto governo della *polis* non reca all'impossibilità della giustizia. Per Platone, infatti, la giustizia può nascere, a guisa di una scintilla, dallo scontro tra due elementi opposti, vale a dire tra la natura ideale, modellare della giustizia, e la sua genesi empirica (la formazione della *dikaiosyne* lungo gli smottamenti dell'esperienza). «E forse, confrontando due elementi e sfregandoli uno contro l'altro, faremo brillare come da due pietre focaie la giustizia, e una volta che sarà manifesta la rafforzeremo in noi stessi».

²²⁹ *FdS*, p. 327; p. 529.

soggettività infinita, e della responsabilità giuridica individuale,²³⁰ è l'epoca in cui l'azione individuale non ha alcun peso. L'individualismo è la protesi di un'individualità paralitica.

Nel vero Stato, infatti, il lavoro in vista dell'universale, come nella società civile l'attività produttiva, commerciale, è differenziato all'infinito, in modo tale che lo Stato nel suo complesso non si mostra come l'azione concreta di un individuo, bensì gli innumerevoli compiti e attività dello Stato devono essere attribuiti a una quantità parimenti incalcolabile di agenti.²³¹

Il compito dei governi moderni, pertanto, sarà inquadrare l'infinito sapere di sé del soggetto all'interno di un'indefinita differenziazione dei lavori e dei bisogni individuali, giacché la sfera della soggettività infinita, vale a dire il principio *strutturale* di un'epoca dello spirito, non può essere semplicemente negata o repressa con la forza. Lo Stato dovrà *gestire la soggettività infinita*, predisponendo dei dispositivi di governo in grado di trasformare il suo flusso inoperoso, e potenzialmente critico-negativo,²³² in *capacità e meriti sociali*.

²³⁰ «Lo stato di cose in cui l'individuo sparisce, è insieme quello dell'individualismo scatenato, in cui «tutto è possibile». [...] La «liberazione» dell'individuo dalla *polis* svuotata dall'interno, non rafforza, ma elimina la resistenza, e, con la resistenza, l'individualità: questo processo, che trova il suo compimento negli stati dittatoriali, è il modello di una delle contraddizioni fondamentali che, dal secolo decimonono, ci hanno spinto verso il fascismo» (T. W. Adorno, *Minima Moralia*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1994, p. 109).

²³¹ *ES*, p. 239; p. 561.

²³² «Tuttavia, non appena si fa luce la libertà soggettiva e l'uomo si cala dalla realtà esteriore nella profondità del suo spirito, subentra l'antitesi propria della riflessione, la quale implica la *negazione della realtà*» (*LsFS*, p. 135; p. 91, corsivo nostro).

§ 9. Il problema della *Bildung* di Stato nella *Propedeutica filosofica* e negli scritti sulla scuola

1. Nell'esposizione del momento del governo nella *Propedeutica filosofica*, il governo è nuovamente presentato come «l'individualità della volontà che è in sé e per sé».²³³ Nel governo, la volontà universale in tanto è consapevole di sé, in quanto è capace di condurre concretamente lo Stato come totalità unificata. Il governo è la «volontà attiva e realizzatrice» di una legge universale e astratta, potenzialmente esteriore al sapere degli individui: «non è perciò necessario che ogni singolo sia cosciente per conto suo di questa volontà o che l'abbia trovata in sé; né è necessario che ogni singolo abbia dichiarato la sua volontà e che da ciò si sia derivato un risultato universale».²³⁴ Nel governo, la volontà «si individualizza», è «in sé e per sé», ma non perché il governo è il risultato concreto di una deliberazione universale o di un contratto. La «singolarizzazione della volontà universale» significa che, nel governo, l'universale delle leggi perviene alla sua realizzazione.

Nel chiarimento del § 27 sul governo, Hegel scrive che il governo deve attivare «la volontà universale come essenza universale astratta», inizialmente inattiva. Il governo è l'aspetto *effettativo* della volontà universale. «Come i principi o le massime, esse esprimono o comprendono soltanto l'universalità della volontà, non una volontà effettiva».²³⁵ Il governo non deve applicare dall'esterno l'universale al particolare, perché, in tal caso, l'universale verrebbe conosciuto (e non *riconosciuto*) come una positività estranea. Scrive Hegel a questo riguardo: «il governo è la potenza cosciente della consuetudine incosciente». Se la legge «ha una realtà di costume e di consuetudine», il governo è ciò che reca alla coscienza questa «consuetudine incosciente» già presente nella *Gesinnung* degli individui, ma non ancora saputa da un popolo *particolare*, giacché Hegel rifugge sempre dalle astrazioni sul governo migliore, valido per *tutti* gli Stati. *Il tipo di costituzione* dipende dalla storia e dall'assetto concreto dei costumi e dei rapporti socio-politici tra gli individui di uno Stato. Tuttavia, se passiamo dall'ambito della politica agita alla riflessione sulle *forme* e le strutture di governo razionali della statualità

²³³ *PF*, p. 401; p. 114.

²³⁴ *Ibidem*

²³⁵ *Ibidem*

moderna, apprendiamo che Hegel reputa la monarchia ereditaria l'unica forma costituzionale in cui scompaiono «le tensioni e le lotte intestine che possono verificarsi quando cambia il monarca in un regno elettivo». Nella monarchia, la libertà dei cittadini «è più protetta che in altre costituzioni», perché il monarca non esercita il potere da solo, ma assegna dei ruoli di governo a «collegi eletti». Egli deve rispettare il tratto insopprimibile delle costituzioni moderne: la partecipazione della pluralità degli individui al funzionamento dello Stato.

Nella sezione della *Propedeutica* sulla dottrina dei doveri, questa *Durchdringung* tra universale e individuale in seno al governo viene esposta dal punto di vista del particolare. Qui ritorna il tema del governo della *Gesinnung*, che si esercita attraverso una forza ideologica e individualizzante dello Stato sulla soggettività.²³⁶ L'effettualità dello Stato, ossia la sua vigenza concreta nelle individualità che governa, necessita sia dell'adesione razionale e legalistica degli individui all'universale, sia della loro *Gesinnung*. Senza questo rapporto con la sfera motivazionale dei soggetti, infatti, lo Stato si riduce a una pura macchina esteriore, a un «sistema di dipendenze» positive e irriflesse. Come abbiamo visto nel § 6, Hegel reputa questo tipo di Stato uno stato privo di consenso, uno Stato esclusivamente prescrittivo. Lo Stato moderno, al contrario, per assicurarsi il governo etico degli individui, deve avanzare delle *pretese morali*. Esso non può fare violenza alla sfera moderna della libertà soggettiva.

D'altra parte, però, l'individuo non può essere governato in quanto tale, nella sua immediata singolarità priva di *Bildung*: il soggetto va prima *messo nelle condizioni* di elevarsi *spontaneamente* al piano dell'universalità. La fiducia del cittadino nel suo Stato è un'istanza da riprodurre senza fine.

Lo Stato, scrive Hegel, non inquadra la società soltanto secondo i rapporti giuridici, ma media l'unità dei costumi, dell'educazione e del modo universale di pensare e di agire (in cui ognuno vede e riconosce nell'altro la sua universalità spirituale), in una vera esistenza comune moralmente più elevata. [...] Il sentimento essenziale del cittadino rispetto allo Stato e al suo governo non è la cieca obbedienza ai suoi ordini, né che ognuno debba dare il suo consenso

²³⁶ Il nesso tra il concetto hegeliano di *Gesinnung* e la struttura dell'ideologia è stato proposto da N. Merker, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Il domino della politica*, Editori Riuniti, Roma, 2022, p. 14.

individuale alle regole e alle disposizioni dello Stato, ma che vi sia la fiducia e l'osservanza intelligente nei loro confronti.²³⁷

Così, nella formazione statale del comportamento morale e delle abilità pratiche degli individui (per es. mediante l'*apparato della scuola*), risiede il problema discusso nel § precedente, vale a dire il tentativo di conciliazione, a tutta prima impossibile nel mondo moderno, tra virtù private e doveri etico-universali. Da questa *Versöhnung*, infatti, si generano la probità etica, la *Rechtschaffenheit*, e l'onore di appartenere a un determinato ramo lavoristico, la *Standeslehre*, a cui l'individuo viene educato dall'apparato scolastico.²³⁸

2. La scuola pubblica di Stato, insieme alla famiglia, sono le istituzioni investite del compito su menzionato, ossia formare l'individuo a una «situazione etica» «attraverso l'abitudine a rapporti reali».²³⁹ Per questa ragione, nei suoi discorsi scolastici, influenzati dalla riforma di Niethhammer e dalla centralizzazione napoleonica dell'istruzione, Hegel colloca la scuola tra la famiglia e il mondo sociale. Nella scuola avviene la scissione della

²³⁷ PF, p. 414; p. 142.

²³⁸ Nel § 207 dei *Lineamenti*, ove è in questione la *Gesinnung* propria di ogni ceto, si legge che «la moralità ha il suo luogo peculiare in questa sfera in cui dominano la riflessione dell'individuo sulla propria attività e il fine dei bisogni particolari e del benessere, e dove l'accidentale nell'appagamento dei bisogni trasforma in dovere anche un aiuto accidentale e singolare» (FD, § 207).

²³⁹ LS, p. 506; p. 71. La bibliografia sull'esperienza di ginnasiale di Hegel e sulla teoria dell'educazione hegeliana ha raggiunto oramai una cospicua estensione. Qui ci limitiamo a rimandare, per affinità con le nostre argomentazioni, a W. R. Beyer, *Hegel «Lokal-Schulrat»*, in *Hegelianica*, a cura di L. Sichirullo, «Differenze» n. 6, Urbino, 1965, pp. 61-69; O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeptionen im geschichtlichen Zusammenhang*, «Hegel-Studien», V (1969), pp. 346-358 e XIII (1978), pp. 337-338 (questo testo offre alcune notizie circa l'esistenza di un manoscritto hegeliano sulla *Staatspädagogik* risalente al periodo norimberghese); J. C. Horn, *Hegels Individuationstheorie oder reine von Hegel entdeckte Methode, wie die Ausbildung mit der Bildung zu verbinden sei*, in AA. VV., *Die Logik des Wissen und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*, hrsg. von W. R. Beyer, Meiner, Hamburg, 1982, pp. 210-217; G. Vecchi, *Il concetto di pedagogia in Hegel*, Mursia, Milano, 1975. Sulla nozione di *Bildung* in Hegel, cfr. lo studio approfondito di F. Nicolin, *Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie*, Bouvier, Bonn, 1955.

persona tra la comunità naturale degli affetti (la famiglia) e la vita autonoma in società. «Ciò che attraverso la scuola si realizza, la formazione dei singoli, è la loro capacità di appartenere alla vita pubblica. La scienza, le abilità che vengono acquisite, conseguono il proprio scopo essenziale soltanto nella loro applicazione fuori della scuola». L'universale etico, infatti, non si cura degli scopi privati e dei sentimenti particolari dei singoli: la *Bildung* impartita dalla scuola deve essere *completata* dall'esperienza nella società civile. La *Bildung* scolastica educa i cittadini all'ingresso in società; essa è (soltanto) *la condizione di possibilità* della partecipazione alla vita nell'universale. «Se tuttavia la vita della scuola è priva di passioni, essa difetta in pari tempo dell'interesse più elevato e della serietà della vita pubblica; è soltanto una preparazione e un'esercitazione propedeutica ad essa, tranquilla ed interiore». La scuola è priva di quella conflittualità sociale grazie alla quale l'individuo continua a potenziare la propria persona sotto il rispetto formale e pratico. La sede di questa conflittualità, che incentiva lo sviluppo delle abilità individuali, è l'ambiente della società civile, l'assetto universalistico della produzione e della concorrenza economica.

Così, la superiorità della scuola pubblica rispetto all'istruzione privata non dipende da un vacuo e a-storico ideale comunitaristico, ma dal carattere universale dei rapporti sociali dell'era moderna. Un'era in cui il soggetto del bene etico non è più il singolo isolato, ma la dipendenza reciproca degli individui sociali. «Quando però la vita comune degli uomini in generale diviene più multiforme e aumenta la complessità dell'incivilimento (*Zivilisation*), si mostrano allora sempre più evidenti la sconnessione e l'insufficienza delle istituzioni separate, contemporaneamente al fatto che, essendo il bene divenuto un'abitudine e un uso universali, l'arbitrio privato ha riservato ancora a sé soltanto l'abuso o la negligenza».²⁴⁰ Certo, in nome del rispetto della libera sfera interiore, lo Stato non può interferire totalmente con la sfera privata: «deve assolutamente rimanere sacro un limite all'interno del quale il governo non possa intromettersi nella vita privata dei cittadini». La disciplina morale, lo sviluppo, nei figli, di un «contegno corretto e costumato», non sono obiettivi immediati delle scuole di Stato. La *Zucht* del carattere, l'impartizione di una «prima disciplina», è compito precipuo delle famiglie e appartiene alla sfera del privato. Il governo deve farsi carico degli ambiti che hanno una più stretta

²⁴⁰ *LS*, p. 504; p. 91.

relazione con il fine dello Stato, per es. la formazione delle abilità professionali, «e sottoporli ad una regolamentazione *conforme ad un piano*».

Tuttavia, a ben vedere, in questa spartizione del compito educativo tra la famiglia, la scuola e la società civile, vige la stessa legalità che struttura la società moderna, ossia la *divisione estremamente dettagliata del lavoro*. La differenza tra *Zucht* e *Bildung*, pertanto, presuppone in ogni caso una sussunzione *de facto*, sebbene non *de iure*, della sfera privata dei legami affettivi-naturali ai bisogni produttivi e riproduttivi della vita sociale. Questa divisione del lavoro disciplinare-educativo tra famiglia e scuola è una pratica governamentale più efficace e “docile” della vigilanza diretta e pedissequa dello Stato sulla vita privata, poiché non sopprime il lato interno della libertà moderna, ma lo apre a una dialettica virtuosa con l’universale (da cui dovrebbe derivare la probità etica dell’individuo moderno, il suo riconoscimento sociale).

Come nota Foucault, le istituzioni come la famiglia e la scuola sono

luoghi socialmente importanti, perché diventano i *relais* e le derivazioni del potere, [...] luoghi di formazione di una sorta di consenso che chiede al potere di rispettare la sua morale, il suo ordine, la sua regolarità. Sono degli scambiatori tra il potere che viene dall'alto e quello che viene dal basso. [...] La famiglia e lo Stato funzionano uno in rapporto all'altra, facendo leva uno sull'altra, o magari in contrasto, in un sistema di potere che, in una società come la nostra, può essere caratterizzato come omogeneamente disciplinare, vale a dire [dove] il sistema disciplinare è la forma generale in cui il potere si iscrive, che sia localizzato in un apparato di Stato o diffuso in un sistema generale.²⁴¹

²⁴¹ CF 3, p. 164.

Sezione III. Dispositivi della *Durchdringung*

In quest'ultima sezione della ricerca, analizzeremo alcuni luoghi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* sui moderni dispositivi di governo degli uomini capaci di rafforzare la compagine *omnes et singulatim*. Come afferma Hardimon,²⁴² l'obiettivo di questi dispositivi è *riconciliare* gli individui moderni con le istituzioni del loro mondo storico. Al modo delle sezioni precedenti, l'indagine non verrà svolta secondo un criterio storico-ricostruttivo; non si tratterà di porre in relazione la dottrina hegeliana del governo nei *Lineamenti* e le pratiche governamentali storicamente vigenti ai tempi di Hegel.²⁴³ Anche al costo di un'astrazione storica, il nostro problema sarà valutare *l'attualità* delle idee hegeliane sulle *forme* del governo degli uomini. Se, come crediamo, nella *Staatslehre* hegeliana si trovano teorizzati *in modo problematico* i *tratti tipologici* dello Stato capitalistico (che abbiamo provato a compendiare nella prima sezione della nostra ricerca servendoci dei lavori di Poulantzas),²⁴⁴ studiare la dottrina hegeliana del governo vorrà dire interrogare Hegel sul modo in cui egli pensa una realtà che non è solo quella del suo tempo, ma anche la nostra. Dal confronto tra la teoria hegeliana del governo con la concreta situazione governamentale della Germania primo-ottocentesca, o tra la teoria hegeliana del governo e altri modelli filosofici di governo (per es. quello fichtiano), dovremo trarre qualche ipotesi critica sui processi che attraversano la nostra contemporaneità.

Ancora qualche chiarimento sul criterio espositivo delle pagine che seguiranno. Poiché non potremo proporre un commentario esaustivo delle innumerevoli problematiche logiche, economiche, politiche e governamentali dei *Lineamenti*, ci soffermeremo su *due aspetti* della teoria del governo contenuta nella filosofia del diritto: la povertà (dunque il tema della politica economica) e la guerra come strumento di governo della popolazione (in cui entrano in gioco il ruolo politico dell'assemblea

²⁴² Cfr. M. Hardimon, *Hegel's social philosophy. The project of reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

²⁴³ Questo punto, del resto, è già l'oggetto della ricerca – ricca di riferimenti storiografici e confronti teorici – condotta da E. Cafagna in *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1998, a cui faremo costante riferimento nelle pagine seguenti.

²⁴⁴ Ci riferiamo, in particolare, (1) alla relativa autonomia del politico dall'economico e (2) alla uniformazione del corpo sociale attraverso gli apparati ideologici e repressivi, i quali permettono allo Stato capitalistico di far valere le sue azioni di governo *omnes et singulatim*.

legislativa e il controllo, dall'alto, dell'opinione pubblica). Queste due tematiche, secondo Francesco Valentini, figurano tra i problemi irrisolti della Stato hegeliano.²⁴⁵

I testi di riferimento saranno i *Lineamenti* pubblicati nel 1821, l'*Enciclopedia* (1830) e le *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (soprattutto il corso del 1824/1825). La *Valutazione degli Atti a Stampa del Württemberg* e il *Reformbill* verranno richiamati per la trattazione di aspetti specifici.

²⁴⁵ Cfr. F. Valentini, *Aspetti della società civile hegeliana*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1968, pp. 93-112.

§ 10. La *Zuspitzung* dell'universale

Prima di indagare le varie istanze di governo degli uomini nei *Lineamenti*, occorre anzitutto definire la cornice espositiva entro cui appare, nel testo del 1821, il problema dell'*applicazione positiva* dell'universale al particolare nel contesto dello Stato, vale a dire lo schema logico dell'azione governamentale.

Nel § 3 dei *Lineamenti*, dopo aver introdotto l'oggetto precipuo della sua trattazione, ossia la «scienza filosofica e razionale del diritto»,²⁴⁶ Hegel definisce la forma

²⁴⁶ Per Hegel, l'esposizione speculativa dei «momenti essenziali» della scienza dell'etico e dello Stato «non deve essere nient'altro che il tentativo di comprendere concettualmente lo Stato e di esporlo come qualcosa di intimamente razionale. [...] Essa non può non tenersi lontanissima dal dover costruire uno Stato così come esso dev'essere. L'insegnamento contenuto in tale scritto non può consistere nell'indicare come dev'essere lo Stato, ma, piuttosto, nel mostrare in che modo esso, che è l'universo etico, dev'essere conosciuto» (*FD*, p. XXII). «Bisogna accantonare subito l'eventuale rappresentazione, o addirittura la pretesa, che attraverso lo sviluppo sistematico di questo diritto debba prodursi un codice positivo, cioè quel tipo di codice di cui ha bisogno lo Stato reale» (*FD*, p. XXIII). La conoscenza scientifico-speculativa dello Stato importa il riconoscimento della razionalità immanente del proprio oggetto e delle sue partizioni interne. Lo Stato è un'entità razionale in quanto è una concrezione reale della reciproca compenetrazione logica tra universale e individuale: lo Stato è una *forma visibile* di un individuale che diviene universale (tramite riflessione entro sé) e di un universale che si realizza negli individui che abbraccia. L'esposizione speculativa, pertanto, richiede l'equiparazione tra forma e contenuto, vale a dire l'unità tra la forma «che è la Ragione come conoscenza concettuale» e il contenuto come «la Ragione in quanto essenza sostanziale sia della realtà etica, sia della realtà naturale». Lo spirito comprende (col concetto) ciò che la sua espressione razionale ha prodotto nella realtà data. «Il contenuto della Filosofia, si legge nel § 6 dell'*Enciclopedia*, non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nel campo dello Spirito vivente, è contenuto fattosi mondo, mondo esterno e interno della coscienza [o, come Hegel dirà dopo poche linee, «ragione essente»]: il suo contenuto è la Realtà [*in tal senso è un contenuto razionale*, nda] (*E*, § 6 Anm.). Una trattazione scientifica, filosofica, deve cogliere la necessità della Cosa, vale a dire i nessi essenziali tra i concetti di un dato ambito del sapere e della realtà (in questo caso, lo Stato). § 9 dell'*Enciclopedia*: «la scienza speculativa non mette da parte il contenuto empirico delle scienze, ma lo riconosce e lo impiega, e, a un tempo, riconosce e applica al proprio contenuto l'Universale di queste scienze. [...] La differenza, pertanto, si riferisce unicamente soltanto a un mutamento categoriale» (*E*, § 9 Anm.). La filosofia del diritto non deve dedurre da un'idea pura del diritto dei contenuti empirici reali della scienza dell'etico (o, ancor peggio, usare la prima per giudicare la validità dei secondi). Poiché nella trattazione dello spirito oggettivo

e il contenuto del «diritto positivo».²⁴⁷ Quanto alla forma, il diritto positivo è, al tempo stesso, l'autorità legale vigente in un dato stato e il *Prinzip für die Kenntnis* del diritto. Un plesso giuridico realmente esistente è il contenuto della sua propria conoscenza, ossia della scienza positiva del diritto. Quest'ultima, cioè, può conoscere non la razionalità del diritto in sé, ma la disposizione sul piano intellettuale dei singoli istituti giuridici di uno Stato. Quanto al contenuto, invece, un sistema di leggi si positivizza mediante «il carattere nazionale di un popolo, il grado del suo sviluppo storico e la connessione di tutti i rapporti che appartengono alla necessità naturale».²⁴⁸ Ma l'*Anwendung* di queste leggi «alla conformazione particolare, esternamente data, degli oggetti e dei casi», nonché le

è in questione «la forma della Realtà come di un mondo che lo Spirito produce [...] sul terreno della finitezza», la razionalità reale dello spirito oggettivo «conserva in sé l'aspetto della fenomenicità esteriore» (*E*, § 386 *Anm.*): di qui il fatto che le determinazioni concettuali dello spirito oggettivo «sono nella forma dell'esistenza e la serie dei concetti che ne risulta è quindi, a un tempo, una serie di figurazioni» (*E*, § 32). Questa trasfigurazione concettuale dell'empirico dipende, oltretutto dal rapporto tra concetto e realtà che abbiamo appena mostrato, dal coglimento delle contraddizioni e delle collisioni normative delle scienze particolari dell'etico all'interno di una realtà specifica, vale a dire quella moderna (su questo punto, cfr. H. F. Fulda, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Hegels Rechtsphilosophie. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, p. 411). «È utile ricordare, scrive Duso a tal proposito, questo processo logico, secondo il quale le verità e realtà emergono proprio all'interno del concetto che è criticato, o meglio nello svolgimento che l'interrogazione produce, perché mi pare che, se non lo si tiene presente, non si possa intendere la concezione politica di Hegel, ovvero la sua concezione dell'eticità, che non si presenta come una dottrina o una teoria che parta da propri presupposti, ma piuttosto come il risultato della *Aufhebung* – accettazione e critica insieme, e in questo senso superamento – dei concetti che nascono nei sistemi di diritto naturale e si affermano nelle costituzioni moderne» (G. Duso, *La società politica tra pluralità e governo. La lezione di Hegel*, «Filosofia politica», 2016/1, p. 42). Sull'annoso dibattito circa il rapporto tra svolgimento concettuale e determinazioni empiriche nello spirito oggettivo hegeliano, la letteratura è sconfinata. Qui sarà sufficiente rimandare al problema sollevato da Angelica Nuzzo, secondo cui «la logica della filosofia del diritto non può essere più sviluppo immanente del concetto soltanto; essa diventa la *logica combinatoria* in cui il concetto intreccia la propria determinazione pura al processo di produzione delle forme rappresentative di quelle determinazioni, così come allo sviluppo delle forme effettuali di consapevolezza che accompagna tale produzione figurativa» (A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli, 1990, p. 151).

²⁴⁷ Su questo §, G. Marini, *Ragione e storia nel diritto: per un'interpretazione sistematica del § 3 della 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in *Studi in onore di Giovanni Tarello*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 345-363.

²⁴⁸ *FD*, § 3.

deliberazioni concrete prodotte da tale applicazione, non riguardano più il pensiero speculativo, cioè la razionalità del diritto, ma l'intelletto. Dalla considerazione filosofica del diritto, pertanto, non può derivare un codice positivo «di cui ha bisogno lo Stato reale».²⁴⁹

Questo punto viene ripreso nel § 214 della sezione sull'amministrazione concreta della giustizia. L'applicazione di una regola giuridica deve investire la sfera dei casi singoli e isolati. Se in una norma positiva vi è un «via vai [*Hin- und Hergehen*] di determinazioni» che si richiamano l'un l'altra, un insieme di astrazioni di fatto che stabilisce i confini dell'applicazione, nella realizzazione effettiva «questo andirivieni» viene interrotto da una decisione accidentale e arbitraria di un giudice o di un'ordinanza di polizia.²⁵⁰ L'aspetto puramente positivo delle leggi richiede dunque un «assottigliamento [*Zuspitzung*]» dell'universale (cioè una *fissazione* dell'universale nella singolarità isolata da giudicare), e una *Perennieren der Annhæerung* dell'attività legislativa alla ricca realtà dei casi da sussumere. Questa cattiva infinità caratterizza l'applicazione formale di una legge a un caso singolo, non la compenetrazione organica, *omnes et singulatim*, tra universale e individuale, ossia, come vedremo, il supremo

²⁴⁹ *Ibidem*. Secondo Steinberger, il problema della filosofia del diritto di Hegel non è l'applicazione di una certa proposta teorica, ma «is to derive the concept of Right itself». «That concept, continua Steinberger, stands not as a utopia or an ideal to be realized in some distant future; nor can it include practical, "how to" recommendations or specific devices for achieving a "best possible" state. Rather, it presents the underlying truth of political society as we understand it. To analyze Right is to explore a standard which is implicit in our own political practice and against which particular existing institutions may be fruitfully evaluated» (P. J. Steinberger, *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven and London, 1988, p. 282). Eppure, a nostro avviso, per il fatto di considerare la filosofia del diritto hegeliano uno *standard* veritativo con cui valutare il grado di eticità delle nostre istituzioni, Steinberger ricade negli equivoci della realizzazione e della ricostruzione normativa. La filosofia del diritto di Hegel non può essere neanche un termine di paragone della nostra realtà sociale, ma la soluzione *problematica* delle aporie necessarie della società capitalistica, al modo che la *Repubblica* di Platone, come si legge nella *Prefazione alla Filosofia del Diritto*, è la sublimazione filosofica del principio dell'individualità socratica, il quale ha messo in crisi la tenuta dell'*ethos* greco (già di per sé in crisi). La realtà della teoria hegeliana dello Stato non è una realtà alternativa a quella attuale, né una fonte di ricette governamentali utili a emendare la nostra realtà sociale. La sua realtà è quella della *ricomposizione razionale* (e dunque dell'esposizione) delle contraddizioni della società moderna.

²⁵⁰ *FD*, § 214.

compito etico dello Stato. Infatti, nell'universale dello Stato (e dunque nel *sistema* delle leggi vigenti), l'individuo riconosce la sua intima essenza, il luogo della sua collocazione etica, non (solo) un plesso legale che ne giudica esteriormente le azioni.

Ora, questo nesso etico tra universale e individuale rientra di diritto nel problema trattato nelle pagine conclusive della sezione precedente, ossia il benessere e la conservazione dello Stato come compiti prioritari del governo. Nel §337 dei *Lineamenti*, questo tema del mantenimento dell'ordine e della felicità statuale (il *substanzielle Wohl des Staates*) viene legato alla dignità estera dello Stato. Il *Wohl* dello Stato è il nesso della sua «situazione determinata» e delle «circostanze esterne altrettanto peculiari». Per questo, afferma Hegel, «la saggezza del governo è una saggezza particolare», una *provvidenza occasionale*,²⁵¹ perché gli uomini vanno governati a partire dalla *situazione peculiare* di uno stato. La saggezza del governo consiste nel conoscere tale peculiarità e nell'adeguare le pratiche di governo al benessere che lo Stato richiede.

Vediamo pertanto il funzionamento di questi dispositivi a cui lo Stato razionale deve ricorrere per realizzare il *Wohl des Staates*.

²⁵¹ Ivi, § 336.

§ 11. Le antinomie della povertà

«L'homme isolé travaille pour se reposer, l'homme social travaille pour que quelqu'un se repose»

(Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*)

1. Ci occuperemo adesso della terza parte della sezione sulla società civile dei *Lineamenti*. Il tema di questa sezione è enunciato nel § 230: «la sicurezza indisturbata della persona e della proprietà, la relazione dell'assicurazione della sussistenza e del benessere dei singoli».²⁵² Si tratta delle istituzioni e delle tecniche governamentali, controllate dallo Stato, che consentono alla società civile (come sistema dei bisogni) di riprodursi. Lo Stato, infatti, deve introdurre una serie di espedienti governamentali che garantiscono la continuazione della società.²⁵³ Le forze in questione, per es. la polizia, hanno una valenza anti-dissipativa e conservativa: esse *evitano* che la società crolli sugli stessi principi che la reggono. Il che comporta, al contempo: 1) una giustificazione preventiva delle *regole* di questa società; 2) la coscienza delle possibilità reali del suo cedimento.

I §§ in questione (237-44) sono caratterizzati da un'aura di incertezza e ambivalenza.²⁵⁴ Le posizioni hegeliane oscillano tra la traduzione in sede teorica di alcune

²⁵² FD, § 230. Per un'analisi dettagliata di questa sottosezione si rimanda a W. Kersting, *Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft*, «Hegel-Jahrbuch 1986», Bochum, 1988, pp. 373-382.

²⁵³ Hegel colloca la polizia e l'attività amministrativa dello Stato nell'esposizione del concetto della società civile, ma ciò non significa che questi due poteri siano esterni al controllo dello Stato. Lo Stato esterno, lo Stato dell'intelletto, indica formalmente gli ambiti dell'attività governamentale della polizia, non la loro completa autonomia rispetto allo Stato, perché ogni cerchia inferiore della società civile trova la sua verità ideale nell'eticità in sé e per sé dello Stato. A tal proposito, Alessio nota opportunamente che «amministrazione della giustizia e polizia» sono «concretamente attivi nello Stato» (M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla "Filosofia del diritto"*, Guerini, Milano, 1996, p. 144).

²⁵⁴ A proposito dell'oscillazione di Hegel tra normatività e descrizione, la teoria dialettica dei problemi sviluppata da Jaeggi mostra l'impraticabilità di un'ipotesi come quella di Hösle, secondo la quale, in Hegel,

pratiche governamentali già esistenti nel capitalismo europeo, il coglimento delle disparità sociali del capitalismo e la formulazione di ricette politico-economiche di matrice statualista, le quali hanno il compito di rimuovere, o quanto meno contenere, le scissioni che affliggono la società moderna.

Nei §§ 231-236, Hegel presenta i compiti principali della polizia. La ‘polizia’ non va intesa (soltanto) secondo l’accezione odierna, ossia come l’ambito delle forze dell’ordine. Nella sua teoria della polizia, Hegel pensa al significato e alle funzioni che tale istituzione aveva nel periodo dell’assolutismo francese e tedesco. Qui il termine ‘polizia’ indicava l’insieme più generale delle misure amministrative e di politica economica con cui lo Stato assicura il benessere e la sicurezza dei cittadini.²⁵⁵ Oltre a

vi sarebbe un conflitto tra le premesse normative della sua esposizione razionale del diritto e la mera descrizione (apologetica) di alcuni fenomeni del suo presente storico («i *Lineamenti* di Hegel comprendono effettivamente accomodamenti con la realtà del tempo; le considerazioni precedenti mostrano tuttavia che questi accomodamenti sono una conseguenza non già del tornaconto e della viltà personali di Hegel, bensì della finalità poco chiara dell’opera. Hegel non poteva fare altro che addivenire a questi accomodamenti per motivi teoretici, se voleva mantenere l’infelice condizione di incertezza fra normatività e descrittività che caratterizza i *Lineamenti*» [V. Höhle, *Il sistema di Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2012, p. 522]). Per Jaeggi, infatti, un plesso normativo può essere, al tempo stesso, razionalmente necessario e storicamente delimitato, ossia intrinsecamente contraddittorio. Al cuore della struttura razionale di ogni quadro normativo riposa la sua intima contraddittorietà, il suo trascorrere in altro. In Hegel, pertanto, non vi è un’indecisione tra normatività e descrizione della realtà presente, perché l’assunzione di un dato esterno nell’esposizione concettuale non comporta una sedimentazione normativa, bensì la collocazione di tale dato entro una struttura etica attuale *ricostruita* in sede speculativa. Un certo istituto politico o economico, cioè, trae la sua giustificazione non in sé, o dal confronto con un’ideale sovra-storico, ma solo dalla totalità dei rapporti etici vigenti in un’epoca, che la filosofia del diritto espone nella sfera della concettualità. Un fatto storico, anche il più tragico, ricava la sua razionalità dalla totalità storica in cui è inserito, la quale è una *figurazione momentanea* della razionalità dello spirito. Questo rapporto tra razionalità e storia è un insegnamento che Hegel trae da Montesquieu: «è stato Montesquieu a mostrare che *la vera visione storica, il genuino punto di vista filosofico*, consiste nel considerare la legislazione in generale e le sue determinazioni particolari non isolatamente e astrattamente, bensì, piuttosto, come momento dipendente di un’unica totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un’epoca. È in questa connessione che esse ricevono tanto il loro vero significato, quanto anche, con ciò, *la loro giustificazione*» (FD, § 3 Anm.).

²⁵⁵ Nella sua ricostruzione del rapporto di Hegel con il dibattito tedesco intorno alla *Polizeiwissenschaft*, Cafagna mette in evidenza il possibile influsso delle teorie dell’economista inglese Patrick Colquhoun sulla

teoria hegeliana della colonizzazione come soluzione temporanea ai problemi demografici (E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel"*, cit., pp. 179-202). Secondo Cafagna, inoltre, la *Polizei* esposta nei *Lineamenti* ha un ruolo diverso rispetto alla polizia del periodo assolutistico, poiché l'attività della polizia hegeliana non coincide con l'attività universale dello Stato *tout court*. E in effetti, se ci riferiamo alle definizioni della polizia offerte da due teorici eminenti delle scienze poliziesche, notiamo che la polizia hegeliana ha funzioni ben più circoscritte. Justi: «in senso lato, col termine polizia si intende l'insieme delle regole interne alle istituzioni territoriali grazie a cui il patrimonio generale dello Stato può essere consolidato e incrementato, le sue forze sono impiegate in modo migliore e soprattutto è promossa la felicità della comunità» (J. H. G. von Justi, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Van den Hoecks, Göttingen, 1756, p. 4). Delamare: «La Police, selon nous, est donc toute renfermée dans ces onze parties que l'on vient de parcourir; la Religion; la Discipline des mœurs; la Santé; les Vivres; la Seureté et la Tranquillité publique; la Voirie; les Sciences, et les Arts Liberaux; le Commerce, les Manufactures et les Arts Mecaniques; les Serviteurs Domestiques; les Manouvriers et les Pauvres» (N. de Delamare, *Traité de la police...*, J. et P. Cot, Paris, 1705, p. 4). La teoria hegeliana della polizia non prevede un intervento in tutti questi ambiti, che afferiscono sia alla sfera privata (la religione, la moralità, i servitori domestici), sia alla sfera pubblica. Certo, anche per Hegel, al modo della *Policey* settecentesca, uno dei fini della polizia è il mantenimento del *Wohlfahrt* dello Stato (su questo punto, cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè Editore, Milano, 1968, pp. 263-293; R. Schulze, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18 Jahrhundert*, Duncker und Humblot, Berlin, 1982); tuttavia, la "polizia hegeliana" non è l'unico soggetto responsabile della felicità nello Stato, la quale ha altre fonti materiali e spirituali: le corporazioni, l'onore cetuale, il legame patriottico, le fortune derivate dalla partecipazione al mercato mondiale, ossia a una sfera dell'agire economico che trascende i limiti dell'economia domestica della nazione («Non bisogna commettere l'errore di vedere la società civile in rapporto a ogni singolo Stato. La società civile è per sua natura cosmopolitica e va nella direzione degli interessi di tutti, coinvolge a livello planetario, appunto, i popoli più diversi, costringendoli a entrare nei suoi meccanismi», [R. Bodei, *Differenze nel concetto hegeliano di società civile*, in *Economia politica e tempo della storia*, cit., p. 186]). Per trovare una sintesi di questi vari aspetti, si può dire che Hegel tenta di mediare la conduzione statale del benessere pubblico prevista dallo stato assolutistico (anche con esiti paternalistici: «bisogna innanzitutto provvedere alle necessità *paternamente*, con interesse per la particolarità» [RP 1817-1818, § 118]) e le funzioni securitarie della *police* inglese, nonostante Hegel sia molto polemico nei confronti di alcuni aspetti della gestione inglese della questione sociale («In Inghilterra bambini di sei anni vengono adoperati per pulire i camini stretti. [...] Lo Stato ha allora il dovere assoluto di far sì che i bambini vengano istruiti» [RP 1817-1818, § 85]). A proposito di questo interesse hegeliano per le teorie politico-economiche d'oltremania, possiamo notare che la definizione e i compiti della polizia hegeliana mostrano delle analogie col tipo di intervento pubblico previsto da Smith nel *Wealth of Nations*. «Il terzo e ultimo dovere del sovrano o della repubblica è quello di erigere e conservare quelle pubbliche istituzioni e quelle opere pubbliche che, per quanto

impedire i delitti, e portare i rei al trattamento giudiziale, la polizia deve regolare i mercati, controllare il prezzo e la qualità delle merci, evitare le frodi commerciali, occuparsi delle opere pubbliche socialmente utili e, infine, limitare i danni delle disuguaglianze economiche che si producono necessariamente entro la società capitalistica.²⁵⁶

estremamente utili a una grande società, sono però di natura tale che il profitto non potrebbe mai rimborsarne la spesa a un individuo o a un piccolo [...] numero di individui, sicché non ci si può aspettare che un individuo o un piccolo numero di individui possa erigerle o conservarle. L'adempimento di questo dovere richiede livelli di spesa molto diversi nelle diverse fasi della società. Dopo le istituzioni e le opere pubbliche per la difesa della società e per l'amministrazione della giustizia, entrambe già menzionate, le altre opere e istituzioni di questo genere sono principalmente quelle per facilitare il commercio della società e quelle per promuovere l'istruzione della popolazione. Le istituzioni per l'istruzione sono di due tipi: quelle per l'educazione della gioventù e quelle per l'istruzione delle persone di tutte le età» (A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Baglioni, UTET, Torino, 1975, pp. 887-888). Su Hegel lettore di Smith, cfr. almeno J. P. Henderson – J. B. Davis, *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, in «Journal of the History of Economic Thought», 13, 2, 1991, pp. 184-204). Norbert Waszek, in *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988, pp. 180-205, ricostruisce le influenze di Stuart e Smith sulla politica economica di Hegel. Questo studio ha il merito di movimentare la rigida distinzione tra uno Stuart teorico dell'intervento statale su ogni aspetto della vita economica e uno Smith difensore dell'assoluta libertà del commercio. Secondo Waszek, tra Stuart e Smith vi sono alcune affinità che motivano la compresenza di questi due autori nel discorso di Hegel. B. P. Priddat pone invece l'accento sul rapporto di Hegel con le scienze cameralistiche tedesche (*Hegel als Ökonom*, Duncker und Humblot, Berlin, 1990, in particolare le pp. 157-176).

²⁵⁶ A questo proposito, non possiamo condividere del tutto il giudizio di Cesarale, secondo cui «la polizia hegeliana non interviene ex ante nella definizione degli obiettivi di benessere individuale, ma solo ex post. Essa presuppone, cioè, l'esplicarsi del libero agire degli individui ed interviene solo per evitare i guasti che ad essi può da ciò derivare. La polizia hegeliana è del tutto sprovvista di ogni progetto di miglioramento del comportamento degli individui: essa deve curarsi solo di fornire i beni fondamentali di sussistenza. Non impone ideali di felicità; eroga *social provisions*, beni e servizi a chi ne è privo» (G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009, p. 390). Ora, non si può ridurre la polizia hegeliana a un mero ente erogatore di servizi e beni sociali, perché per Hegel la cura materiale del benessere dei singoli da parte dell'universale dello Stato non può essere disgiunta dal suo significato etico ed eudemonistico. Certo, questa valenza non deve intendersi come un'ideale esteriore, conculcato dallo Stato, a cui gli individui devono adeguarsi. Sappiamo già che il bisogno e la fiducia verso l'universale dello Stato, per Hegel, deve sorgere *in interiore homine*, attraverso gli istituti etico-sociali che alimentano

A tal proposito, nel § 237, si legge

Se per gli individui è data, ed è assicurata dalla potenza pubblica, la possibilità di partecipare al patrimonio generale, tuttavia tale possibilità (a prescindere dal fatto che la sicurezza non può non restare incompleta) dal lato soggettivo rimane ancora esposta alle accidentalità, e tanto più lo è quanto più essa presuppone le condizioni dell'abilità, della salute, del capitale.²⁵⁷

Questo paragrafo mostra la posizione di Hegel sulla società capitalistica. Egli, da una parte, afferma che la «potenza pubblica», ossia lo Stato, adotta delle strategie governamentali che assicurano la partecipazione di tutti gli individui al patrimonio generale. Dall'altra, però, egli ammette che la *Unvollständigkeit* della *Sicherung* non dipende dall'organizzazione statale del sistema dei bisogni, ma da una serie di dati contingenti e inamovibili, tra i quali figura il possesso del capitale. Lo Stato, cioè, appronta dei dispositivi che agevolano la riproduzione della società civile, ma tali

l'adesione degli individui al loro Stato e consolidano la legittimità di quest'ultimo. L'individuo, per Hegel, è appagato anzitutto per la vita etica che conduce nel suo Stato e grazie al suo Stato: la polizia è uno dei dispositivi con cui lo Stato, attraverso l'assicurazione del benessere pubblico, si guadagna la soddisfazione dell'individuo. In altre parole: il compito della polizia non può essere economico e materiale senza essere, al tempo stesso, etico. Del resto, anche il *Welfare State*, a cui Cesarale raffronta la polizia hegeliana (in modo non del tutto convincente), ha degli esiti morali e ideologici, in quanto rafforza l'adesione convinta dell'individuo al proprio Stato. Inoltre, non convince la distinzione proposta da Cesarale tra un'azione della polizia *ex ante* e una *ex post*. Certo, la polizia hegeliana non ha la medesima pervasività della polizia fichtiana: Hegel, come ricorda giustamente Cesarale, tiene al rispetto della libera iniziativa degli individui. Tuttavia, poiché Hegel assegna alla polizia la «Regulierung mit Bewusstsein» dei mercati, collocata al di sopra degli interessi di «produttori e consumatori», è faticoso distinguere un intervento *ex post* e *ex ante* della polizia. La polizia deve mediare tra la *Leitung* delle dinamiche mercatistiche e l'attività economica autonoma. La regolazione dall'alto dei mercati non può essere dialetticamente scissa dall'interesse particolare e dalla libertà del commercio, giacché la regolamentazione serve proprio a garantire l'esercizio degli interessi individuali. «Contro la regolazione superiore da parte della potenza pubblica, dunque, l'interesse particolare invoca appunto la libertà dell'industria e del commercio. Sennonché, quanto più ciecamente è sprofondato nel fine egoistico, tanto più esso ha bisogno di tale regolazione per essere ricondotto all'universale, per mitigare i pericolosi sussulti improvvisi e per accorciare la durata dell'intervallo in cui i conflitti devono conciliarsi sulla via di una necessità inconsapevole» (FD, § 236).

²⁵⁷ FD, § 237.

dispositivi non hanno alcuna presa sul sostrato delle condizioni *immodificabili* della società. Le disparità sociali rimangono un che di ineludibile. Hegel può dire che le «condizioni capitali» sono accidentali perché la potenza pubblica dello Stato moderno deve lasciare le differenze in seno al capitale allo stato dell'accidentalità, onde non violare il principio della libera iniziativa individuale.

Così, Hegel rispecchia in sede speculativa una direttiva governamentale tipica dello Stato capitalistico e del paradigma di potere securitario (così come viene concettualizzato da Foucault), i quali necessitano di una sicurezza incompleta e di un ampio margine di accidentalità nelle condizioni sociali.²⁵⁸

Inizialmente, è la famiglia a costituire il tutto sostanziale cui appartiene la previdenza per questo lato particolare dell'individuo, e ciò avviene tanto riguardo ai mezzi e alle abilità per potersi procurare qualcosa a partire dal patrimonio generale, quanto anche riguardo alla sussistenza e al sostentamento dell'individuo stesso in caso di sopravveniente incapacità. La società civile, invece, strappa via l'individuo da questo legame, rende reciprocamente estranei i suoi membri e li riconosce come persone autonome. Inoltre, al posto della natura inorganica esterna e del terreno paterno nel quale il singolo aveva la sua sussistenza, la società civile mette il proprio terreno e riduce la sussistenza dell'intera famiglia alle proprie dipendenze, cioè l'assoggetta alla accidentalità. In tal modo, l'individuo è divenuto figlio

²⁵⁸ Bourdin osserva a riguardo: «Il n'y a donc pas de problème, mais des tâches, des règlements, des ajustements et une armée de fonctionnaires, des "travailleurs sociaux" attachés à se référer aux "coutumes éthiques, à l'esprit du reste de la constitution, à la situation propre à chaque cas, [au] danger de l'instant" afin de fournir "les déterminations les plus précises" de leur action (§ 234). On imagine mal l'efficacité de ces moyens si on les présentait comme des solutions de la question sociale. Comme le dit Jean-François Kervégan, il n'est pas possible d'éradiquer la misère, la puissance publique devant se borner à la combattre. Mais le traitement aporétique que Hegel inflige aux mesures expérimentées en Angleterre (cf. § 245) signifie clairement que la question sociale est sans solution — ce qui ne signifie pas qu'il faille abandonner les miséreux à leur sort. [...] Il nous semble qu'il réside dans le fait d'avoir montré que la société civile bourgeoise était amenée, dans ses désordres et ses collisions, à placer au cœur même des individus les contradictions qu'elle engendre. Il ne s'agit plus ici d'un problème concernant les masses, ni de se demander quand un *Stand* devient une *Klasse*, ni même d'expliquer comment la richesse donne naissance à partir d'elle-même à son contraire, mais de voir que c'est la totalité de l'existence des individus qui est affectée pathologiquement, dans le plus profond de leur vie» (J.-C. Bourdin, *Hegel et la question sociale: société civile, vie et détresse*, «Revue germanique internationale», 15, 2001, pp. 145-176, p. 173).

della società civile, la quale accampa tante pretese su di lui quanti sono i diritti che egli accampa nei confronti di essa.²⁵⁹

Qui Hegel si riferisce a una fase dello sviluppo sociale in cui la famiglia non è più responsabile dell'assistenza nei confronti dei singoli individui indigenti. La famiglia non compensa le disparità sociali della società capitalistica, non è più un rimedio alla «sicurezza incompleta» del sistema dei bisogni. Essa viene sussunta interamente all'interno della accidentalità della società civile. La inorganicità contingente della società civile sradica la famiglia e la priva del suo ruolo assistenziale e formativo. Tra i compiti della polizia, infatti, rientra il problema dell'istruzione pubblica, che abbiamo già trattato nel § 9.²⁶⁰ Poiché l'individuo diviene «figlio» di questa «famiglia universale che è la società civile», quest'ultima «ha il dovere e il diritto, rispetto all'arbitrio e all'accidentalità dei genitori, di esercitare la sorveglianza e l'influenza dell'educazione».²⁶¹ Ma, come si legge nel § 239, la rimozione dell'accidentalità del

²⁵⁹ *FD*, § 238.

²⁶⁰ Specie nel corso del 1824-1825, Hegel dimostra una notevole sensibilità per le reazioni sociali alla presa in carico della vita naturale e culturale dei bambini da parte dello Stato. In alcuni Stati europei, nota Hegel, le famiglie rifiutano l'obbligo all'istruzione pubblica e alla vaccinazione: «[...] In Germania, Francia e Inghilterra, la scelta [della vaccinazione, *nda*] è lasciata ai genitori. (La domanda è: la società civile ha il diritto di imporre legalmente ai genitori di far vaccinare i figli contro il vaiolo?). Questo è il caso della Baviera. I genitori sono facilmente contrariati da una simile regolamentazione, perché dicono: "lo faremo di nostra iniziativa, non abbiamo bisogno che ci venga ordinato di farlo"» (*RP 1824-1825*, § 239). Anche in questo caso, i pareri hegeliani circa le soluzioni da attuare sono ispirati al principio del "giusto mezzo": «la legge non impedisce alle persone di fare ciò che è lecito di propria iniziativa; le persone non rubano, non perché sia proibito, ma perché si astengono dal farlo di propria iniziativa. L'obbligo di vaccinare i bambini contro il vaiolo fino a una certa età non è efficace per coloro che lo fanno di propria iniziativa; solo sui negligenti che non lo fanno di propria iniziativa la legge ha un effetto esterno, gli altri rimangono in un rapporto completamente libero. È diritto e dovere della società civile tutelare i diritti dei bambini che hanno il diritto di essere curati nella salute e nell'educazione e non possono farlo da soli. La società civile [qui da intendersi: *lo Stato*, *nda*] deve quindi intervenire se i genitori sono negligenti» (*Ibidem*).

²⁶¹ Gramsci ha riconosciuto l'importanza del nesso tra istituzioni pubbliche e la formazione della forza-lavoro. «Ogni Stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale che corrisponde alle necessità di sviluppo delle forze produttive e quindi agli interessi delle classi dominanti. La scuola come funzione

legame naturale familiare avviene mediante l'imposizione di *un'altra* accidentalità, quella della società civile. La necessità esteriore che permea il governo dei bisogni non consente ancora di superare quello iato tra particolarità e universalità, tra casualità e necessità, dello Stato dell'intelletto. Per questo l'universale della polizia appare come un «rimedio» *esterno* alle indigenze del particolare.²⁶²

educativa positiva e i tribunali come funzione educativa repressiva e negativa sono le attività statali più importanti in tal senso» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, pp. 1049-1050).

²⁶² *RP 1817-1818*, § 117. Per Klaus Vieweg, «the copyright on the notion of a modern society of freedom and a rational, social State belongs to Hegel». La regolazione statuale del mercato, la vigilanza sulla qualità delle merci e i loro prezzi, la necessità della previdenza sociale, l'aiuto alle famiglie meno abbienti da parte delle corporazioni, le opere pubbliche controllate dalla polizia, sono le proposte hegeliane per limitare gli effetti dannosi dell'economia di mercato selvaggia. «Civil society as an assembly of free persons has to be not only a market economy but a community based on solidarity, not only an economy based on individual performance but also a community based on welfare, an alliance of the solitary and the solidary. Only in this synthesis can it prosper, i.e. only thus can it constitute a community of free beings, and guarantee their freedom. A meaningfully functioning civil society implies the solidary-social. Here we already find the foundations of Hegel's theory of a social State, which stands in direct opposition to the views of market fundamentalists, for whom talk of social justice is a heresy and for whom giving the State a welfare function would destroy the market» (K. Vieweg, *The Idealism of Freedom*, Brill, London, 2020, p. 121). La presenza, in Hegel, di elementi di politica economica proto-keynesiana è un tema sollevato da vari interpreti (cfr., oltre Vieweg, almeno il già citato Chamley e R. Plant, *Hegel and the Political Economy*, in *Hegel on Economics and Freedom*, Mercer University Press, Georgia, 1987, pp. 95-126; sulle politiche sociali nella Germania imperiale, cfr. la ricerca di G. Steinmetz, *Regulating the Social. The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany*, Princeton University Press, New Jersey, 1993). Tuttavia, non possiamo condividere il parere di Vieweg per più ragioni. Anzitutto, l'urgenza di vedere in Hegel un modello teorico-politico per affrontare i problemi del capitalismo attuale, spinge Vieweg a commettere dei veri e propri anacronismi, in quanto usa la dottrina hegeliana dello Stato come rimedio a due forme di governo dell'esistente che Hegel non poteva conoscere: il fondamentalismo neo-liberistico dell'economia di mercato e il socialismo sovietico. In secondo luogo, l'intervento statuale nell'economia (anche in senso previdenzialistico) non è un'invenzione di Hegel, ma una caratteristica dello Stato capitalistico (per es. le *poor laws* inglesi). Lo Stato capitalistico è sempre intervenuto nell'economia per regolare determinati processi (governo della forza-lavoro, aumento delle ricchezze dello Stato, sviluppo controllato di determinati rami produttivi etc.). Certo, anche per Hegel, al modo delle *poor laws*, la politica sociale dello Stato ha l'obiettivo di evitare che gli individui cadano sotto la media di sussistenza e che formino una classe (*Klasse*) «selvaggia» difficilmente governabile, la quale mette a dura prova la tenuta interna dello Stato.

Inoltre, il mutualismo vigente nelle corporazioni hegeliane è informato da un principio etico-sociale, non astrattamente solidaristico. Come sappiamo, Hegel confina la solidarietà all'ambito della moralità, allo spazio interiore e accidentale dei sentimenti; è arduo vedere, del resto, un modello di giustizia sociale in un pensatore che considera la povertà come un fatto irriducibile ed eliminabile (frutto della contingenza che pervade l'economia di mercato), o che vede nel lavoro una fonte di onore umano. Infine, Hegel non si trova alcuna teorizzazione dello Stato-imprenditore volta ad aumentare la domanda aggregata (come nel keynesismo). A nostro avviso, pertanto, il discorso di Vieweg trascura la natura contraddittoria e problematica (riconosciuta dallo stesso Hegel) dei rimedi politici (statuali) alle disuguaglianze sociali dell'era capitalistica, posto che, come sostiene Nicholas Barr in *The Economics of Welfare State* (Stanford University Press, Stanford, 1998, pp. 56-59), il *Welfare State* non può agire sulle cause della disuguaglianza economica. Esso non è un intervento sulla legalità generale del modo di produzione capitalistico, ma lavora sugli effetti socialmente dannosi dell'accumulazione. Il *Welfare State* rende sostenibile, e tendenzialmente desiderabile, lo sfruttamento capitalistico: la concordia sociale perseguita dal *Welfare State* è un'altra forma del governo *omnes et singulatim*.

In Hegel, semmai, si può trovare l'anticipazione di almeno un aspetto del keynesismo (che, va da sé, è altra cosa dalle strutture storicamente concrete del *Welfare state*): la distinzione tra l'*agency* economica dell'individuo e quella dello Stato. Nel saggio *La fine del laissez-faire*, dopo aver contestato l'idea secondo cui «l'interesse egoistico sia generalmente illuminato», Keynes rileva la tendenza «interessante» delle grandi società per azioni «ad avvicinarsi più alla situazione di enti pubblici che a quella di imprese individualistiche private» (J. M. Keynes, *La fine del laissez-faire*, in *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, a cura di T. Cozzi, UTET, Novara, 2013, p. 234). Il processo di socializzazione delle imprese capitalistiche è inteso da Keynes come una forma di razionalizzazione del profitto rispetto all'individualismo rapace del *laissez faire*. Secondo Keynes, pertanto, l'azione socializzata deve diventare un modello di razionalizzazione della politica statale. Al modo che in un'azienda vi sono compiti individuali e azioni efficaci solo socialmente, «l'azione più importante dello Stato si riferisce non a quelle attività che gli individui privati esplicano già, ma a quelle funzioni che cadono al di fuori del raggio d'azione degli individui, a quelle decisioni che nessuno compie se non vengono compiute dallo Stato» (*Ibidem*). Queste considerazioni ritornano nel discorso radiofonico sulla *Pianificazione statale*. Scrive Keynes in apertura del saggio: «possiamo accettare l'opportunità ed anche la necessità della pianificazione senza essere comunisti, socialisti o fascisti» (J. M. Keynes, *La pianificazione statale*, in *Come uscire dalla crisi*, a cura di P. Sabbatini, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 59). La pianificazione non va svalutata, bensì accolta come una sfida da sperimentare per rimediare al fallimento degli stati occidentali di «vivere al livello consentitoci dalle nostre possibilità di produzione di beni materiali» (Ivi, p. 62). La pianificazione consiste anzitutto nella ripartizione, già trattata ne *La fine del laissez faire*, tra compiti azioni individuali e azioni sociali, al fine di «trarre frutto dall'intelligenza collettiva». Per Keynes, infatti, «trovare uno spazio nell'ordine economico delle cose per la capacità decisionale centrale, non significa screditare i risultati dello spirito individuale o dell'iniziativa privata» (*Ibidem*). L'intelligenza collettiva è l'organo che presiede

L'intervento della polizia è definito da Hegel «una soppressione delle accidentalità in un modo universale», ossia tramite un «potere esterno». Se la prima forma di superamento è lasciata all'arbitrio della volontà particolare, che si propone come ideale morale «il benessere suo proprio e il benessere altrui», il secondo tipo di superamento, quello poliziesco, ricerca l'appagamento *reale* dei bisogni «in modo comune o universale». «Il provvedere per l'universale in quanto tale compete ad una regolamentazione universale. Il particolare deve dunque realizzarsi in modo universale, e cioè il benessere di tutti i singoli deve giungere al proprio appagamento. [...] Ma l'universale traluce ancora solo nel particolare e la potenza che mette in movimento questo universale è perciò essa stessa una potenza solo esteriore».²⁶³ La gestione della necessità naturale della società civile non può essere affidata al singolo, perché l'azione casuale del singolo non è adeguata alla *forma universale* dell'ambiente in cui esso opera. Le questioni inerenti all'interesse comune devono essere assolte in modo universale, «a partire da un punto centrale, un'autorità (la polizia)». Hegel, infatti, diffida sia delle teorie dell'equilibrio economico automatico, sia dell'idea che il soddisfacimento del benessere collettivo possa essere raggiunto mediante la piena espansione dell'interesse individuale. «Quando si dice che, in generale, l'equilibrio finisce sempre col ristabilirsi, ciò è esatto. Ma qui si ha a che fare col particolare non meno che col generale; la cosa dunque dev'essere risolta non solo in generale, ma sono gli individui in quanto particolarità a costituire un fine e ad avere diritti».²⁶⁴

Il terzo tipo di superamento dell'accidentale, infine, deve avvenire in «modo autenticamente interiore», nel passaggio all'universale in sé e per sé, il quale viene ricercato *in quanto tale*. Il luogo istituzionale di questa piena compenetrazione universale

alla razionalizzazione del sistema capitalistico: essa è un'istanza di ordine. La pianificazione statale in ambiti esterni all'azione individuale (assetto urbanistico, dislocazione industriale, modificazione dell'ambiente in cui vive la popolazione), produce effetti espansivi sull'«arte principale del governo», vale a dire il «consenso» (Ivi, p. 67). Ma, come si è visto negli scritti del periodo jenese, anche per Hegel la saggezza del governo (che investe il benessere economico della popolazione) produce «la soddisfazione [ossia il consenso, nda] dei ceti per il proprio Stato». Seppur con argomenti diversi dai nostri, anche R. D. Winfield (in *Hegel's Challenge to the Modern Economy*, in *Hegel on Economics and freedom*, cit., pp. 29-64) ha messo in dubbio l'accostamento della politica economica hegeliana al keynesismo.

²⁶³ *RP 1819-1820*, pp. 187-191.

²⁶⁴ *RP 1822-1823*, § 237.

e individuale è lo Stato politico. Ma vedremo in seguito le aporie contenute in questa sublimazione politica delle disuguaglianze economiche.

Oltre all'arbitrio, possono essere anche circostanze accidentali, fisiche e proprie di rapporti esterni, a ridurre degli individui in povertà. La povertà è una situazione che lascia agli individui i bisogni della società civile e che, sottraendo loro a un tempo i mezzi d'acquisto naturali e rimuovendo il legame più ampio della famiglia intesa come stirpe, rispetto a ciò li rende più o meno privi di tutti i vantaggi della società, privi della capacità di acquistare abilità e cultura in generale, e li priva anche dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute, spesso persino del conforto della religione.²⁶⁵

Qui Hegel ribadisce il concetto già espresso nel paragrafo 237: la povertà dipende da rapporti esterni, non saputi e non governati. L'esclusione governamentale dei poveri dal sistema di garanzie e di sicurezze sociali diventa in Hegel la figura intellettuale dell'accidentalità, ossia di una necessità puramente esteriore di cui non si sono ancora individuati i nessi causali profondi.

Quando la società civile si trova a operare senza impedimenti, essa è allora impegnata, all'interno di sé stessa, con il progresso della popolazione e dell'industria. In virtù dell'universalizzazione sia della connessione degli uomini mediante i loro bisogni, sia delle modalità di allestimento e approvvigionamento dei mezzi per tali bisogni, infatti, si accrescono, da un alto, l'accumulazione delle ricchezze – in quanto da questa duplice universalità viene tratto il più grande profitto –, e, dall'altro lato, tanto la singolarizzazione e limitatezza del lavoro particolare, quanto, con ciò, la dipendenza e lo stato di bisogno della classe legata a questo lavoro.²⁶⁶

Qui Hegel illustra il formarsi della plebe povera in seno alla società capitalistica. Egli pone in continuità la condizione economica della povertà (vale a dire lo *Herabsinken* degli individui sotto una non precisata soglia di sussistenza), e il degrado morale causato dall'indigenza. Lo stato di povertà, ancora una volta, dipende da fattori contingenti, perché la sussistenza di un individuo, «in quanto modalità necessaria per un membro della società», non è l'effetto di rapporti produttivi esterni, ma «si regola da sé». Essa, in altre

²⁶⁵ *FD*, § 241.

²⁶⁶ *FD*, § 243.

parole, dipende dalle capacità *soggettive* dell'individuo. L'iniziativa dell'individuo è garante sia della sussistenza, sia della dignità soggettiva. In questo modo, entrambi i momenti della sussistenza (il lavoro e le determinazioni morali) sono sussunti sotto l'accidentalità che regna sovrana nel sistema dei bisogni: tra il mantenimento della soglia di sussistenza, e le conseguenze soggettive e oggettive della povertà, vi è il circolo vizioso della casualità. Tuttavia, Hegel intuisce parimenti la *regolarità oggettiva* secondo cui la formazione della plebe «reca a un tempo con sé, *come contropartita*, una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate». ²⁶⁷

Così, a partire dal § 245, Hegel riflette sulle possibili soluzioni al problema della povertà.

Se alla classe più ricca venisse imposta la tassazione diretta per mantenere a un livello accettabile il tenore di vita della massa dei bisognosi, oppure se, sempre a questo scopo, in qualche altra proprietà pubblica ci fossero disponibili dei mezzi diretti (ricchi ospedali, fondazioni, conventi), allora la sussistenza degli indigenti verrebbe assicurata senza essere mediata dal lavoro. Questo, però, sarebbe contrario al principio della società civile e del sentimento di autonomia e di onore degli individui che ne fanno parte. Oppure, se la sussistenza degli indigenti fosse mediata dal lavoro, verrebbe certo accresciuta la quantità della produzione, ma vi sarebbe sovrabbondanza di prodotti, cioè mancanza di corrispondenti consumatori che siano essi stessi produttivi; e proprio in questa sovrabbondanza consiste il male. Nell'uno e nell'altro caso, dunque, il male non fa che accrescersi. Diviene qui evidente che, nonostante l'eccesso di ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, vale a dire: nel suo patrimonio peculiare, la società civile non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso di povertà e al generarsi della plebe. ²⁶⁸

²⁶⁷ Ivi, § 244.

²⁶⁸ Ivi, § 245. Sul *Pöbel* in Hegel, cfr. R. Fatton, *Hegel and the Riddle of Poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy*, «History of Political Economy», 18, 4, pp. 575-600; C. M. Fabiani, G. Forges Davanzati, *La teoria hegeliana dello sviluppo capitalistico. Miseria e lusso negli scritti di Jena, la "plebe" nei Lineamenti di filosofia del diritto*, «Storia del pensiero economico», 2007/1, pp. 5-26; G. M. Cazzaniga, *L'analyse des classes sociales dans la société civile hégélienne*, «Hegel-Jahrbuch 1986», Bochum 1988, pp. 87-94; T. E. Wartenberg, *Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society*, «Philosophy and Social criticism», 1981/2, pp. 169-182; I. Fraser, *Speculations on Poverty in Hegel's Philosophy of Right*, «The European Legacy», 2008, pp. 2055-2068.

Qui Hegel riconosce gli esiti antinomici della sua stessa comprensione della società capitalistica. La prima antinomia riguarda il lavoro e l'assistenza. Se il lavoro è un bisogno naturale che garantisce la dignità di un individuo, allora un'assistenza senza lavoro, assicurata dallo stato, è contraria al «sentimento di onore» degli individui. Poiché il lavoro è la fonte della dignità umana e il medio della soddisfazione dei bisogni, uno Stato coerente con questo concetto di lavoro non potrà assistere gli indigenti senza chieder loro in cambio una prestazione lavoristica.²⁶⁹ Ma, al contempo, se l'assistenza fosse mediata dal lavoro, vi sarebbe una sovrabbondanza di prodotti.

L'incedere antinomico dell'argomentazione hegeliana spiega la chiusura paradossale del paragrafo: l'esistenza della plebe è indecidibile perché la società capitalistica «non è ricca abbastanza». Questa conclusione è tematicamente incoerente con le premesse antinomiche. In entrambi le antinomie, di fatti, non è in questione la ricchezza effettiva della società, ma il governo della distribuzione delle ricchezze. La prima antinomia, quella tra l'ordine assistenziale e lavoro, esclude che la classe più ricca venga tassata per «mantenere a un livello accettabile non solo il tenore di vita dei bisognosi», ma anche il regime di assistenza pubblica. Ora, con tutta evidenza, il principio di questa esclusione appartiene a un ordine di fatto *esterno* rispetto alla *natura quantitativa* degli oggetti trattati. Hegel non dice, per es., che la tassazione dei grandi patrimoni e l'assistenza pubblica sono impossibili in quanto la società capitalistica non è «abbastanza ricca» da consentire dei prelievi di tipo redistributivo. La quantità delle ricchezze in possesso dall'intera società non è in questione e non potrebbe essere addotta

²⁶⁹ «Il problema teorico, e quello politico, dello stato e del diritto sembrano essere oggi concentrati attorno al tema del controllo sociale sul lavoro vivo. Meglio, attorno al tema del controllo legale sul lavoro sociale. Vale a dire che se lo stato contemporaneo è venuto sempre più socializzandosi, se la sua azione è andata sempre più diffondendosi, e se ciò è dovuto alla rilevanza estrema che i movimenti del mondo del lavoro hanno man mano assunto, ne consegue che l'essenza giuridica dello stato contemporaneo tende liminarmente a confondersi con la forma dell'organizzazione sociale del lavoro. Lo stato pianificato, sia nel caso in cui ancora si ammetta la finzione del rapporto privato di proprietà sia nel caso in cui la si neghi (stato sociale o stato socialista), fonda così realmente la sua legittimità nel quadro complessivo dei nessi di coercizione e di consenso che esso distende. [...] La *Rechtsphilosophie* hegeliana è forse il primo testo filosofico della modernità per il quale un simile approccio possa valere – e valere in maniera esclusiva» (A. Negri, *Rileggendo Hegel, filosofo del diritto*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Salerno, 1970, pp. 253-254).

a cagione di una scelta governamentale anti-assistenziale. Hegel si dimostra scettico verso la possibilità dell'assistenza pubblica per un principio di ordine *morale*: la sussistenza degli individui senza una mediazione lavoristica è «contraria al sentimento di autonomia e di onore degli individui che ne fanno parte». L'assistenza pubblica è un ostacolo alla laboriosità dei poveri, in quanto interrompe la dialettica lavoro-partecipazione al benessere collettivo. Per questo, secondo Hegel, l'abbandono «dei poveri al loro destino» spinge il *Pöbel* a ritrovare l'onore perduto nel lavoro: «in Scozia, l'abbandono dei poveri al loro destino e il costringerli a rivolgersi alla mendicizia pubblica si è rivelato come il mezzo più diretto contro la povertà, quanto in particolare contro la perdita del pudore e dell'onore e contro la fannullaggine e lo spreco, da cui si produce la plebe». ²⁷⁰ In Inghilterra, invece, là dove «le tasse per i poveri ammontano a 10 milioni di sterline», «la formazione della plebe è un fenomeno terribile». ²⁷¹ «Per il fatto che ognuno sa che la comunità deve mantenerlo, come avviene in Inghilterra, aumenta la pigrizia». ²⁷² Al tempo stesso, però, Hegel non è un fautore delle «misure disciplinari» per domare la formazione della plebe, giacché, in tal modo, «vengono mortificati i diritti essenziali dei cittadini». ²⁷³

La seconda antinomia è anch'essa incoerente con la natura quantitativa della conclusione del paragrafo («la società non è ricca abbastanza»). Hegel nega che la sussistenza degli indigenti possa essere mediata dalla «occasione (*Gelegenheit*)» del lavoro, perché «verrebbe certo accresciuta la quantità della produzione, ma vi sarebbe sovrabbondanza di prodotti, cioè mancanza di consumatori». Anche in questo caso, dunque, il principio di esclusione è di natura diversa rispetto alla soluzione negativa dell'antinomia. Se, nella prima antinomia, la negazione dell'assistenza pubblica (ossia del problema quantitativo della distribuzione) dipendeva da una questione qualitativa, extra-economica (l'onore generato dal lavoro), in questo caso, l'esclusione della mediazione lavoristica deriva dal problema del consumo. ²⁷⁴ Ancora: se la prima

²⁷⁰ *RP 1819-1820*, pp. 198-199.

²⁷¹ *RP 1824-1925*, § 241.

²⁷² *RP 1817-1818*, § 118.

²⁷³ *RP 1819-1820*, p. 198. Se adoperiamo ancora una volta le categorie foucaultiane, in passi del genere notiamo la continua oscillazione hegeliana tra i principi governamentali disciplinari e quelli securitari.

²⁷⁴ Secondo Anderson, in Hegel vi sarebbe la proposta implicita di superare la povertà nella società capitalistica attraverso delle pratiche di consumo consapevole. «I argue that Hegel held the following view:

(1) that the chronic poverty endemic to industrial capitalism can be overcome only through changes that must include a transformation in practices of consumption; (2) that this transformation must lead to more *sittlich* (ethical) and selfconscious practices of consumption» (J. Anderson, *Hegel's Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical in Civil Society, in Beyond liberalism and communitarism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, State University of New York Press, NY, 2001, pp. 185-186). Questa ipotesi ha il merito di intercettare la centralità del tema del consumo nella trattazione hegeliana della politica economica. Tuttavia, non possiamo concordare con la *pars costruens* del parere di Anderson. A nostro avviso, ciò che rileva nella concezione hegeliana della povertà, è la consapevolezza dell'impossibilità di adeguare il tenore dei consumi alla estrema differenziazione dei bisogni nel modo capitalistico della produzione. Seppur da una prospettiva analitica che muove dal rapporto bisogni-consumo, Hegel intuisce che la risoluzione del problema della sovrappopolazione e della miseria non risiede nella sfera del consumo in sé, ma da un'altra parte, ossia nell'organizzazione capitalistica della produzione. Il punto, pertanto, non è morigerare i consumi, ma spiegare (ed è questo che Hegel *prova a fare*) il doppio circolo vizioso della sovrabbondanza delle ricchezze e dell'estensione smisurata della plebe, e della mancanza di lavoro e il sotto-consumo. In questo modo, Hegel mostra indirettamente le contraddizioni interne non solo alle varie determinazioni dell'economia politica in epoca capitalistica, ma anche alle soluzioni possibili ai problemi della povertà. L'impraticabilità delle soluzioni avanzate da Hegel, il loro carattere aporetico, è il segno dell'irrisolvibilità delle contraddizioni entro il contesto sociale dato. Ma andiamo ai testi. Nel corso del 1819-1820, Hegel afferma che «la mancanza di lavoro è la principale circostanza che produce la povertà. In condizioni di sviluppo della civiltà si verifica sempre una sovrappopolazione. Se alla povertà vien data occasione di lavoro, si accresce in tal modo solo la quantità delle merci. Ma è per l'appunto l'eccedenza di merci che ha prodotto la mancanza di lavoro» (RP 1819-1820, p. 198). Qui Hegel mostra che la causa della povertà non risiede nelle pratiche di consumo non etiche, ma nelle «condizioni di sviluppo della civiltà», vale a dire, con un altro lessico, lo sviluppo delle forze produttive in epoca capitalistica. E l'assenza di lavoro, o i bassi salari (conseguenza, secondo Hegel, «di un esteso immiserimento», [RP 1824-1825, § 244]), determinano l'incapacità, da parte dei lavoratori, di far fronte alla molteplicità dei bisogni imposti dalla società moderna. Il lavoratore sotto-pagato e il disoccupato, cioè, non riescono a domandare la quantità di beni adeguata ai modelli di consumo complessi e differenziati della società capitalistica (in tal senso, come dicevamo, l'ipotesi di Anderson non è peregrina). È in questione, pertanto, il nesso tra il consumo individuale e la riproduzione della forza-lavoro all'interno della totalità sociale. «Lo sviluppo della società e della ricchezza ha come risultato che la produzione aumenta; particolarmente ciò si verifica, in misura enorme mediante le macchine; la produzione sale in rapporto infinitamente grande rispetto al fabbisogno del consumo, sicché alla fine non trova pane neppure il laborioso» (Ibidem). Ma se il problema, secondo Hegel, è il rinvenimento di un bene primario come il pane, ciò significa che a generare la sovrappopolazione non è (solo) il regime di consumo troppo variegato e poco consapevole, incapace di decrescere, bensì anche, come si legge nel brano, l'assetto capitalistico della produzione, la quale, con la macchinizzazione, espelle e attrae forza-

antinomia escludeva un'assistenza pubblica senza lavoro per una ragione moralistica, la seconda antinomia esclude un'assistenza pubblica con lavoro per una ragione consumistica.

Per Hegel, infine, l'ipotesi della colonizzazione (sporadica o sistematica), non certo risolutiva, procura «sia a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, sia a sé stessa, con ciò un nuovo bisogno e un nuovo campo per la propria intraprendenza e laboriosità». Tra le due forme di colonizzazione, Hegel predilige quella sistematica, poiché dipende dall'allargamento delle capacità nazionali delle economie statuali ed «è organizzata dallo Stato con consapevolezza». La colonizzazione sporadica, legata invece alla sete di guadagno individuale, ha avuto come esito la povertà e l'estrema parcellizzazione dei terreni.²⁷⁵ Ma, come apprendiamo dalle lezioni, anche la soluzione coloniale alle crisi di sotto-consumo di una nazione ha esiti incerti, impossibili da pre-determinare. «Per l'Inghilterra, a causa dell'enorme aumento della popolazione in America, si è aperto un grosso mercato; alla Spagna non andrà così bene».²⁷⁶ Inoltre, se da una parte, Hegel vede nella colonizzazione uno sbocco necessario delle moderne economie statuali, dall'altra riconosce che alle colonie «devono essere concessi i presupposti di una condizione di libertà civile». Hegel, infatti, accoglie positivamente i processi di emancipazione delle colonie dalla madrepatria, per es. nel caso dell'America (la cui indipendenza, tuttavia, ha avuto effetti benefici per il commercio e l'industria inglesi).²⁷⁷

lavoro. Infine, nel corso del 1824-1825, § 244, Hegel riconosce che la formazione della plebe, di una sovrappopolazione inoccupata, non dipende dalla scarsità naturale delle risorse (come pensa Malthus). La penuria di risorse, dice Hegel, è «una calamità» che non determina, «così facilmente», la formazione della plebe. L'indigenza nasce «allorché si dipende dalla società» (sic!), ossia dalle relazioni sociali e dalla natura sociale dei bisogni. Per questa ragione, «l'indigenza acquista immediatamente la forma di una ingiustizia commessa ai danni di questa o quella classe» (*RP 1824-1825*, § 244). Hegel, cioè, riconosce non solo la necessità del nesso tra tali disuguaglianze e l'aumento del capitale sociale complessivo, ma soprattutto la *specificità storica* di queste disparità, l'irriducibilità della povertà in regime capitalistico alle forme di indigenza delle società passate.

²⁷⁵ *RP 1822-1823*, § 248.

²⁷⁶ *Ibidem*

²⁷⁷ Sul colonialismo in Hegel, cfr. G. Paquette, *Hegel's Analysis of Colonialism and Its Roots in Scottish Political Economy*, «Clio», 4, pp. 415-432; L. Pradella, *Hegel, Imperialism and Universal History*,

Questa doppiezza dei giudizi hegeliani dipende dal fatto che la politica economica, l'ambito di azione della polizia, si limita ad «abbracciare l'andamento della necessità», poiché non è dotata di strumenti per governarla e ridurla completamente al suo controllo razionale.²⁷⁸ La scienza poliziesca rimane una *scienza dell'intelletto*. Anche per questo un'esposizione *filosofica* del concetto di Stato non ha il compito escogitare ricette politico-economiche definitive.

2. Rispetto al testo a stampa, la trattazione della polizia nelle *Lezioni* è più ricca sotto il profilo teoretico ed espositivo. Nel primo corso dedicato alla *Filosofia del Diritto* (la *Vorlesung* heidelberghese del 1817-18), Hegel deduce il concetto della polizia dall'accidentalità del sistema dei bisogni e dall'astrazione giuridica che lo riguarda. Il fine della polizia è limitare gli interessi delle classi opposte tra di loro e «cercare di mantenere l'equilibrio tra tutti».²⁷⁹ La polizia è il primo «rimedio» universale, semplicemente esteriore, ai *disjecta membra* del sistema dei bisogni. Questa universalità della polizia, secondo Hegel, è superiore all'universalità della sfera del diritto e dell'amministrazione della giustizia, poiché l'esercizio del diritto mantiene un margine di accidentalità elevato,

«Science and Society», vol 78, 2014/4, pp. 426-453. Per Pradella, alcuni passaggi sul nesso tra moltiplicazione dei bisogni, produzione di oggetti di lusso e sotto-consumo della popolazione, dimostrerebbero la conoscenza hegeliana delle teorie sottoconsumistiche di Sismondi esposte nei *Nouveaux principes d'économie politique* (1819). Anche Losurdo è di quest'avviso (pur rilevando delle differenze importanti tra i due autori, cfr. *Los.*, pp. 416-427).

²⁷⁸ Sul rapporto tra necessità e contingenza in questa sezione, cfr. l'attento studio di N. Fazioni, *Il problema della contingenza nella Logica e nella Filosofia del diritto di Hegel*, tesi di dottorato, Padova, 2010, pp. 261-273.

²⁷⁹ «In effetti Hegel non è un filosofo della sovranità, nel senso che la sua concezione del diritto non è dominata dal problema della legittimità del potere, ovvero non risolve il problema politico in quello della costituzione di una forma che identifichi in anticipo la legge con l'espressione della volontà del soggetto legittimo (segnatamente il popolo). Esiste un "governare poliziesco" che ha la doppia funzione di regolare le condizioni della partecipazione di ognuno al patrimonio complessivo e di sovrintendere alle dinamiche di pubbliche utilità. In altre parole, esso si esercita verso *omnes et singulatim*, verso tutti e ciascuno. In quest'ultimo sembra così delinearci quel governo dei viventi che Foucault definirà come governamentalità di stampo biopolitico» (P. Cesaroni, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, «Filosofia politica», 2017/3, p. 458).

il quale concerne anzitutto la scoperta degli autori dei crimini e la punizione da infliggere, «essa stessa accidentale e condizionata in quanto dipende dalla consumazione dei delitti, che sono azioni accidentali».²⁸⁰ La polizia, invece, con la sua azione di sorveglianza e controllo (potenzialmente indeterminata), ma soprattutto con la sua forza coercitiva esteriore, riesce ad affermare positivamente l'universale con maggiore efficacia rispetto alla sfera giuridica.²⁸¹

La polizia deve controllare che nessuno violi, con l'uso della sua proprietà, la proprietà generale o il diritto del singolo. Dato il rapido mutamento della vita e l'impellere della vita civile, devono essere facilitate le attività del momento compiute da molti. L'universale si assume ciò che ogni singolo diversamente sarebbe costretto a fare; subentra la polizia e calcola in che modo l'uso della mia proprietà potrebbe danneggiare altri. Ma in questo calcolo ci deve essere una certa liberalità, diversamente l'attività della polizia potrebbe ingerirsi all'infinito nell'uso della proprietà privata. Non si possono tracciare i confini nell'ambito dei quali deve limitarsi il controllo. La polizia è odiata per il fatto che è costretta a muoversi in questo modo meticoloso e a svolgere compiti minuti, e per il fatto che, eliminando gli ostacoli, essa agisce solo negativamente e non positivamente. Ci si accorge del valore di una buona polizia solo in paesi dove è assente o dove ve ne è una molto cattiva; infatti una buona polizia non si deve notare, e dove non la si vede agire, essa non viene neppure lodata.²⁸²

²⁸⁰ *RP 181-1818*, § 118.

²⁸¹ *RP 1817-1818*, § 119. Non intendiamo affermare che l'individuo riceva l'impronta dell'universale in modo soltanto coattivo, cioè attraverso l'azione diretta dello Stato. Hegel ha il merito di mostrare il sorgere dell'universale già all'interno delle attività particolari degli individui. La soddisfazione dei bisogni reciproci, la differenziazione e l'affinamento delle capacità lavorative, sono le vie con cui gli individui *si abituano* all'universale e alla stessa *theoretische Bildung* (ossia le abilità astrattive): «nella molteplicità delle determinazioni e degli oggetti che assorbono l'interesse, si sviluppa la cultura teorica: non semplicemente una molteplicità di rappresentazioni e cognizioni, ma anche una mobilità e rapidità rappresentativa e del passaggio da una rappresentazione all'altra, il cogliere relazioni complesse e universali, ecc. Si tratta della cultura intellettuale in generale» (*FD*, § 197). Su questo punto fondamentale della filosofia sociale di Hegel, esposto nei §§ 186-197 dedicati al circolo bisogno-lavoro-consumo, cfr. lo studio già citato di G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., in cui si interpreta l'universale vigente nella società civile e nel sistema dei bisogni attraverso la logica hegeliana della riflessione, secondo la quale, nella posizione di una determinazione (per es. l'interesse particolare), *brilla*, immediatamente, la determinazione opposta (per es. il benessere universale della società).

²⁸² *RP 1817-1818*, § 119.

Ma, a rigore, il fatto che il compito della polizia sia il controllo della violazione dell'«uso della proprietà», restringe la valenza universale di questo organo. L'azione di salvaguardia pubblica della polizia, almeno in questa formulazione, è rivolta, in vero, a *un* aspetto in particolare della vita sociale degli individui: quello proprietario. Il che spiega *l'altra* determinazione della polizia, ossia il rapporto dialettico tra l'infinità dell'esercizio del potere poliziesco e la necessità di una sua auto-limitazione. Di fatti, proprio la capacità della polizia di penetrare e regolare la totalità della socializzazione e delle proprietà motiva la tendenza della polizia alla *non-visibilità*. Secondo Hegel, cioè, la polizia, in quanto dispositivo universalizzante meramente esteriore e visibile nell'esercizio della sua forza, è maggiormente efficace quando si colloca *al di sotto* di una certa soglia di percezione. La polizia, dal punto di vista fenomenologico, deve essere *un'ombra furtiva* dell'universale. La sua immanenza nel corpo sociale, la sua capacità di controllarne e coordinarne le dinamiche riproduttive, non devono ripugnare agli automatismi della prassi sociale (pena la caduta nel *Polizeistaat* fichtiano). L'azione poliziesca si pone come un che di esteriore e potenzialmente opposto al libero commercio mondano dei soggetti, ma, sul piano della realtà, essa deve mantenersi a un livello di tollerabilità capace di mediarsi con l'esercizio delle libertà individuali. In altre parole: sebbene la polizia, secondo il suo concetto, può razionalmente figurare come un'istanza coercitiva, nel momento pratico essa deve operare negli interstizi della libertà pubblica.²⁸³ Al contrario della polizia fichtiana, la polizia hegeliana deve saper mantenere e rispettare l'arbitrio e l'accidentalità della società civile. La polizia non può pretendere di esaurire la spontanea casualità economica della società civile nella necessità esteriore dell'«intelletto preventivo».

Nelle lezioni del 1819-20, Hegel approfondisce questa dialettica della polizia. Qui la polizia viene definita «lo Stato in quanto esso si riferisce alla società civile»:

²⁸³ Sulla flessibilità dell'operare poliziesco, Paolo Napoli scrive che «la police est “situationniste”, non seulement dans ses interventions minimales au quotidien, mais aussi dans la stratégie générale du gouvernement. Au moment où quelque chose change dans le rapport entre chaque famille et le bien commun, les institutions de police doivent s'adapter elles aussi aux circonstances nouvelles. Voilà pourquoi le signe distinctif par excellence d'une bonne police consiste dans la souplesse de sa forme, dans l'essence “invertébrée” de son pouvoir, plus que dans l'implacabilité de ses dispositifs. La police n'est pas une constitution rigide, une loi des lois, mais la façon d'être et d'agir d'une organisation politique» (P. Napoli, *Naissance de la police*, cit., p. 388).

«unificazione della volontà particolare con l'universale in sé e per sé». Ma l'unificazione dell'universale nel particolare è lo schema logico dell'attività governativa e anche delle corporazioni. Polizia e corporazioni sono dunque due articolazioni della governamentalità e dell'universalità, ossia del *controllo dell'accidentalità*. La prima governa l'accidentalità come un «potere esterno»; la seconda «in modo autenticamente interiore».²⁸⁴

La determinazione universale della polizia è che essa costituisce il governo dell'esistenza esterna, ha come fine il diritto e il benessere, ma solo in modo esteriore; è lo Stato in rapporto alla società civile, lo Stato esteriore, dell'intelletto, che non ha in sé il fine di per sé universale. Solo lo Stato in quanto tale contiene questo fine universale; qui invece è solo l'attività universale a costituire la totalità relativa, ché quella assoluta è rappresentata solo dallo Stato in quanto tale. [...] In questo senso essa è una provvidenza che ha a che fare con l'esterno. Col termine provvidenza pensiamo al governo divino che domina l'esistenza esterna e la determina secondo un fine, che non è il fine proprio e immanente dell'esistenza stessa.²⁸⁵

Ma la polizia in tanto può avere un ruolo provvidenziale, in quanto la società capitalistica è caratterizzata da una disorganicità essenziale. La polizia, cioè, realizza un *bisogno di organizzazione* avanzato dal processo globale di produzione e riproduzione dell'agire sociale. Per assegnare alla polizia e alle corporazioni un ruolo taumaturgico,²⁸⁶

²⁸⁴ «La corporazione ha una preoccupazione di altra natura, ha un'attenzione che è più interiore, un modo di procedere più attento ai sentimenti. Il fine della corporazione è più da concepire come unità etica, come fine comune, un fine che è un fine sostanziale per gli stessi membri, il loro proprio fine immanente, in modo tale che esso è al tempo stesso il fine comune e universale, prodotta dalla collaborazione degli stessi membri. Così nella corporazione vi è un'attività almeno relativamente sostanziale che i membri perseguono e mettono in opera come universale» (RP 1824-1825, § 230).

²⁸⁵ RP 1824-1825, § 230.

²⁸⁶ Per Neuhausser, nello iato tra gli scopi ideali-razionali delle istituzioni e la loro realtà concreta si apre lo spazio della critica sociale. «Despite Hegel's reputation as an apologist for the Prussian state, the institutions he endorses are obviously not identical to those of nineteenth-century Prussia. It is precisely here-in the disparity between real (existing) institutions and those that are actual in Hegel's technical sense-that the possibility for social criticism is to be found. For the theory of *Sittlichkeit's*, idealized account of modern social institutions provides us with the resources for seeing where existing institutions do not fully measure up to what they should be and for thinking about how they can be made to conform to their own (immanent) rational principles [...] One objection that could be raised here is that the normative standards Hegel's theory endorses could not possibly serve as the basis for a radical critique of existing reality because those

pertanto, Hegel deve costruire il concetto della società civile come regno del rischio che necessita, data la sua essenza, di un'istanza superiore e provvidenziale che lo governi. La polizia assicura la riproduzione dell'accidentalità economica al tempo stesso in cui ne scongiura i pericoli, per es. il conflitto sociale.

Secondo Hegel, tale conflitto risulta dell'autonomizzazione della circolazione del denaro e delle ricchezze, la quale genera due estremi opposti, ma, in realtà, *identici*: l'attività accumulativa del ricco (sganciata da ogni dimensione cetuale e corporativa) e l'ostilità anti-sociale del povero («nei poveri si sviluppa individua e odio nei confronti di coloro che hanno un sentimento di sé»)²⁸⁷. Entrambe le figure, nonostante le differenti ricchezze possedute, condividono la medesima determinazione etico-qualitativa, la medesima *Gesinnung*: l'incapacità di organizzarsi in un elemento più universale (per esempio uno *Stand*, o in termini ben diversi da quelli di Hegel, la coscienza di classe). «Ora, come da un lato la povertà è a fondamento della plebe, del non-riconoscimento del diritto, così dall'altro si manifesta anche nella ricchezza la disposizione d'animo della plebe. Il ricco considera tutto come in sé venale, per il fatto che si sa come la potenza

standards derive from that reality in the sense that they articulate the underlying, or "immanent," rationality of institutions that already exist. But this objection is founded on a misunderstanding. To say that an ideal is internal to a social institution—that is, implicit in its existing practices—does not imply that that ideal is realized, or even realizable, by that institution. For Hegel, norms are internal to an existing social order in the sense that the functioning of institutions depends on participants having an implicit conception of the value and purpose of their institutions. But this is compatible with an institution being unable to realize the ideals it presupposes. That such a disparity is conceptually possible is demonstrated by Hegel's own struggle to reconcile the poverty civil society inevitably produces with its implicit claim to provide an opportunity for all social members to further their well-being through their own productive activity» (F. Neuhaus, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2000, pp. 257/285). In queste linee troviamo un esempio di critica interna e ricostruttiva, la quale si genera dalla realizzazione insufficiente di una istituzione sociale in sé buona. Nella critica interna sono in questione le disparità, le *misure*, tra ideale e reale. Per la critica immanente, invece, sono proprio le «existing institutions», e tutte le istituzioni esistite nella storia dell'uomo, a essere attraversate da contraddizioni, fallimenti necessari e trasformazioni. Per questa ragione, nell'esempio della povertà addotto da Neuhaus, non è in questione il divario tra le promesse avanzate dalle norme sociali, eticamente riconosciute, e le loro cattive realizzazioni, giacché Hegel mostra che è *proprio l'effettuazione* del concetto di benessere, dunque la sua *figurazione esistente*, a generare, necessariamente, da sé, la povertà.

²⁸⁷ RP 1819-1820, p. 197.

della particolarità dell'autocoscienza. La ricchezza può dunque condurre a quella medesima irrisione e mancanza di pudore a cui giunge la plebe povera. La disposizione d'animo del padrone nei confronti dello schiavo è la stessa dello schiavo. Il padrone si sa come la potenza, così come lo schiavo si sa come realizzazione della libertà, dell'idea. [...] Entrambi questi due lati, povertà e ricchezza, costituiscono la corruzione della società civile».²⁸⁸ Così, tra *Pöbel* e *Stand* passa una differenza etica, non quantitativa. Il *Pöbel*, semmai, può formare una *Klasse*, non uno *Stand*: infatti, se nello *Stand* è presente un rapporto tra particolarità dei bisogni e universalità della coordinazione che nella *Klasse* manca del tutto, la *Klasse* è formata da individui (ricchi o poveri che siano) disseminati e incapaci di riconoscersi reciprocamente in un interesse più generale. Per questo, secondo Hegel, esiste anche un «*Pöbel* ricco».²⁸⁹ La *Klasse* indica per lo più un generico

²⁸⁸ *Ibidem*

²⁸⁹ *RP 1824-1825*, § 244. Scrive Cesarale a tal proposito: «Mentre, perciò, lo *Stand* presuppone un riuscito processo di identificazione tra universalità e particolarità, la *Klasse* si manifesta come un insieme di lavori particolari e divisi privi della coscienza della loro identità sociale e della propria posizione all'interno della divisione sociale del lavoro. La *Klasse* è, così, pura quantità, successione continua di particolarità, le quali non contengono riflessione in sé, profili qualitativi riconosciuti. È, pertanto, consegnata a un orizzonte di pura oggettività, di non auto-rappresentabilità» (G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, cit., p. 334). Di qui, pensiamo, l'impossibilità di comparare la *Klasse* hegeliana a quella marxiana. Ma, anche in tal caso, la questione rimane aperta. Sul rapporto *Pöbel-Proletariat*, cfr. almeno W. Conze, *Vom Pöbel zum Proletariat. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in H. U. Wehler (hrsg.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Kiepenheuer u. Witsch, Köln-Berlin, 1997, pp. 111-136. Condividiamo la sofisticata prospettiva di Ruda in *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London-New York, 2011, secondo cui la *rabble* è la disfunzionalità interna della teoria hegeliana dello Stato, in quanto determina un campo storico-oggettuale di problemi che non possono più essere trattati (e risolti) mediante la logica filosofica. Nella faglia aperta dalla *rabble*, pertanto, avviene il rovesciamento della logica filosofica nella logica non-filosofica della politica, vale a dire, nell'ottica di Ruda, il passaggio da Hegel a Marx. «The subject of this book therefore finds its place within philosophy, the 'political philosophy' of Hegel, but it is not thereby a subject of philosophy *stricto sensu*. It will have to be shown that the 'appearance' of the rabble in Hegel's philosophy is a problem of philosophy and within philosophy but a problem with something other than philosophy: a problem with politics. The peculiar logic of politics, as I will show, breaks into the hegelian *Philosophy of Right* in a way that the latter is indeed able to perceive as a problem but which it is unable to come to terms with. The present book aims to show that one can observe in Hegel's *Philosophy of Right* that the philosophical description of the constitution of politics—under the aegis of the state—fails, and in such a way that its

raggruppamento di individui privo non solo di una chiara e distinta cifra etica, ma anche (per conseguenza) di una posizione partecipativa all'interno della divisione sociale del lavoro e della *Verfassung*.

failure offers a perspective on the peculiarly singular logic of politics. The name of this problem is 'rabble'» (p. 4). Tuttavia, come nota Losurdo, nella *rabble* hegeliana (i Lazzaroni, la marmaglia priva di ogni pudore e ribelle verso la società), non è difficile riconoscere quel sottoproletariato che, secondo il Marx del 18 brumaio, è solito fare corpo con la reazione. «Marx li mette assieme a borsaioli, vagabondi, imbrogliatori, parassiti ecc., insomma a tutti coloro che hanno bisogno di vivere di espedienti e di beneficenza, comunque a spese della nazione lavoratrice» (Los., p. 375). Per Foucault, invece, uno dei limiti del marxismo sta proprio nell'aver distinto la classe lavoratrice dalla plebe non proletarizzata. Secondo il filosofo francese, questa distinzione, così come la differenza tra delinquente comune e delinquente politico, in sé *non esiste*, ma è costantemente prodotta dallo Stato capitalistico sin dalle sue origini, al fine di spezzare ogni eventuale unità di classe (cfr. M. Foucault, *Archivio 2. Il filosofo militante*, a cura di A. Dal Lago e A. Petrillo, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 65).

«I due individui restano sempre alcunché di ostile, di negativo l'uno verso l'altro; il carcere, i ceppi si fanno sempre più gravi...»

(Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*)

Nel corso sulla *Rechtsphilosophie* del 1819-1820, leggiamo che «Fichte considera la polizia come la cosa principale e cerca di dilatarla al massimo; ma il suo è lo Stato della necessità. Ma questo Stato diviene una vera e propria galera dove l'uno deve sempre controllare l'altro». ²⁹⁰ Nei *Lineamenti*, Hegel usa le espressioni *Notstaat*, *Verstandesstaat*, *ausserlich Staat*, *der in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit*, *relative Totalität* (concetto già incontrato a Jena) per riferirsi non più, solo, allo Stato fichtiano di polizia, ma soprattutto alla società civile, ossia a una sfera organizzata e relativamente autonoma dell'agire sociale in cui l'universale non è cercato come fine in sé, ma risulta, involontariamente, dall'attuazione dei fini particolari, per es. il soddisfacimento individuale dei bisogni. «In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'egoismo soggettivo si trasforma in contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri. L'egoismo si trasforma, cioè, nella mediazione del particolare operata dall'universale in quanto movimento dialettico: in tal senso, guadagnando producendo e godendo per sé, proprio per questo ciascuno produce e guadagna per il godimento degli altri» ²⁹¹. Nel *Notstaat*, l'universale appare o come dipendenza onnilaterale (necessità interna, non saputa), o come amministrazione della giustizia, vale a dire l'applicazione di leggi conosciute dal popolo che assicurano, *dall'esterno*, il rispetto reciproco della proprietà privata, o come polizia. Nel concetto di *Not*, pertanto, si trovano unificati il bisogno economico ricercato dalla persona concreta e la figura logico-speculativa di una «necessità interna separata dai fenomeni esterni». ²⁹²

Tuttavia, per circoscrivere il significato della critica hegeliana al concetto di polizia in Fichte (ma anche per apprezzare il modo in cui lo stesso Fichte intercetta criticamente le aporie dell'operare poliziesco), crediamo sia opportuno sostare sulla teoria fichtiana della polizia. Il

²⁹⁰ *RP 1819-1820*, p. 191.

²⁹¹ *FD*, § 183.

²⁹² Ivi, § 184. Sul concetto di *Notstaat* nei vari momenti del pensiero hegeliano, cfr., almeno, C. Cesa, *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario Delle Piane*, Esi, Napoli, 1986, pp. 135-151. Per un confronto tra la filosofia sociale di Fichte e quella di Hegel, cfr. L. Fonnese, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, «Daimon. Revista de Filosofia», n. 9, 1994, pp. 231-248.

concetto di *Polizei* viene presentato nel terzo capitolo della dottrina del diritto statale sulla “Costituzione” (*Über die Konstitution*).

All’inizio del §21, Fichte sostiene che il problema della realizzazione «nel modo più politico» della legge giuridica pura è un problema esterno alla scienza pura del diritto dedotta a priori.²⁹³ La comparsa del momento politico, ossia della *angewandte Konstitution*, è, al tempo stesso, un principio di chiusura e di apertura della scienza giuridica: è il *fuori* della deduzione pura del diritto. Ma nel fuori della scienza giuridica vi è appunto la realtà, l’empiria, la quale richiede la soluzione delle questioni giuridiche a partire «dalla situazione contingente dei popoli». L’ambito della politica, del governo concreto degli uomini, si situa dunque al di fuori della legalità normativa dedotta dal concetto di diritto.

In un secondo momento, Fichte passa in rassegna i vari ambiti della costituzione civile: la *forma regiminis*, il tipo di rappresentanza, l’organizzazione dei tributi e del potere giudiziario, l’istituto dell’*eforato*, e infine, la polizia. L’indagine di questo istituto è legata «al diritto naturale puro» e concerne «l’essenza, i doveri e i limiti [della polizia]». La polizia, pertanto, afferisce alla sfera della pura principialità e non più al “*fuori*” della politica agita. La polizia è un’esigenza di governo inscritta nel concetto a priori di ogni stato, perché essa dipende dalla natura del *pactum* tra sovrano e sudditi. Se il rapporto tra stato e sovrano implica «diritti e doveri da tutte e due le parti», occorre un «vincolo d’unione tra il potere esecutivo ed i sudditi», un livello di mediazione, vale a dire la polizia. In assenza della polizia, infatti, non ci sarebbe alcuna possibilità di *comunicazione*, di azione reciproca, tra il potere esecutivo e i sudditi: il patto civile andrebbe a rompersi senza questa *circolazione dialogica*. Ma la rottura del patto civile è ciò che il diritto statale deve negare per non negare sé stesso. Poiché il diritto statale è deducibile dal patto civile, questa deduzione deve negare la possibilità della sua distruzione logica e reale per via dell’assenza di un termine necessario. Il diritto statale può *consistere logicamente* a misura che esclude la possibilità della sua estinzione. Così, «la polizia è uno dei requisiti dello Stato assolutamente necessari, e la dottrina della polizia in generale fa parte di un diritto naturale puro».²⁹⁴

Ebbene, Fichte può pensare la polizia come un’istanza comunicativa (e non di diffusione etica come in Hegel), perché, al contrario di Hegel, pone il contratto all’origine dello stato. Lo Stato ha dei diritti (pretendere il rispetto della legge), ma anche dei doveri, in quanto il contratto prevede la cessione di una aliquota delle libertà dei sudditi in cambio della protezione statale. «La polizia dà il caso per l’applicazione della legge». La legge può essere applicata, l’autorità

²⁹³ J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 249.

²⁹⁴ Ivi, p. 254.

può essere vigente, perché vi è una materia (i diritti e i doveri del contratto) che vanno rispettati. Il primo dovere che la polizia deve adempiere è appunto quello di protezione: «le misure di protezione e di sicurezza sono il primo ramo della polizia».

Un altro dispositivo governamentale dello stato fichtiano, derivante dall'istituto di polizia, sono le *leggi di polizia*, che potremmo paragonare ai decreti (dotati di forza di legge) emanati dagli attuali governi occidentali in situazioni particolari. Queste leggi, chiarisce Fichte, servono ad *agevolare* le leggi civili. Esse mirano a rendere «le leggi civili sicure dalle violazioni, a facilitare il suo compito di sorveglianza e la scoperta dei colpevoli».²⁹⁵ Le leggi di polizia sono una forma di tutela delle leggi dello stato, giacché non proibiscono la violazione reale (come le leggi civili), ma *prevengono la possibilità della violazione*. Queste leggi, attraverso una regolamentazione disciplinare delle condotte di vita dei sudditi, evitano l'intervento costante dello stato e l'eventuale perdita di consenso causata da uno stato repressivo.

Ma veniamo al concetto di 'disordine' (*Unordnung*), il perno concettuale della concezione fichtiana della polizia. La definizione che Fichte dà del disordine chiama in causa il ruolo delle leggi di polizia come struttura che evita lo scioglimento del *pactum* tra governanti e governati. Il disordine, cioè, concerne il possibile, non il reale: esso è una sorta di trascendentale dello Stato. Il disordine non è il disordine attuale di uno stato, ma «l'impossibilità di fare ordine»,²⁹⁶ la quale dipende da un organo di polizia mal funzionante o inesistente. Il disordine deriva da un intervento insufficiente della polizia sulla condotta *potenziale* dei sudditi. Uno stato disordinato, uno stato prossimo alla fine, è uno stato che non sa mantenere l'ordine, in quanto perde di vista *la possibilità dell'ordine*. A tal proposito, Fichte scrive che uno stato «in cui il crimine è qualcosa di estremamente inconsueto», è uno stato dove ogni individuo ha un lavoro ed è controllabile mediante il passaporto.²⁹⁷ L'ordine che rende desueto il crimine, pertanto, deve

²⁹⁵ Ivi, p. 256.

²⁹⁶ Ivi, p. 262.

²⁹⁷ Al di là di alcune affermazioni ironiche («Fichte poteva trascurare di perfezionare il passaporto di polizia fino al punto di *costruire* [corsivo di Hegel] che nel passaporto dell'uomo sospetto non si dovrebbero riportare solo i segni di riconoscimento, ma vi si dovrebbe dipingere anche il ritratto», *FD*, § XXII), Hegel individua un problema teoretico di prim'ordine nella questione del passaporto in Fichte. Anzitutto, la trattazione fichtiana del passaporto presenta delle evidenti incongruenze espositive. Per es.: Fichte sostiene che «ognuno deve portare sempre con sé un passaporto, in cui la sua persona sia descritta con precisione, e senza differenza di ceto»; tuttavia, dopo aver ammesso che le descrizioni scritte di una persona rimangono sempre ambigue, egli aggiunge che il passaporto potrebbe accogliere «un ritratto ben riuscito» delle «persone importanti, che *possono quindi anche pagarlo*» (J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale...*, cit., p. 257, corsivi nostri). Ma, in questo modo, la presenza del ritratto rivelerebbe indirettamente

essere il risultato di un *habitus* sapientemente costruito dalla polizia. Solo in uno stato in cui il crimine è raro la polizia può intercettare un movimento inconsueto, illegale, e intervenire in modo adeguato. In uno stato dove il crimine è abitudine, invece, la stessa polizia incontra «grandi ed insormontabili difficoltà» a stanare il colpevole. In uno stato disordinato, la polizia non può svolgere le sue funzioni, perché non riesce a individuare i colpevoli, né ha interesse a compiere questa fatica.

Ma non avere cura dell'illecito vuol dire giustificarlo. La polizia, in uno stato di disordine, è una polizia inefficiente, inadempiente, e dunque implicitamente connivente. «Infatti, scrive Fichte, laddove il disordine ed il torto dominano dall'alto, il governo può sussistere soltanto se permette anche a chi sta in basso una buona parte di disordine, purché non lo colpisca direttamente».²⁹⁸

l'estrazione sociale dell'individuo identificato. Secondo Hegel, queste inconseguenze non dipendono da una superficialità argomentativa di Fichte, ma dalla pretesa fichtiana di trattare col concetto puro del diritto «i rapporti infinitamente molteplici dell'esteriorità». E qui risuona la critica al formalismo del *Naturrechtsaufsatz*: il formalismo, per fornire un contenuto razionale a una legge a priori, è costretto a ricercare, nella fatticità, un elemento contingente e a elevarlo, surrettiziamente, al piano della necessità.

²⁹⁸ J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale...*, cit., p. 262.

§ 12. Formazione e fini del legame individuo-universale

«Perciò l'idolatria dello stato. [...] nasce [...] dall'aver capito che le contraddizioni della società borghese non sono appianabili all'interno del suo automovimento»
(Adorno, *Tre studi su Hegel*)

1. A partire dal § 260 dei *Lineamenti*, entra in scena la principale problematica governamentale della dottrina hegeliana dello Stato: la compenetrazione politico-statuale tra universale e individuale (il governo *omnes et singulatim*). Nel § in questione Hegel presenta il dispositivo concettuale che informa la razionalità di questo legame: la 'libertà concreta'. Essa «consiste nel fatto che la singolarità personale e i suoi interessi particolari, per un verso, hanno il loro sviluppo completo e il riconoscimento del loro diritto per sé; per altro verso, invece, essi in parte passano da sé stessi nel l'interesse dell'universale, e in parte, con il loro sapere e volere, riconoscono l'universale stesso. [...] In questo senso, l'universale non vale e non viene compiuto senza l'interesse, il sapere e il volere particolari, né gli individui vivono come mere persone private in vista di questo interesse particolare».²⁹⁹ La libertà concreta risulta dalla mediazione tra la libertà soggettiva dei singoli, che si esprime nei loro interessi particolari, e la libertà sostanziale oggettivata nelle istituzioni dello Stato. Il singolo si eleva al piano della libertà concreta sia attraverso lo «sviluppo complessivo» dei suoi bisogni peculiari (che lo Stato riconosce e garantisce), sia attraverso una via immediata, spontanea. In questo modo, Hegel dimostra di valorizzare il momento del sistema dei bisogni (che nel periodo di Jena si trovava del tutto subordinato all'eticità assoluta), di inscrivere e rifunzionalizzarlo entro l'universalità dello Stato moderno.

Ora, la libertà concreta, che alberga nello Stato, è una articolazione reale della volontà libera, esposta da Hegel nel § 7. La volontà libera, ossia la terza partizione interna del concetto di volontà, corrisponde al momento logico della singolarità come unità di universalità e particolarità.³⁰⁰ Questa unità si ha quando l'Io è determinato, al tempo

²⁹⁹ *FD*, § 260.

³⁰⁰ «L'individualità [...] è il profondo in cui il concetto afferra sé stesso ed è posto come concetto». Se il concetto non si singolarizza, non è sé stesso *nel determinato*, esso è solo un che di astratto, di separato: di

stesso, come un particolare (un individuo finito coi suoi bisogni) e come un che di universale (l'individuo come membro vivente di una comunità etico-universale). Nella volontà come singolarità, l'individuo trascende sé stesso verso l'universale: esso coglie la sua libertà e la sua volontà non solo come un che di particolare (come l'atto di volere qualcosa di determinato), ma come l'espressione vivente della libertà concreta del sostanziale. L'Io, dice Hegel, è «l'autorelazione della negatività»: poiché nega da sé la propria finitezza, l'Io, da una parte, possiede le sue determinazioni come la propria realtà individuale, e dall'altra, egli sublima tali determinazioni nel piano della idealità, ossia come un insieme di determinazioni finite che vengono accolte e superate nell'universale. «Ciò che è concreto e vero (e ogni Vero è concreto) è quell'universalità che ha per oggetto, sì, il particolare, ma una particolarità che, mediante la propria riflessione entro sé, è resa uguale all'universale».³⁰¹ L'universale, come sappiamo, non viene dall'esterno: l'individuo non è costretto da qualcosa all'eticità statale. L'individuo deve già avere al suo interno l'universale come *possibilità di auto-superamento di sé*. La idealità dell'universale nell'individuo è la possibilità reale (meglio: la sua capacità) di auto-trascendersi verso l'universale; l'individuo deve cogliere l'universale come un suo intimo bisogno. Il compito governamentale dello Stato, pertanto, è rafforzare e riprodurre questo bisogno, ma senza figurare come una forza esteriore. «Lo Stato, in quanto è la realtà della volontà sostanziale, ha questa realtà nell'autocoscienza particolare che si è elevata fino alla propria universalità. [...] Lo Stato è spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un membro dello Stato. [...] L'unione in quanto tale degli individui nello Stato è essa stessa l'autentico contenuto e fine, e la destinazione degli individui consiste nel condurre una vita universale».³⁰² Se la razionalità astratta consiste «nell'unità compenetrantesi dell'universalità e della singolarità», lo Stato è un contenuto razionale in quanto esso consiste nell'unità della libertà oggettiva e della libertà soggettiva, il «sapere individuale e volontà che ricerca i propri fini particolari».

non-vero. «L'universale è per sé, perché è in lui stesso la mediazione assoluta, riferimento a sé soltanto come assoluta negatività. [...] La vita, lo spirito, Dio – come il concetto puro, l'astrazione non è capace di comprenderli, perché tien lungi dai suoi prodotti la singolarità, il principio dell'individualità e personalità, e non giunge così che a generalità prive di vita e di spirito, esangui e vuote» (*L*, p. 54; p. 701).

³⁰¹ *FD*, § 7 Anm.

³⁰² *Ivi*, § 258 Anm.

Per questo lo Stato è intimamente razionale: perché è lo spazio in cui può avvenire realmente l'auto-superamento dell'individuo nell'universale.

Nel § 198 dell'*Enciclopedia*, Hegel presenta questa compenetrazione razionale tra universalità dello Stato, società civile e persona servendosi di un triplice sillogismo, in cui ogni membro, a turno, svolge la funzione di medio. Hegel ricorre, in particolare, alla forma sillogistica del meccanismo assoluto per *ri-costruire* l'unificazione mediata tra persona astratta, sistema dei bisogni e stato politico, dalla quale dipende la consistenza logica ed effettuale dell'organismo statale. «Così come il sistema solare, allo stesso modo anche nella sfera pratica, per esempio, lo Stato è un sistema di tre sillogismi». ³⁰³ Nel primo sillogismo (S-P-U), la persona astratta si sillogizza con l'universale (il governo dello Stato) mediante i suoi bisogni concreti («fisici e spirituali»), i quali vengono assicurati dalla società civile e dallo Stato. In questo sillogismo, il motivo del legame tra persona astratta e lo Stato è la capacità dell'universale di garantire la realizzazione della totalità dei bisogni degli individui. Poiché qui il rapporto tra individuo e Stato è di tipo meramente strumentale, Hegel definisce questo sillogismo «il sillogismo formale, il sillogismo del parere, che cioè i singoli per via dei loro bisogni e dell'esistere esteriore sono legati a questa universale individualità assoluta; sillogismo che essendo semplicemente soggettivo, passa negli altri ed ha in questi la sua verità». ³⁰⁴ Nel secondo sillogismo (U-S-P), la volontà della persona è il medio che «procura l'appagamento dei bisogni» e, al tempo stesso, conferisce contenuto reale allo Stato. In questo caso, l'universale dello Stato, il sistema dei bisogni e delle leggi, necessitano del contributo attivo degli individui per essere un che di reale: lo Stato deve realizzare la sua essenza etica attraverso l'agire, le volontà, i desideri e gli interessi particolari degli individui. ³⁰⁵

³⁰³ E, § 198.

³⁰⁴ L, p. 183; p. 823.

³⁰⁵ Secondo Wolff, il medio di questo secondo sillogismo (la singolarità) si incarna in alcuni individui "più universali" degli altri, vale a dire i funzionari dello Stato direttamente impegnati in un'attività universale. «It must always be specific individuals, if not these or those particular individuals, who serve to mediate particular social interests with the universal interest of the state. It must always and necessarily be an individual will that serves to mediate the particular will with the universal will» (M. Wolff, *Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*, in *Hegel on Ethics and Politics*, edited by R. Pippin and O. Höffe, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 291-322, qui p. 300).

Senza gli individui attivi in determinate sfere pratiche, senza la divisione del lavoro nella società civile, lo Stato non avrebbe la sua *materia esistente*: sarebbe esclusivamente un meccanismo astratto privo di vita.³⁰⁶ Nel sistema lavoristico della società civile, per es., lo Stato vede l'organizzazione della sua propria sussistenza vitale. Lo Stato produce la sua realtà attraverso la *sinergia lavoristica* degli individui, la quale consente allo Stato e alle sue leggi di *valere*, di avere un'aderenza individuale e collettiva (*omnes et singulatim*): di qui la «volontà attiva» in funzione di medio entro questa figura sillogistica. L'attività individuale fornisce contenuti al sistema dei bisogni e consenso legittimo allo

³⁰⁶ Contro l'idea che le funzioni superiori dello spirito siano sconnesse dalla soglia naturale e abituale degli individui, Ruggiu sostiene che «la teoria della seconda natura (in Hegel), nel suo duplice aspetto soggettivo e oggettivo, richiede insieme un duplice aspetto dell'incorporazione. Infatti, dovranno essere incorporate in abitudini non solo le forme di intenzionalità individuale, ma anche le forme di intenzionalità collettiva che si manifestano nelle relazioni spirituali interindividuali di tipo riconoscitivo. Se così non fosse, la lotta per la vita e la morte sarebbe allora l'unica prospettiva possibile di relazione interindividuale. Lo spirito dovrà incorporarsi sia nel corpo organico degli individui sia nel corpo inorganico delle istituzioni. D'altra parte anche i corpi sociali e istituzionali non sono qualcosa di meramente artificiale ma manifestano una qualche continuità con la natura nella misura in cui presentano la forma di una seconda natura sociale. [...] Lo spazio sociale della ragione, lo spirito, non è inoltre un altro tipo di entità aggiunta a quelle naturali, ma piuttosto una riconfigurazione espressiva delle relazioni sussistenti tra gli enti naturali» (L. Ruggiu, *Ragione sociale e oggettività*, in *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Mimesis, Milano, 2009, p. 339). Sul concetto di 'seconda natura' nella filosofia politica di Hegel, cfr. A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020. A tal riguardo, Roberto Esposito scrive che «se l'istinto chiude l'animale in un cerchio da cui non può uscire, l'uomo crea egli stesso il proprio ambiente, modificandolo continuamente. Il suo ambiente è la società, a sua volta costituita da un insieme di istituzioni da cui trae la capacità di conservarsi, ma anche la spinta al cambiamento. [...] Ma perché l'abitudine si faccia istituzione occorre un passo successivo, che riguarda non solo la sua estensione, ma anche la sua oggettività. Un costume diventa oggettivo non solo se è condiviso, ma se s'incarna in istituzioni capaci di istituire la vita». Così, secondo Esposito, l'ontologia politica di Hegel riesce a cogliere, più di altre ontologie politiche, la dialettica tra soggetto-oggetto, natura-cultura, attività-passività della prassi istitutiva. «Gli individui da un lato creano le istituzioni, dall'altra ne vengono plasmati secondo il significato insieme attivo e passivo dell'*institutio vitae*» (R. Esposito, *Vitam Instituire. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino, 2023, pp. 105-108). Tuttavia, questa prospettiva sul rapporto tra vita e istituzioni non va mai disgiunta dal suo correlato dialettico-negativo: per via della naturalità che segna i momenti dello spirito oggettivo, la plasmazione istituzionale della vita comporta sempre l'esposizione della vita istituita (e delle istituzioni) all'evento della morte e alla fragilità del divenire.

Stato politico. Infine, nell'ultimo sillogismo (S-U-P), l'universale dello Stato viene riconosciuto dagli estremi (persona astratta e sistema dei bisogni particolari) come il terreno più sicuro della loro sussistenza e della loro autoconservazione nell'Intero. Lo Stato, provvedendo alla sussistenza delle sfere particolari, provvede con ciò al mantenimento della totalità etica auto-differenziata. Nel terzo sillogismo, lo Stato può apparire compiutamente come il fondamento *organizzato* dei propri momenti interni, in quanto la finalità interna e auto-determinantesi dello Stato coincide con la finalità esterna delle sue parti. «È solo in virtù della natura di questo sillogizzare, solo mediante questa triade dei sillogismi dei medesimi termini, che un Tutto viene compreso autenticamente nella sua *organizzazione*».³⁰⁷ Se il sillogismo dello Stato fosse unico, i tre membri del sillogismo sarebbero esterni l'uno all'altro.³⁰⁸ Nel sistema dei tre sillogismi, invece, ogni membro pone sé stesso nel legame con gli altri elementi dello Stato. La *Selbsterhaltung* del singolo elemento è garantita dalla compenetrazione con la totalità delle parti dello Stato. Il sistema dei tre sillogismi garantisce il legame indissolubile, l'interdipendenza dei momenti concreti della *Verfassung*. Così, la sistematica sillogistica, mediando tutti i termini con sé stessi attraverso gli altri (e dunque identificando il mediante e il mediato), rimuove la *forma della mediazione* e pone la cosa-Stato nella sua effettualità razionale (ma anche come cosa finita, come universale individualizzato, esistente di fronte ad altre cose finite: lo vedremo in seguito). Questa conclusione richiama il passaggio dal

³⁰⁷ E, § 198. «Questo principio, che è anche la definizione della finalità, si enuncia così: è un prodotto organizzato dalla natura quello in cui tutto è reciprocamente mezzo ed insieme fine» (I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 2013, p. 308). Hegel riteneva la distinzione kantiana tra finalità esterna (o relativa/accidentale) e finalità interna (in cui le parti sono impensabili fuori del tutto, «in modo tale da essere reciprocamente, l'una per l'altra, causa ed effetto della loro forma»), «uno dei grandi meriti di Kant» (L, p. 181; p. 837), il quale ha aperto la vita al coglimento «dell'Idea in generale e dell'Idea della Vita in particolare». «Nell'essere vivente, infatti, il Fine è determinazione e attività immanente alla materia, e tutti i membri sono, l'uno rispetto all'altro, tanto mezzo quanto fine. [...]» (E, § 216). Sulla ricezione hegeliana del concetto di finalità in Kant (che qui non possiamo approfondire) e, in generale, sulla teleologia in Hegel, cfr. F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX, 1990, pp. 127-230; V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della Logica di Hegel*, Pantografo, Genova, 1990; H. F. Fulda, R. P. Horstmann (hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990; N. Badaloni, *Teleologia e idea del conoscere nella logica di Hegel*, in N. Badaloni, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 12-53.

³⁰⁸ Come nel caso del sillogismo kantiano dello Stato razionale già criticato nel *System der Sittlichkeit*.

sillogismo disgiuntivo all'oggettività nella *Scienza della Logica*. «Il sillogismo è mediazione, il concetto completo nel suo esser posto. Il movimento suo è il togliere di questa mediazione nella quale nulla è in sé per e per sé, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro. Il risultato è quindi una immediatezza che è posta per il *togliere della mediazione*, un essere il quale è insieme identico colla mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito sé stesso dal suo esser altro e nel suo essere altro. Questo essere è perciò una cosa che è in sé e per sé, – l'oggettività».³⁰⁹

Tuttavia, nella *Scienza della Logica*, si comprende meglio la scelta hegeliana di usare il sistema dei tre sillogismi dello Stato come un esempio della forma logica del «meccanismo assoluto». Prima di riferirsi allo Stato, Hegel afferma che, nei tre sillogismi del meccanismo, vige «un assoluto punto mediazione» verso il quale tendono costantemente gli altri due membri del sillogismo (l'esteriorità dell'oggetto rispetto ad altri oggetti e il suo «riferimento a sé», la sua intima tensione fisica). Questo «punto assoluto» corrisponde, sotto il rispetto fisico, «alla gravità identica dell'immediato corpo centrale» di tutti gli oggetti: esso è il centro gravitazionale assoluto di ogni corpo, il *soggetto* dell'accadere meccanico. «Gli oggetti sono singoli, immediatamente singoli, dipendenti da altro; in tale singolarità sono quel che è dipendente, e si riferiscono al proprio estremo, al centro, mediante la loro unità. [...] Per i corpi celesti il centro, l'universale, è il sole. I pianeti sono indipendenti, sono dei centri, ma sono in pari tempo dipendenti, poiché girano attorno al sole e trovano quindi il proprio centro fuori di loro. Come il sole, i pianeti sono corpi celesti; benché abbiano nel sole il proprio centro, sono a loro volta centri attorno a cui orbitano i satelliti».³¹⁰ Ebbene, al modo che il centro gravitazionale è il luogo universale verso cui tendono tutti gli oggetti, il governo, dice Hegel, è il «centro assoluto» dei termini del sillogismo statale, ciò che garantisce la coesione vitale dei momenti del plesso etico relativamente autonomi (gli individui astratti e i bisogni della loro «vita esteriore»). Il governo è il centro produttivo della totalità della *Verfassung*.

Questa esemplificazione dei sillogismi del meccanicismo mediante lo Stato la ritroviamo anche nell'ultimo corso di *Logica* tenuto a Berlino nel 1831. Qui, afferma anzitutto Hegel, l'Io come persona astratta è vincolata, tramite il bisogno fisico e

³⁰⁹ *L*, p. 126; pp. 799-800.

³¹⁰ *L 31*, p. 791; p. 158.

spirituale, a cose e persone esteriori, ma anche alle «leggi, allo Stato e al governo» che disciplinano e consentono la soddisfazione di questa *universalità di godimento*. «A causa dei loro bisogni, gli uomini sono necessitati a costituire uno Stato». In questo primo sillogismo, pertanto, trova ricetto la logica delle teorie contrattualistiche dello Stato. Nel secondo sillogismo, la persona astratta del diritto diventa il medio che connette i bisogni concreti, le cose esteriori di cui sopra, all'universale in generale (alla legge), «rendendoli conformi al diritto». E qui Hegel aggiunge una precisazione di grande rilevanza: «rendere legale la mediazione dei miei bisogni e la loro soddisfazione significa rendere conformi i miei bisogni all'universale, allo Stato, alla legge». I bisogni degli individui, nonostante la loro proliferazione incontrollabile, sono in ogni caso inquadrati, razionalizzati entro una totalità sociale regolata da leggi, le quali possono essere realizzate e applicate grazie all'attività dei soggetti. Gli individui cooperanti in società recano nutrimento al corpo dello Stato adeguando (anche inconsciamente) le loro posizioni di scopo ai bisogni dell'universale. Quest'ultimo, d'altra parte, resta un che di astratto e vuoto se non si riferisce alle attività concrete dei membri della società e alle loro disposizioni d'animo. Infine, «la terza figura del sillogismo è quella per cui lo Stato, il governo e il diritto sono la base, il medio sostanziale che penetra ogni cosa: i bisogni, le disposizioni d'animo, le particolarità».³¹¹ In questo modo, l'individuo è connesso allo Stato non solo dalla necessità della soddisfazione dei suoi bisogni, ma anche mediante l'universale del sociale (la dipendenza onnilaterale) e l'universale delle istituzioni politiche che garantiscono l'esistenza e la continuazione di tutto il plesso etico dello Stato (anche delle cerchie inferiori, la «costituzione nel particolare» delle corporazioni e delle comunità). Il sistema dei tre sillogismi dello Stato, pertanto, dimostra che i tre momenti in questione sono concreti ed effettivamente operanti proprio in quanto inter-connessi, poiché ogni momento, a turno, contribuisce al funzionamento particolare degli altri due.³¹²

³¹¹ Ivi, p. 790; pp. 156-157.

³¹² I tre sillogismi statuali non verranno ripresi nei *Lineamenti* (sui motivi di questa assenza ragiona D. Henrich, *Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State*, in *Hegel on Ethics and Politics*, cit., 2004, pp. 241-268). Secondo Vieweg (ma è un'ipotesi che andrebbe criticamente valutata più in uno studio a parte), la teoria sillogistica presente nella *Logica*, se applicata alla filosofia del diritto, conduce alla giustificazione speculativa dello Stato democratico-repubblicano, non della monarchia costituzionale: «Recognising Hegel's synlogistics leads to a very surprising result

Ma al modo che il sillogismo meccanico dei pianeti dà voce alla razionalità di un rapporto organizzato, e ancora segnato da un automatismo naturale (la gravità), i tre sillogismi dello Stato organizzano il plesso materiale della libertà concreta, ossia una *totalità relativa* ancora vincolata alla dura finitezza che pesa sulle formazioni dello spirito oggettivo.³¹³

2. Ma occorre domandare: chi, o *cosa*, garantisce *allo Stato* che gli individui «passino da sé» nel riconoscimento dell'universale «con il loro sapere e volere»? Insomma, oltre alla natura razionale del rapporto tra universale e individuo, lo Stato deve *assicurarsi concretamente* questo interesse dell'individuo anche attraverso una precisa azione di governo. La *razionalità della Durchdringung* non è da sola una garanzia del *passaggio da sé* dell'individuo all'interesse dello Stato. Quest'interesse deve risultare da una *strategia governamentale dello Stato*, da una sapiente formazione del *placet* dell'individuo verso le istituzioni politiche cui appartiene. La «singolarità personale», infatti, non è in quanto tale «attiva in vista dell'universale come suo fine ultimo». La singolarità personale non partecipa direttamente, con la sua volontà politica, alla conduzione dello Stato: tale singolarità deve essere «attivata» *dallo Stato* al «fine universale». L'obiettivo governamentale dello Stato è trasformare quest'attivazione inizialmente passiva in un'attivazione voluta e desiderata. Lo Stato fornisce all'individuo

compared to the claims made in the *Philosophy of Right*: Logic entails the theoretical legitimisation of a republican, democratic constitution and of the fundamental meaning of the legislative assembly as expression of a representational-democratic structure. The universal, rational will manifests itself in form of the constitution and in form of the legislative power. Of course this insight cannot be found in the text of the *Philosophy of Right* itself – it must be developed by way of a continuation of Hegel's project» (K. Vieweg, *The Idealism of Freedom*, cit., p. 142). Sui sillogismi dello Stato nella Logica, cfr. anche G. Cesarale, *Individuo, società e Stato nel "meccanismo" della "Logica" di Hegel*, in *Dialettica, Dialogica, Riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2023, pp. 83-104.

³¹³ Ciò non significa che queste formazioni siano esclusivamente naturali ed *estranee* allo spirito. Come leggiamo nel § 483, lo spirito oggettivo è in ogni caso «idea assoluta», la quale non è saputa come tale nelle forme dello spirito assoluto, poiché riposa ancora «sul terreno della finitezza», della fenomenicità «trovata» esteriormente. In questo campo dei «bisogni naturali» e delle «cose naturali esterne», però, lo spirito come idea trova parimenti la realizzazione della propria libertà, il luogo della *sua* determinazione mondana (E, § 483). In tal senso la libertà nello spirito oggettivo è comunque un «sillogizzarsi» dell'Idea con sé stessa.

la maschera dell'universalità politica; l'individuo, invece, consegna allo Stato la concretezza della sua attività e dei suoi bisogni.

L'interesse particolare deve veracemente non venir messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che vien conservato esso stesso e l'universale. L'individuo, suddito secondo i suoi doveri, trova come cittadino nel loro adempimento la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare. È l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, d'esser membro di questo intero.³¹⁴

Il passaggio dell'individuo allo Stato non è (solo) il frutto dell'essenza spirituale dell'individuo, la cui universalità lo spinge spontaneamente a volere il sostanziale dello Stato, ma è anche il risultato di un auto-differenziazione dell'«idea reale», dello spirito, che avviene alle spalle della mediazione fenomenica tra individuo e universale. L'individuo, cioè, può ricondursi all'universale perché quest'ultimo è già da sempre attivo a tergo delle volontà particolari. L'idea reale abbisogna della moltitudine di individui come “il materiale” della sua realizzazione. «Nell'autocoscienza del singolo, nel sapere e nell'attività del singolo, lo Stato ha la propria *esistenza mediata*» (§257). Questo “materiale” non può essere della stessa natura dell'universale: in caso contrario, infatti, l'individuo non avrebbe motivo di *passare* all'universale; egli sarebbe unicamente un'essenza spirituale priva di volizioni concrete. L'universale, invece, deve sorgere da ciò che *non è* universale in sé e per sé, deve formarsi ed elevarsi a sé stesso mediante l'altro da sé, ossia attraverso i bisogni più subordinati degli uomini. Così, il *materiale* che lo Spirito assegna alle sue proprie sfere finite è formato «dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla scelta della distinzione individuale». Questa materialità assicura all'Idea una realizzazione completa e auto-telica, la quale non esclude l'ambito delle passioni e degli interessi atomistici, ma si attua *attraverso quest'ultimi*, abbassandoli a suoi momenti. L'idea afferma la sua potenza non *contro* ciò che non è ideale, ma in grazia di una non-idealità conquistata e ridotta a materia di auto-scissione. Tra famiglia, società civile e Stato, insomma, vi è lo stesso rapporto logico di fondazione-presupposizione/sviluppo che lega concetto, essere ed essenza. Se, da una parte, la famiglia e la società civile

³¹⁴ FD, § 261 Anm.

ritornano nel loro fondamento, ossia l'universale dello Stato, quest'ultimo si sviluppa, si realizza, attraverso tali sfere come dal *proprio* fondamento. In questo modo, come dice Hegel a proposito del processo di sviluppo tra essere-essenza e concetto, «il secondo lato [ossia, nel nostro caso, l'universale dello Stato] può essere visto come un venire fuori del più perfetto dal più imperfetto», nel senso che l'universale dello Stato, pervenendo a sé stesso, pone e, al tempo stesso, rimuove i suoi momenti come i presupposti della propria fondazione. La dimostrazione speculativa del concetto dello Stato, infatti, richiede la rimozione immanente di ciò che è presupposto come mediazione (la famiglia e la società civile): lo Stato è scientificamente dimostrato come il *risultato* della famiglia e della società civile solo se questi fondamenti (utili alla spiegazione) vengono finalmente spiegati e tolti nel loro carattere fondativo. Solo a quel punto lo Stato appare sia come il *risultato* di questi momenti, sia come il *loro fondamento* veritativo, perché la capacità fondante di famiglia e società civile viene rimossa, sostituita dallo Stato come autentico fondamento. Ma ciò in tanto è possibile, in quanto la famiglia e la società civile passano *da sé stesse* allo Stato e si rimuovono come mediazioni dimostrative, come fondamenti parvenziali dello Stato. «Poiché, nel corso del concetto scientifico, lo Stato si manifesta come risultato ma si produce come fondamento veritativo, ecco allora che quella mediazione e parvenza rimuove *sé stessa elevandosi a immediatezza*».³¹⁵ Ciò che serviva a provare qualcosa deve togliersi nel provato, poiché il provato è *scientificamente* svolto (dimostrato nella sua intima necessità logica) se pone i mezzi della prova di sé e *risulta* da quest'ultimi. E così il concetto *riconquista* lo Stato come immediatezza che occorreva dimostrare, ossia come «il Primo nella realtà».³¹⁶

³¹⁵ FD, § 256 Anm.

³¹⁶ Sui rapporti tra filosofia del diritto e logica, esiste una letteratura molto nutrita e varie posizioni critiche. Qui ci limitiamo a rimandare a uno dei lavori collettivi più recenti sul tema, vale a dire *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, ed. by T. Brooks and S. Stein, Oxford University Press, Oxford, 2017, e in particolare al saggio di Kevin Thompson, nel quale si trova non solo una attenta ricostruzione degli orientamenti interpretativi sul nesso logica-filosofia politica, ma anche una rigorosa dimostrazione della maggiore fruttuosità – in termini scientifico-espositivi – del metodo hegeliano del *retrospective grounding* rispetto a quello rappresentazionale. «The commitment to immanent development leads to that of necessary entailment and this to what is arguably the most innovative and distinctive feature of Hegel's theory of systematic justification: retrogressive grounding. The idea follows

A partire dal §265, Hegel affronta il ruolo etico delle istituzioni sociali trattate nella sezione precedente sulla società civile.³¹⁷ Queste istituzioni, lo vedremo, sono il fondamento della *predisposizione politica*. Hegel scrive che gli individui nella moltitudine sono «nature spirituali» in quanto contengono un «momento duplicato». Nel concetto dell'individuo della moltitudine riposano l'estremo della singolarità che vuole sé stessa e l'estremo dell'universalità che vuole il sostanziale. La pienezza dell'individuo, l'individuo corrispondente al suo concetto razionale, si ha quando sia la sua personalità privata, che la sua personalità sostanziale, sono reali. Occorre dunque comprendere *come* l'individuo possa abitare questa doppia realtà privata e sostanziale. Secondo Hegel, come dicevamo, la via per questa doppia realtà è quella delle *istituzioni sociali*. Nelle istituzioni sociali (per es. le corporazioni) gli individui raggiungono, al tempo stesso, il diritto della persona privata e il diritto dell'universale.³¹⁸ Le istituzioni «garantiscono agli individui

out the central implication of presuppositionlessness. Hegel recognizes that to suspend all presuppositions disallows taking the veracity of the object from which one starts for granted, and since observing the immanent unfolding of the object is setting out the complex of properties that makes the object what it is, the line of argumentation involved in this kind of justificatory enterprise cannot follow that of traditional linear derivation. Specifically, the beginning cannot serve, as in conventional forms of justification, as a foundational or non-inferential axiom from which further premises or conclusions are to be deduced» (Ivi, p. 58).

³¹⁷ «Le istituzioni che si presentano nella società civile (*Stände*, corporazioni, amministrazioni autonome, e più ancora amministrazione della giustizia e polizia), si concentrano, mostrando la loro qualità politica pura, statuale, nella costituzione del diritto statuale interno. Le prime fanno comunque parte della *Gliederung* complessiva dello Stato e sono in relazione con l'amministrazione centrale, le seconde sono comprese direttamente nella *Regierung*. Il concetto di costituzione è così più ampio in Hegel rispetto a una mera definizione dei poteri alla testa, ma raccoglie l'intera articolazione istituzionale delle libertà, organizzandola certo in senso verticale dall'ottica dello Stato politico» (G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliano*, Guerini, Milano, 1992, p. 22).

³¹⁸ Honneth critica la collocazione hegeliana delle corporazioni nella sezione sulla società civile (A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, 2013, *passim*). Secondo Honneth, questa scelta sarebbe dettata dalla tendenziale esclusione di posizioni inter-soggettive non istituzionali dalla trattazione dello Stato. Tuttavia, Honneth non si avvede che, se Hegel avesse inserito la sua teoria delle corporazioni all'interno dello Stato, la differenza tra la dottrina fascista dello Stato e quella hegeliana sarebbe stata pressoché nulla (sulla questione complessa del corporativismo nel fascismo, cfr. G. Santomassimo, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Carocci, Roma, 2006;

nella corporazione un'attività e occupazione diretta a un fine universale»,³¹⁹ perché il fine universale deve essere presente negli individui, deve agganciarsi al loro interesse particolare.³²⁰ Questa «costituzione nel particolare» è la base solida della razionalità reale

A. Gagliardi, *Il corporativismo fascista*, Laterza, Roma-Bari, 2014, in particolare le pp. 116-170, in cui Gagliardi, non a caso, definisce l'incardinamento delle corporazioni all'interno dello Stato fascista un «corporativismo senza corporazioni»; sulle corporazioni come strumento di controllo dell'economia da parte dello stato fascista e del capitale finanziario, cfr. P. Grifone, *Il capitale finanziario in Italia. La politica economica del fascismo*, Einaudi, Torino, 1971, il quale, a p. 111, scrive che «l'economia regolata e disciplinata dallo Stato diventa l'ideale degli strati decisivi dell'economia e della finanza. Costoro hanno ormai acquistato la ferma convinzione che non è possibile uscir fuori dalla crisi e avviare l'andamento degli affari verso una decisiva ripresa senza ricorrere in via permanente ed organica all'ausilio dell'apparato statale. Soltanto con un'economia pienamente disciplinata è infatti possibile affrontare, con qualche probabilità di successo, l'agone mondiale, la competizione con le potenze concorrenti, che si annuncia tanto aspra quanto inevitabilmente implicante le più drammatiche ed estreme conseguenze»). Hegel, invece, tematizza le corporazioni nella società civile per dedurre quell'effetto di autonomia e auto-governo delle sfere etiche particolari richiesto dall'intera dinamica della *Verfassung*, la quale, come sappiamo, si mantiene in vita a misura che riesce a garantire la libertà relativa dello Stato esterno.

³¹⁹ *FD*, § 264.

³²⁰ Ricordiamo che, nelle corporazioni, «il fine egoistico orientato sul particolare si coglie e si afferma a un tempo come universale» (*FD*, § 251). La corporazione è la presenza dell'etico nella società civile: «il ritorno dell'etico nella società civile». «Il singolo non persegue un fine particolare, il suo proprio fine è invece l'interesse comune. Una comunità ha interessi comuni in quanto questi vengono curati da individui della comunità: tali interessi sono loro propri e peculiari e sono loro stessi che li curano nella forma dell'universalità. Questo allora è l'etico in quanto tale» (§ 253). Ogni membro della corporazione sa di appartenere a una comunità di fini particolari. Per questo, nota Hegel, «i privilegi di un ramo della società civile raccolto in una corporazione sono differenti dai privilegi veri e propri», perché la corporazione si prende cura garantisce il diritto delle particolarità, ma rimuovendo l'antagonismo pericoloso della società civile. La corporazione in tanto riconosce il diritto di un singolo, in quanto tale diritto appartiene a una cerchia più ampia di diritti e abilità afferenti a un certo ramo lavoristico. «Nella corporazione il benessere particolare è come diritto ed è realizzato». La corporazione mitiga gli estremi della società civile (l'eccessiva produzione di ricchezze e la povertà) attraverso un'opera di organizzazione etica. Essa, cioè, non interviene sulle *cause* della disuguaglianza, ma ne rende eticamente sostenibili gli effetti. Anche in questo caso, pertanto, Hegel propone un rimedio ai rischi economici della società civile sublimandoli in un altro ambito. «Nella corporazione, l'aiuto ricevuto dalla povertà perde sia il suo carattere accidentale, sia il suo carattere ingiustamente umiliante; qui la ricchezza, nel proprio dovere verso la propria associazione, perde l'orgoglio e l'invidia che può suscitare, perde, cioè, l'orgoglio nel suo possessore, l'invidia negli altri,

dello Stato, ma anche della «fiducia e della predisposizione» degli individui verso il proprio Stato. Le istituzioni sociali, cioè, hanno anche un fine *ideologico*: grazie a queste istituzioni, gli individui *si legano* all'universale perché vedono in esso il fondamento che consente loro di auto-organizzarsi ed esprimersi politicamente. Lo Stato predispone lo spazio delle istituzioni sociali per attrarre gli individui a sé. «Le istituzioni sono i pilastri della Libertà pubblica, perché in esse la Libertà particolare è realizzata ed è razionale».³²¹

e la rettitudine ottiene il proprio autentico riconoscimento e onore» (§ 253 Anm). Sulle insufficienti capacità conciliative delle corporazioni e degli organi di rappresentanza (specie per quanto concerne la rappresentanza delle fasce più povere della popolazione), cfr. B. Cullen, *The Mediating Role of Estates and Corporation in Hegel's Theory of Political Representation*, in *Hegel Today*, Avebury, Aldershot, 1988, pp. 22-41.

³²¹ FD, § 266. Scrive Giuliano Marini che «se un aspetto unitario v'è nella società civile hegeliana, esso è rappresentato dal suo essere mondo della libertà soggettiva e della sua traduzione politico nello stato di diritto kantiano-humboldtiano-liberale. In questo senso è un fraintendimento quello di Gramsci, che ha visto nella società civile hegeliana il “contenuto etico dello Stato”, e quindi ha creduto di poter vedere in essa un precedente per la propria concezione della società civile» (G. Marini, *Libertà oggettiva e libertà soggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Bibliopolis, Napoli, 1978, p. 48). Ma, a nostro avviso, è arduo identificare la concezione hegeliana della società civile e dello Stato con quella humboldtiana. Sulla previdenza sociale, sull'istruzione, sul ruolo della polizia, e sul problema del benessere dei cittadini, lo Stato hegeliano prevede delle misure di intervento irricevibili per Humboldt, poiché oltrepassano *i limiti dello Stato*. «Se prima ho respinto l'intervento dello Stato in parecchi punti, perché la Nazione può egualmente provvedere a sé stessa, senza incontrare i danni che sogliono seguire l'azione dello Stato; per lo stesso motivo limito quest'azione alla sicurezza, che è la sola cosa che l'uomo isolato e abbandonato alle sue forze non può procurarsi da sé. [...] Lo Stato non deve occuparsi del benessere positivo dei cittadini; non della loro vita e della loro salute, a meno che non siano in pericolo per fatto altrui» (W. von Humboldt, *Scritti politici e giuridici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 37). Tuttavia, com'è stato rilevato da vari interpreti (N. Merker, *Introduzione a Il dominio della politica*, cit., p. 38; E. Cafagna, *La libertà nel mondo*, cit., p. 343), esistono delle affinità tra la rappresentanza cetuale in Hegel e la riforma del sistema cetuale e corporativa proposta Humboldt nelle due *Denkschriften* del 1819 come punto di mediazione tra le tradizionali strutture organizzative tradizionali della società tedesca e le novità in materia costituzionale portate dalla Rivoluzione Francese (su quest'ultimo tema, C. De Pascale, *Trasformazione sociale e Restaurazione in Germania: la “ständische Gesellschaft” nel romanticismo politico*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, V, 1979, pp. 143-205; Z. Batscha – J. Garber (hrsg. von), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981; com'è noto, è soprattutto R. Hoçevan a vedere in Hegel posizioni affini a quelle di Gentz e a quelle del partito della

«La sostanza pone entro sé delle differenze che sono quindi determinate dal Concetto, e mediante le quali l'Etico ha un contenuto stabile. [...] Si tratta di istituzioni e leggi essenti-in-sé-e-per-sé».³²² Nelle istituzioni e leggi, gli individui vedono non delle astrazioni esteriori e coercitive, ma la concrezione più certa e solida della loro auto-determinazione nel mondo, dunque della loro libertà. L'elemento etico delle istituzioni sociali è il piano in cui le aspirazioni e i bisogni organizzati degli individui giungono a realtà: gli individui riconoscono l'Etico come la loro sostanza, come l'esito organizzato e razionale della loro opera.³²³ «In tal modo l'Etico è la libertà in quanto oggettività, in

Restaurazione, cfr. *Hegel und der preussische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, Goldmann, München, 1973, Id., *Der Anteil Gentz und Hegels an der Perhorreszierung der Repräsentativverfassung in Deutschland*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1966, pp. 117-133, per una critica a questa lettura, cfr. C. Cesa, *Atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli, 1976, pp. 107-143). Sulle difficoltà legate all'identificazione della società civile hegeliana con lo stato di diritto liberale, cfr. J. F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2008, pp. 269-323; S. B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, Chicago University Press, Chicago, 1989. Per quanto concerne Gramsci, invece, ci pare che la lettura gramsciana dello Stato etico (come stato che «educa al consenso») riesca a sintetizzare l'azione ideologico-governamentale dello Stato hegeliano sulla società civile. «Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche "educa" questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. I, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, p. 56). Su questo punto, cfr. M. Mustè, *Dialettica e società civile. Gramsci come interprete di Hegel*, «Polemos», 2018/1, pp. 30-46; R. Bodei, M. Tronti, D. Borso, D. Zolo, *Società politica e Stato in Hegel, Marx e Gramsci*, Cleup, Padova, 1977.

³²² *FD*, § 144.

³²³ L'idea che la libertà sociale concreta debba incorporarsi nelle istituzioni etiche di uno Stato è al centro delle più recenti letture in ambito anglo-americano del pensiero politico di Hegel, specie nei lavori pionieristici di R. Pippin, cfr. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, in particolare le pp. 147-182 (per quanto concerne la dimensione sociale della libertà) e pp. 239-273 (sulla razionalità delle istituzioni); F. Neuhauser (già citato) e T. Pinkard, il quale definisce così la razionalità delle norme e delle istituzioni a cui noi obbediamo in quanto incarnano (o dovrebbero incarnare) la nostra libertà sociale, lo spazio in cui circolano le ragioni della nostra *agency*: «Un certo tipo di "obbedienza" all'autorità altrui è necessario per poter apprendere a determinarsi autonomamente, e il fine di tale obbedienza dev'essere quello di liberare l'agente dalla stessa

quanto circolo della Necessità i cui momenti sono le potenze etiche. Tali potenze governano la vita degli individui, e hanno la propria rappresentazione, la propria figura e realtà fenomenica, appunto negli individui come loro accidenti». ³²⁴ L'eticità dello Stato diviene realtà mondana negli individui, e al tempo stesso gli individui accettano le istituzioni dell'*ethos* come la sede della loro *potenza comune*, come la loro «seconda natura». ³²⁵ L'Etico ha bisogno degli individui come strumenti per realizzare l'idea della

obbedienza, poiché è chiaro che essa di per sé è incompatibile con la libertà intesa in senso hegeliano. Quel principio al quale vengo assoggettato ad opera di altri viene ad essere mio solo quando io interiorizzo gli scopi dell'azione; quando faccio di quegli scopi a me estranei i miei scopi – ovvero quando vengo a identificarmi con essi; e io vengo a identificarmi con essi solo quando li posso comprendere, per quanto implicitamente, come qualcosa di derivato da ciò che è necessariamente presupposto dalla stessa razionalità del mio agire. Nella misura in cui non siamo in grado di intendere le norme come qualcosa di razionale, noi non possiamo considerarle come nostre, ma come qualcosa che è al tempo stesso «nostro» e «non nostro»: ci estraniamo da esse» (T. Pinkard, *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, a cura di S. Di Bella, Hoepli, Torino, 2018, p. 778). Per una ricognizione critica della *Wirkungsgeschichte* dello Hegel politico nel pensiero americano, cfr. G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopo guerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano, 2012. Per un confronto di alcuni interpreti italiani di Hegel con gli autori in questione, cfr. *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e associati, Milano, 2003. Sull'*institutional turn* nella lettura di Hegel, cfr. B. Zabel, *The Institutional Turn in Hegel's Philosophy of Right: Towards a Conception of Freedom beyond Individualism and Collectivism*, «Hegel Bulletin», 36, 2015/1, pp. 80-104. Sulla libertà concreta intesa come libertà che “concreta” assieme alle determinazioni socio-mondane in cui si realizza, cfr. M. Cavalleri, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Firenze, 2019.

³²⁴ *FD*, § 145.

³²⁵ Noi concordiamo con Siep quando sostiene l'esistenza di un'asimmetria nel riconoscimento tra individuo e Stato. Se nelle relazioni interpersonali (ciò che Siep chiama «riconoscimento di primo livello»), «l'intuire sé nell'altro conduce tanto al divenire libero da sé, quanto all'identificarsi con sé», nel rapporto tra individuo e coscienza comune oggettivati in «costumi, leggi e le istituzioni» (riconoscimento di secondo livello), le istituzioni rivendicano un diritto autonomo e illimitato sull'individuo, dunque esterno alla logica del riconoscimento. L'individuo riconosce lo Stato in quanto si nega nella sua determinatezza, si libera di sé «a favore dell'universale». Ma lo Stato non fa altrettanto con l'individualità «non conformistica». Nel rapporto individuo-Stato, il sacrificio è unilaterale: esso avviene solo nel polo dell'individuo. Anzi, per Hegel, l'individuo si singolarizza, si svincola della sua particolarità, soltanto nel sacrificio per lo Stato. Lo Stato, invece, non rinuncia a sé per riconoscere e giustificare uno spazio di libertà irriducibile, extra-statale, dell'individuo. «Il lasciar-andare da sé della volontà universale a favore della singolarità non conformistica

libertà oggettiva, per auto-rappresentarsi attraverso il coglimento individuale; ma gli individui necessitano dell'etico come garanzia consaputa della loro effettualità.³²⁶ Questo è il presupposto per comprendere il fondo quasi religioso del nesso tra singolo ed Eticità, a cui è dedicato il § 147.

Le potenze etiche non sono per il soggetto qualcosa di estraneo. Al contrario, il soggetto testimonia spiritualmente che esse sono la sua propria Essenza. Qui lo spirito ha il proprio autosentimento, e qui vive come nel proprio elemento indifferenziato da sé. Si tratta di un rapporto in cui, immediatamente, l'identità è maggiore che nel caso della stessa fede e fiducia.³²⁷

Le potenze etico-spirituali si singolarizzano nel vincolo vitale col soggetto; il soggetto assurge allo spirituale se si coglie come un momento della Sostanza etica.³²⁸

è un'eccezione – il lasciar-andare da sé dell'individuo a favore dell'universale è il fine supremo e la regola» (L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, a cura di V. Santoro, Pensa multimedia, 2007, Lecce, p. 297). Il riconoscimento di secondo livello (*top-down*, individuo-istituzioni) non si può intendere mediante la categoria logica dell'azione reciproca. Nel rapporto religioso, la comunità rinuncia a sé stessa al cospetto dell'individuo perché entrambi sono segnati dalla colpa e dal bisogno della riconciliazione con l'assoluto. Ma, nello Stato, «in nessun caso l'indipendenza del singolo Sé di fronte allo spirito esistente del popolo, allo Stato, è riconosciuta come diritto allo stesso modo del potere dello Stato sul singolo». Questa lesione nell'*Anerkennung* tra individuo e plesso istituzionale si mostra nel modo più tragico nella guerra.

³²⁶ Sulla scorta di Siep, Höhle e Angehrn, Cortella sostiene che nel riconoscimento tra individuo ed eticità statutale, il secondo lato ha un primato originario sul primo. Così, la dottrina hegeliana dello Stato soffre di un *deficit* di soggettività. «Mentre gli individui devono riconoscere l'universale con il loro sapere e volere, non altrettanto fa l'universale nei loro confronti. [...] L'universale non nega sé stesso ma si afferma di contro all'individuale come la sua suprema verità. Manca perciò la tipica costituzione reciproca della validità dell'uno e dell'altro, manca il conferimento reciproco della legittimità e quindi manca una vera e propria legittimazione delle istituzioni sulla base di un processo di riconoscimento. L'universale e il particolare non vengono costituiti dal processo ma pre-esistono sulla base di un processo di riconoscimento» (L. Cortella, *L'etica della democrazia. Sull'attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Bologna, 2011, p. 169).

³²⁷ *FD*, § 147.

³²⁸ «L'État est la morale réalisée dans la mesure où il exprime la volonté du peuple au sein duquel il a été formé, mais il lui appartient également de faire justice à chacun des citoyens pris en tant qu'individus

Tuttavia, nonostante i riferimenti para-religiosi al concetto di spirito, Hegel non pensa che l'autocoscienza coglie il suo legame con le potenze etiche attraverso le istanze tipicamente religiose della rappresentazione: «la fede e la fiducia». L'individuo non deve semplicemente *credere* nel suo Stato, giacché la credenza comporta una forma di adesione a un'oggettività esterna attraverso il *medium* del sentimento, non della ragione. Lo Stato rimane una concrezione dell'idea *razionale* della libertà: la *potenza etica* dello Stato, come si legge nel § 145, deriva dalla natura razionale della sua realtà.

Così, la conoscenza adeguata dell'identità dell'Etico con l'autocoscienza è offerta dal "Concetto pensante", l'unica prensione adeguata al contenuto speculativo del rapporto etico. È anzitutto mediante il concetto che riusciamo a cogliere l'individualità come realtà dell'universale e l'universale come destinazione oggettiva e soggettiva dell'individuale.

Il diritto degli individui alla loro destinazione soggettiva alla Libertà ha il suo compimento nel fatto che gli individui appartengono alla realtà etica. Infatti, la certezza della loro Libertà ha la propria verità in tale oggettività, e, nell'Etico, gli individui possiedono realmente la loro propria Essenza, la loro universalità interna.³²⁹

raisonnables et libres-responsables» (E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un des "Fondements de la philosophie du droit"*, Gallimard, Paris, 1992, p. 256).

³²⁹ FD, § 153. In risposta a Dieter Henrich, secondo cui la teoria hegeliana dello Stato sarebbe caratterizzata da un istituzionalismo forte, Kervégan sostiene che Hegel è il teorico di un istituzionalismo debole, poiché la libertà individuale non è riducibile alle proprietà assegnate dal processo di individualizzazione delle istituzioni. «L'institutionnalisme faible de Hegel entend rendre compte de l'institution de l'individualité sans faire de celle-ci la simple trace de ce qui la provoque: les institutions familiales, sociales et politiques objectives. L'individualité consciente et active requise par les conditions modernes de la vie sociale et politique présuppose des institutions et des réseaux d'appartenance, mais n'en procède jamais de façon mécanique: mon identité sociale (mon ethos) et politique (mes opinions et mes engagements) n'est pas déductible de mes propriétés objectives dans le champ institutionnel, et c'est pourquoi je suis libre (y compris du point de vue d'une vision sommaire de ce qu'est la liberté) lorsque j'assume l'enracinement institutionnel de mon individualité singulière. Libre, tout d'abord, au sens commun du terme: je ne suis pas (entièrement) déterminé dans les propriétés qui m'individualisent» (J. F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, cit., pp. 572-573). A nostro avviso, questa dicotomia tra i due tipi di istituzionalismo potrebbe essere superata se si considera il fatto che lo Stato e le istituzioni politiche *hanno bisogno* della libertà soggettiva e degli interessi privati per generare l'adesione convinta degli individui all'universale. La potenza dello Stato non si riproduce e rafforza *contro* le libertà soggettive, ma attraverso di esse. Insomma, occorrerebbe

E nel § 154:

Nella sostanzialità etica è contenuto anche il diritto degli individui alla loro particolarità. La particolarità, infatti, è la modalità fenomenica esteriore in cui l'Etico esiste.³³⁰

Qui Hegel tematizza il principio di legittimazione fondamentale dello Stato: l'accordo tra lo Stato come realizzazione della particolarità dei bisogni dei singoli e gli individui come materia di realizzazione dello Stato. Un punto, questo, al centro della riflessione sullo Stato nella *Filosofia della Storia*:

Da questa spiegazione del secondo momento essenziale alla realtà storica di un fine in genere discende una conseguenza per lo Stato, almeno se guardiamo per un attimo a esso. Visto da questo lato, uno Stato è ben costituito e pieno di forza in sé stesso, se al suo fine universale va congiunto l'interesse privato dei cittadini, se quel fine e questo interesse trovano appagamento e realizzazione l'uno nell'altro – un principio per sé sommamente importante. Ma nello Stato sono necessarie molte apparecchiature, molte creazioni d'istituti adatti allo scopo, accompagnati da lunghe battaglie dell'intelligenza, prima che si abbia coscienza di che cosa sia conforme al fine universale, così come sono necessarie molte lotte contro l'interesse particolare e contro le passioni, una disciplina penosa e noiosa di queste ultime, prima che si produca l'accordo del fine universale con l'interesse privato. Il momento nel quale ha luogo quell'accordo costituisce il periodo della fioritura di uno Stato, della sua virtù, forza e felicità.³³¹

3. Ma ritorniamo ai *Lineamenti*. Nel § 267 Hegel presenta il tema del *rivestimento politico* delle istituzioni sociali. Nel paragrafo precedente, il § 266, Hegel aveva affermato che la realtà di questo universale presente nelle istituzioni non deve essere intesa soltanto come una necessità esteriore, ma come la necessità interiore dello spirito che diviene a sé

domandare non tanto se la libertà individuale sia deducibile o meno dalle istituzioni oggettive, ma se lo spazio concreto, non fittizio, della libertà individuale (sottratto alle istituzioni politiche) non sia l'inesauribile fonte di legittimazione dello Stato.

³³⁰ *FD*, § 154.

³³¹ *LFdS*, p. 39; p. 23.

«oggettivo». La mediazione tra universale e particolare *negli individui*, infatti, è ancora esteriore rispetto alla libertà dello spirito. Finché l'universale è *soltanto la garanzia* della costituzione del particolare, il regno delle individualità e l'universale restano ancora reciprocamente esteriori. Il punto di vista degli individui sull'universale non è ancora il punto di vista dell'universale su sé stesso. Lo spirito deve quindi riconoscere la sua libertà realizzata in un elemento *ulteriore* rispetto alle istituzioni sociali, nelle quali – lo ripetiamo – l'universale è ancora presente *dal punto di vista della particolarità*. È necessaria un'altra mediazione in cui l'universalità sostanziale divenga «oggetto e fine a sé stessa». Essa deve apparire «ai propri occhi» come libera. L'universale deve osservare sé stesso *mediante gli occhi* degli individui, perché questi occhi sono ora posti e conosciuti come i *suoi* occhi. In breve: gli individui e l'universale devono *vedere* la stessa cosa. Nel passaggio dalle istituzioni sociali all'organismo politico, lo Stato guarda sé stesso attraverso gli individui, ma gli individui possono guardare la loro sostanzialità solo attraverso l'esistenza dello Stato. Ora l'idealizzarsi degli individui, il loro superarsi interno nell'universale, deve coincidere con lo «sviluppo dell'Idea all'interno di sé stessa».³³² L'universale in tanto orienta i suoi momenti particolari verso di sé, in quanto tali momenti si orientano *da sé stessi* verso l'universale.³³³

Nel § 267, Hegel afferma che questo rivestimento politico dell'universale sostanziale (il segno dell'albergare dell'universale presso sé stesso) deve avere un doppio lato, soggettivo e oggettivo. La sostanzialità soggettiva chiama in causa la

³³² FD, § 268.

³³³ Kervégan rintraccia la «provenienza della disposizione politica» nelle istituzioni della società civile, le quali abitano l'individuo a una «cultura dell'universale». Certo, ciò non significa che lo Stato, per assicurarsi la *Gesinnung* patriottica, *dipenda* dalla società civile: «Au contraire, les groupements sociaux sont dépendants de l'institution politique, totalité rationnelle qui fonde leur caractère éthique; c'est pourquoi ils sont soumis à son contrôle. Ainsi, l'ordre de causalité au sein de la vie éthique apparaît inverse, selon qu'on l'examine dans sa dimension subjective ou bien d'après sa configuration objective» (J. F. Kervégan, *Les conditions de la subjectivité politique. Incidences du concept hégélien de "politische Gesinnung"*, «Les Études philosophiques», 1988/1, p. 108). Così, non è chiaro se le istituzioni sociali siano etiche in sé o se il loro carattere etico venga attivato, nella forma di una «causalità inversa», dalla loro presenza in seno allo Stato. Secondo Kervégan, le istituzioni sociali sono immediatamente fonte di eticità sotto il rispetto soggettivo, non dal punto di vista statale-oggettivo. Ma, a ben vedere, se il volere universale degli individui, a cui essi sono destinati dalle istituzioni sociali, *non* trova ricetto nelle istituzioni politiche, quest'ultime appaiono come un limite all'universalità del sociale.

«predisposizione politica» degli individui (*politische Gesinnung*); la sostanzialità oggettiva «è invece l'organismo dello Stato, cioè lo Stato politico vero e proprio e la sua costituzione» (i poteri e gli apparati dello Stato).³³⁴ Ora, con la prima forma di sostanzialità entriamo in un terreno *ulteriore* rispetto a quello della sfera della particolarità. L'universale si sgancia dall'interesse individuale: esso deve venir ricercato in sé e per sé. Nella *politische Gesinnung*, l'universale deve essere voluto in quanto tale, non come mezzo per la realizzazione dei bisogni individuali nelle cerchie collegiali-corporative. L'universale si trasforma da mezzo a fine, ma solo perché il fine ultimo delle parti dell'universale coincide adesso (cioè nell'organismo politico) col fine ultimo dell'universale in sé. Oltre al fine degli individui particolari, infatti, vi è il fine degli individui in quanto universali, ossia *in quanto singolarizzazioni dell'universale*. E cioè: il fine ultimo degli individui (l'universale dello Stato) implica la trasformazione degli individui in *mezzi di realizzazione* dello Stato. A questo livello dell'esposizione, i due aspetti in questione sono soltanto due modi di osservare un *unico movimento*, perché gli individui sono strumento non di un'istanza esteriore, ma del punto estremo della *loro* attività teleologica, di quella realtà che sola dà senso alle loro posizioni di scopo più subordinate: l'universale dello Stato. Qui la riduzione degli individui a *mezzo* di realizzazione dello Stato coincide senza residui con lo Stato come *fine* immanente e voluto degli individui. Il fine dello Stato non è ancora *altra cosa* dal fine degli individui: fine della parte e fine dell'intero coincidono. In tal senso lo Stato hegeliano è una *organizzazione* vivente.

Tuttavia, vedremo a breve che l'unità di questi due punti di vista si scinderà in una dualità irriducibile: il *telos* dell'universale dello Stato come individualità storica particolarizzata si allontanerà dal *telos* degli individui orientati all'universale. La *Durchdringung* organizzativa tra fini degli individui e mezzi dello Stato si volgerà in una *doppia cosalizzazione*: il fine dello Stato si separerà in una cosa esterna al volere degli individui, così come gli individui diventeranno cose adoperate dallo Stato. E se dapprima la vita dello Stato *era la confluenza* tra individuo e universale, la vita dell'universale dovrà apparire *nella morte degli individui*. Lo Stato sacrificherà la fonte della propria vita interna in nome della propria vita esterna; lo stacco dalla vita interna significherà il

³³⁴ FD, § 267.

sacrificio dell'individuale. Ma Hegel dovrà mostrare che questo sacrificio è piuttosto *l'inveramento* della vita interna, la promessa che essa non verrà abbandonata.

Ma procediamo gradualmente. Il contenuto della *politische Gesinnung* è il *Patriotismus*: l'amore per l'universale in quanto tale, il quale diviene *habitus* dell'agire individuale, la ragione per cui l'individuo *consiste* come individuo al tempo privato e universale. Il *Patriotismus* è il lato coscienziale,³³⁵ interno dell'*ethos* politico: «*Patriotismus ist die Gewissheit der Individuen*».³³⁶ «Il patriottismo non è altro che il *risultato* delle istituzioni sussistenti nello Stato, un risultato in cui la Razionalità è data realmente e ottiene la propria attivazione nelle azioni conformi a quelle istituzioni. In generale, questa predisposizione è la fiducia [...]: essa è la coscienza che il mio interesse è garantito e contenuto nell'interesse e nel fine di un altro, il quale altro si rapporta a me in quanto Io sono un singolo; in tal modo, per me, questo altro non è affatto immediatamente un altro, e io, in questa coscienza, sono libero».³³⁷ L'altro cui il mio interesse viene rimandato (e che suscita la mia fiducia) non può essere una singolarità, ma una collettività. La *politische Gesinnung* richiede una fiducia nel *Gemeinwesen*. Il patriottismo, pertanto, sembra possedere una *virtualità ideologica* che assicura l'unificazione *consaputa* tra eticità delle corporazioni (un'eticità ancora segnata dalla particolarità) e le funzioni dello Stato politico. Certo, le corporazioni possono operare in modo efficace grazie all'attività dello Stato e alle decisioni collegiali del potere legislativo (le due camere); ma questa motivazione attiene alla dimensione oggettiva e sostanziale

³³⁵ «Questa collisione delle volontà soggettive conduce poi ancora a un terzo momento, al momento della disposizione d'animo, la quale è il volere interno delle leggi, non soltanto è costume, ma è sentire che le leggi e la costituzione sono qualcosa di solido e che sommo dovere degli individui è quello di sottomettere alle leggi le loro volontà particolari. Possono esistere svariate opinioni e vedute sulle leggi, sulla costituzione, sul governo, ma la disposizione d'animo dev'essere che tutte queste opinioni siano subordinate alla sostanza dello Stato e a questa vadano sacrificate. Bisogna sentire inoltre che non c'è nulla di più elevato e di più sacro che il sentire proprio dello Stato, ovvero che la religione, sebbene più elevata e sacra, non contiene tuttavia nulla di diverso od opposto rispetto alla costituzione. Invero la completa separazione delle leggi e della costituzione dalla religione passa per una basilare norma di saggezza, in quanto da una religione di Stato si temono bigottaria e ipocrisia; tuttavia, sebbene la religione e lo Stato differiscano quanto al contenuto, l'una e l'altro fanno tutt'uno alla radice e le leggi hanno la loro suprema salvaguardia nella religione» (*LFdS*, p. 531; p. 364).

³³⁶ *RP 1824-1825*, p. 1411.

³³⁷ *Ibidem*

della vita universale. All'universale in sé e per sé occorre anche un correlato soggettivo, un riempimento coscienziale: il patriottismo.

Tuttavia, il 'patriottismo' non designa soltanto i sacrifici e gli atti eroici di uomini straordinari. «Esso, invece, è essenzialmente la predisposizione che, nei rapporti vitali e nelle situazioni ordinarie, è abituata a considerare la comunità come la base sostanziale e il fine».³³⁸ L'eventuale sacrificio in guerra è solo una *modulazione emergenziale* di una *Gesinnung* politica *quotidianamente* esercitata: la *Gewohnheit* patriottica. «La fiducia può assumere la forma dell'orgoglio nazionale, quella semplice consapevolezza di essere un prussiano, un inglese, quella semplice consapevolezza di essere un cittadino di questo Stato, di essere ciò che lo Stato è, che lo Stato è *il mio essere*».³³⁹ Come chiarisce Hegel nello stesso corso (criticando i metodi pedagogici, di ascendenza roussoviana, di Basedow e Salzmann), l'educazione dell'individuo alla *Gesinnung* politica non deve muovere da un modello astratto di *homme générale*, bensì deve basarsi sulle caratteristiche storiche, culturali e politiche dello Stato di appartenenza, mediante le quali lo Stato diffonde e sedimenta il *Nationalstolz*. «Il sistema di Basedow e Salzmann [il *Philantropinum*, nda] è quindi insensato. Essi volevano educare l'uomo come uomo generale, il quale non doveva assumere la particolarità di un tempo, di una classe, di un popolo. Ma gli educatori stessi appartenevano al loro tempo, sono opera del loro tempo e del loro paese, quindi uno sradicamento [*Herausraßen*] come quello previsto è impossibile. L'uomo può essere strappato solo dalle circostanze, dall'ambiente dei suoi genitori ma la sua nazione, il suo mondo, il suo tempo è la cosa essenziale che lo educa. Questa identità è l'essenza dello spirito dell'individuo. Lo spirito di una nazione continua in ogni individuo, che può conoscerlo e resistervi a suo piacimento, oppure può esserne inconsapevole; così come ognuno mangia e beve senza conoscere l'anatomia. Nel suo essere particolare, nelle sue azioni, questo spirito è la forza motrice, la cosa inamovibile

³³⁸ FD, § 268. «Il ne s'agit ni d'un sentiment national exclusif, ni d'une simple opinion subjective et versatile, mais d'un sentiment profond qui exprime la vérité d'un mode d'être, au sens où cette vérité est non seulement l'acceptation d'un état de chose ou de fait, d'une traditionalité passivement admise par exemple, mais bien plutôt l'expérience quotidiennement vécue de son attachement, de son adhésion à ce mode d'être, l'acceptation tacite mais continuellement éprouvée de son appartenance à l'État» (A. Lecrivain, *Hegel et l'Éthicité*, Vrin, Paris, 2015, p. 196).

³³⁹ RP 1824-1825, § 268.

che lo muove».³⁴⁰ Inoltre, quando questa forza motrice non corrisponde ai desideri e ai bisogni degli individui, al punto che il legame riconoscitivo individui-istituzioni è prossimo alla rottura, la sostanzialità etica, a motivo della sua razionalità, prevale necessariamente sulle volontà distruttive degli uomini. «Per quanto le persone possano rimuginare sul loro tempo, sul loro Stato, esse vi si trovano ancora completamente, è il loro terreno, se venisse tolto, cadrebbero nel vuoto, hanno più fiducia in esso di quanto loro stessi e gli altri credano. Anzi, qualora questa distruzione dovesse avvenire, gli individui stessi si adopererebbero contro di essa, perché sono i figli del loro tempo, del loro Stato, tutti i loro bisogni vengono soddisfatti solo nello stato».³⁴¹ Il rifiuto critico delle proprie istituzioni cede gioco forza il passo al ripensamento apologetico, giacché lo Stato è l'unica garanzia certa della soddisfazione collettiva. Gli individui sanno che il rovesciamento di un plesso etico determina uno scenario più invivibile della momentanea insoddisfazione per il proprio Stato. Una situazione etica irrazionale, in cui si è sciolto il legame tra le istituzioni vigenti e i principi che motivano l'adesione convinta degli individui, mantiene comunque un nucleo duro di razionalità. Anche in un contesto di tal fatta, l'universale rimane il luogo in cui il particolare viene sussunto. Scrive Hegel nella *Logica*: «ma dove un oggetto, per es. lo Stato, non fosse affatto conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l'idea dello Stato, quando la realtà di questo, che son gl'individui di sé consci, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole. Poiché però il concetto dello Stato forma così essenzialmente la natura degli individui, esso è in loro come un istinto di tal potenza che quelli, quando non fosse che nella forma di finalità esterna, son costretti a tradurlo in realtà oppure a contentarsene così, o se no dovrebbero perire. Il pessimo fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl'individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere».³⁴²

³⁴⁰ *Ibidem*

³⁴¹ *Ibidem*

³⁴² *L*, p. 214; p. 860.

In alcune teorie dello Stato di ispirazione hegeliana, per es. quella di Giovanni Gentile, il nesso tra individuo e Stato è di altra natura. Lo Stato, per Gentile, non sorge dal legame etico tra gli uomini, non è il culmine politico di uno Stato radicato e costruito nelle sfere particolari del sociale. Esso deve nascere, immediatamente, «*in interiore homine*». Lo Stato deve diffondere le sue energie governamentali per collocare il volere dello Stato nell'individuo. Ma lo Stato *in interiore homine* è uno Stato che si impegna nella conduzione diretta, *autoritaria*, delle coscienze degli individui. «Ond'è che lo Stato cessa finalmente di opporsi e sovrapporsi all'individuo, per interiorizzarsi tanto, di quanto l'individuo si oggettiva ed universalizza».³⁴³ Per questa ragione Gentile identifica *immediatamente* morale e politica, volontà individuale e volontà universale.³⁴⁴ Il volere individuale è un che di astratto e irreali fuori della volontà di un popolo a cui appartiene. L'autocoscienza dell'individuo è *in quanto tale* il volere in atto dell'universale dello Stato. Se in Hegel l'opposizione tra morale ed etica rimane irrisolvibile, per Gentile, invece, la posizione del libero volere morale è *immediatamente* attuazione di una volontà universale di un popolo, un «volere che valga per volere di tutti».

In apparenza, il punto di partenza delle due dottrine dello Stato è lo stesso: il singolo non è un «assoluto *prius*», un «principio o punto di partenza» per spiegare lo Stato, perché lo Stato, in questo modo, non viene compreso nella sua realtà effettuale (dunque come concrezione etico-

³⁴³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze, 1937, p. 111.

³⁴⁴ Palmiro Togliatti, nella sua recensione del primo maggio 1919 al *Guerra e fede* di Gentile, rileva che il difetto del conservatorismo gentiliano (e in generale di ogni conservatorismo) sta proprio in tale eliminazione dello iato tra morale e politica, tra «la comunità politica che non esiste fuori delle coscienze individuali» e la «legge etica che ha valore per queste coscienze», giacché essa impedisce di scorgere «il valore di profondi moti di rinnovamento politico che non si riducono ai soliti contrasti di partiti [...] ma investono della loro critica la base stessa degli istituti attualmente esistenti» (P. Togliatti, *Recensione a Guerra e fede di Giovanni Gentile*, in *Opere in sei volumi*, vol. I, a cura dell'Istituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 21). La radice di ogni atteggiamento filosofico-politico di tipo conservatore risiede, secondo Togliatti, in questa identificazione tra la coscienza collettiva degli individui e la legge etica dello stato presente *in interiore homine*. L'immanenza dello stato nell'individuo, infatti, sancisce l'impossibilità logica di un'azione sociale e collettiva contraria all'ordinamento etico di uno stato, poiché un gruppo di individui non può opporsi alla volontà dello stato senza opporsi con ciò alla sorgente interna (morale per l'appunto) di ogni sua attività razionale e spirituale. La coincidenza tra morale e politica comporta, pertanto, che ogni attività politica sia un'attività per lo stato, cioè – come nota Togliatti – a favore delle istituzioni vigenti. Le fratture del corpo sociale, secondo la visione conservatrice, sono riducibili «a meri conflitti di tendenza» destinati a dissolversi nella volontà unificante dello stato (già da sempre introiettata).

politica del volere degli individui), ma come limite esterno all'attività dell'individuo, come «qualcosa di negativo e limitante». «In questo modo, lo Stato rimane una semplice realtà di fatto, ingiustificata e ingiustificabile, contro la quale batterà l'individualismo liberale, fino a sboccare nella sua logica conseguenza, nell'anarchismo».³⁴⁵ Le teorie contrattualistiche e liberali negano una concettualizzazione dello Stato, in quanto pensano lo Stato solo *per negationem*, o meglio, in relazione all'esistenza prima e indeducibile dell'individuo, la quale rende altrettanto indeducibile l'esistenza dello Stato. Secondo Gentile, cioè, se non si spiega la natura originariamente spirituale (ossia l'origine spirituale e non meramente fattizia) dell'individuo, lo Stato è destinato a essere inteso come una costruzione meccanica positiva che disciplina e limita dall'esterno la libertà individuale.³⁴⁶ Ma una individualità che non viene giustificata a partire dalla fonte della sua spiritualità e sostanzialità (lo Stato) è un'individualità irreal e assurda.

³⁴⁵ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 105.

³⁴⁶ Per il fascismo, specie nella teoria economico-corporativista di Ugo Spirito, l'individuo non è più il centro della vita economica come nel modello liberale. L'individuo che alberga nel sistema dei bisogni va smobilitato insieme alla stessa società civile (della quale si nega anche la capacità universalizzante, vale a dire l'altro lato, per Hegel parimenti essenziale, dell'eticità persa nei suoi estremi). «L'errore sta nel ritenere che il corporativismo debba essere politico e giuridico oltre e più che economico, e nel non accorgersi che la sua politicità e la sua giuridicità vogliono dire ed essere niente altro che assoluta antieconomicità. Il problema non è quello di far prevalere e coesistere alcuni fattori, ma di determinare l'essenza, il principio fondamentale, il fine unico della nuova concezione. E questo principio è appunto quello dell'antieconomia, della lotta ad oltranza contro l'*homo oeconomicus*, contro l'individualismo anarchico, contro tutti gli egoismi che tentano di slegare il fascio in cui i fascisti vogliono raccogliersi. E perciò il peggior avversario del corporativismo o del fascismo è l'economista o chiunque dell'economista abbia il pregiudizio fondamentale, vale a dire la convinzione che la molla effettiva dell'agire umano sia edonistico tornaconto che si glorifica nei presunti fasti della iniziativa privata. Il corporativismo crede nella possibilità di unificare la vita sociale moralmente e tecnicamente, crede nella gioia del dare e del sacrificarsi, è contro ogni fine privato della vita, e appunto per questo non è economia, ma politica, morale, religione, essenza unica della rivoluzione fascista» (U. Spirito, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970, p. 79). In una comunicazione al III congresso internazionale hegeliano dell'Aprile del 1933, Spirito sostiene che la filosofia hegeliana dello Stato non sia riuscita a superare realmente i poli autonomi della famiglia e della società civile, nei quali si esplica l'interesse economico individuale, la proprietà privata. Secondo Spirito, la filosofia del diritto hegeliana è informata da due logiche distinte e incompatibili: una logica dell'astrazione, in cui l'individuo si realizza solo nell'universalità in sé e per sé dello Stato, e una logica della concretezza, in cui i momenti in sé astratti della famiglia e della società civile dimostrano di avere dei contenuti concretamente autonomi rispetto alla forma dello Stato. «A me sembra che in Hegel [...] da una parte si cerca di non dare alcuna concretezza all'astratto e di considerare i momenti soltanto come ideali, da un'altra parte invece si

Il problema di Gentile, pertanto, è mostrare che l'individualità reale è autocoscienza, non puntualità naturale e materiale. Ma se è autocoscienza, essa è, in quanto tale, immediatamente, Stato. «La concezione individualistica è materialistica, e però contraddittoria al suo assunto di collocare nell'individuo l'autocoscienza. Chi dice autocoscienza dice spirito, il quale non può esistere in un mondo materiale. [...] Nella dialettica realizzazione che fa di sé l'autocoscienza come sapere e come volere, l'autocoscienza stessa attua la sua infinita universalità, nello Stato. Essa non è niente di naturale e d'immediato».³⁴⁷ L'individualità autocosciente non è immediatamente qualcosa di reale, perché è immediatamente *qualcos'altro* di spirituale: volontà universale oggettivatasi in uno stato. Lo Stato, in quanto realtà della libertà, è immanente al soggetto, non volontà extra-individuale. Lo schema del riconoscimento *omnes et singulatim* tra individuo e Stato sembra essere il medesimo di Hegel: lo Stato non è solo potenza esterna che limita la libertà, ma l'unico luogo in cui la libertà del soggetto ha consistenza logica e reale. Anche in Gentile, infatti, lo Stato si riproduce spiritualmente (e politicamente) nel polo auto-coscienziale del soggetto: lo Stato ha bisogno del sapere di sé dell'individuo come sua realizzazione immanente.

Così, in cosa differisce la teoria gentiliana del rapporto individuo-Stato da quella hegeliana? A nostro avviso, ma è un tema che meriterebbe un'altra ricerca (e risposte molteplici), la risposta sta nella negazione della *naturalità* dell'individuo, dunque nell'affermazione della sua immediata spiritualità, la quale importa l'immediata identificazione tra individualità e statualità. Gentile, cioè, fa coincidere immediatamente due elementi che, in Hegel, coincidono solo mediamente, solo nella perigliosità della storia, vale a dire: *mai*. Inoltre, la negazione della naturalità pre-spirituale dell'individuo, significa, per Gentile, la negazione della naturalità dello Stato. «Il concetto dell'eticità, spiritualità e libertà dello Stato importava che lo Stato fosse infinito. Giacché lo spirito è spirito in quanto è libero; e nulla che non sia incondizionato e perciò infinito può esser libero».³⁴⁸ Già in Hegel, i due aspetti, ossia naturalità dell'individuo e naturalità dello Stato, non sono scindibili, giacché lo Stato è un elemento dello spirito oggettivo, immerso nella finitezza. Lo Stato non è la sostanza etica di individui puramente spirituali, ma di individui

tende a riconoscere nei momenti una necessità e una validità concreta e li si cristallizza in particolari istituti fini a sé stessi» (Ivi, p. 121). Così, la tesi di Spirito è che Hegel riesce a sublimare la proprietà privata soltanto nel momento comunitario-naturale della famiglia, e non nello Stato, ove riemerge la medesima forma della proprietà della società civile.

³⁴⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp. 108-110.

³⁴⁸ Ivi, p. 114.

che albergano nella naturalità dei bisogni, delle volizioni e degli interessi.³⁴⁹ Uno dei due principi della società civile «è la persona concreta che, in quanto persona particolare, è fine a sé stessa, e che è una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e di arbitrio».³⁵⁰ E la personalità concreta risulta *dall'articolazione necessaria* di vari livelli della volontà: la volontà naturale degli impulsi, la volontà riflettente dell'arbitrio e la libera volontà che vuole sé stessa nella forma dell'universale. Un'articolazione che in Gentile manca del tutto. Parimenti, la stessa unità dello Stato, il punto di chiusura dell'intera organizzazione statale, è affidata alla naturalità del monarca. Le teorie hegeliana e gentiliana dell'individuazione differiscono anche in ciò: per Hegel, lo Stato è impegnato in una costante opera di adeguazione (ideologica e materiale) dell'individuo concreto a sé. È l'individuo che deve trasformarsi, attraverso i vettori di universalizzazione del sociale, in individualità universale. Per Gentile, invece, questa trasformazione non avviene. L'individuo è (deve essere) immediatamente volontà universale spiritualizzata. La sua concretezza, che in sé non esiste, deve cadere ai piedi della sua autocoscienza spirituale, ossia dello Stato. «Volere comune, che non è una trasformazione del primitivo volere particolare del singolo. Il volere, in quanto tale, è universale».³⁵¹ Di qui l'indistinzione tra consenso e coercizione, o per usare il lessico di Gentile, tra predica e manganello. Al modo che l'individuo nella sua materialità è immediatamente qualcosa di spirituale, il manganello, che coincide con la persuasione, ha la forza di sollecitare una volontà priva di corpo. «La forza materiale a cui io attribuisco un valore morale [il manganello dello squadristo] non è quella del privato, ma dello Stato. [...] Le distinzioni in questo campo sono care a coloro che non s'acquetano a questo concetto della forza, che pure è essenziale allo Stato,

³⁴⁹ D'altra parte, lo Stato mantiene in sé una soglia di naturalità, perché esso non è un solo Stato, ma Stato tra Stati che si succedono nella storia. La possibilità della guerra, il passare, nella Storia, degli Stati, dipende dal fatto che lo Stato non è spirito assoluto, pura spiritualità, ma spirito oggettivo, ossia spiritualità ancora immersa in quell'alterità che è la natura. «In tal modo, nell'esistenza, questa autorelazione negativa dello Stato appare come relazione di un Altro a un Altro, e come se il negativo fosse un'entità esteriore. L'esistenza di questa relazione negativa, pertanto, ha la figura di un accadere e dell'intreccio con avvenimenti accidentali che avvengono dal di fuori» (*FD*, § 323). Per Gentile, invece, a misura che l'individuo è immediatamente autocoscienza spirituale dello Stato e nello Stato, lo Stato è immediatamente Storia, nel senso che non si dà Storia come costellazione di Stati transeunti. La storia dello Spirito è nulla fuori del riconoscimento di quell'unico Stato infinito, eterno e costantemente attivo nella coscienza spirituale dell'individuo: il proprio Stato. La realtà spirituale dell'individuo è lo Stato, e il proprio Stato è l'unico Stato in cui si dà la comprensibilità della Storia.

³⁵⁰ *FD*, § 182.

³⁵¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 110.

e quindi alla libertà. E distinguono la forza morale dalla materiale: la forza della legge liberamente votata e accettata, e la forza della violenza che si oppone rigidamente alla volontà del cittadino. Distinzioni ingenue, se in buona fede! Ogni forza è forza morale, perché si rivolge sempre alla volontà: e qualunque sia l'argomento adoperato – dalla predica al manganello – la sua efficacia non può essere altra che quella che sollecita infine interiormente l'uomo e lo persuade a consentire».³⁵²

Ma è in *Genesi e struttura della società* che le differenze tra Hegel e Gentile in materia di Stato divengono patenti. Nel secondo capitolo del testo del 1945, "L'individuo", Gentile nega all'individuo «un'esistenza sensibile nello spazio e nel tempo, nella natura». L'individuo esiste solo sotto forma di autocoscienza spirituale. Esso è della stessa sostanza dell'universale. «E l'individuo pertanto, in concreto, anziché essere l'opposto dell'universale, è lo stesso universale. Come l'universale concreto è appunto lo stesso individuo nella attualità della autocoscienza in quanto autocoscienza determinata, unica».³⁵³ L'individuo non è *Leibhaftig*, fatto di spazio e tempo, né giunge all'*habitus* dell'universale *nello* spazio e nel tempo (ossia attraverso l'esperienza). Esso, piuttosto, è il polo della sintesi *originaria* dello spazio e del tempo. Ma ciò significa che, per Gentile, l'individuo non va educato e condotto *all'*universale, né che esso possa agire in guisa trasformativa (o appropriativa) dentro l'universale. «L'universalità infatti se non fosse posseduta fin da principio, non sarebbe mai conquistata». Così, la co-appartenenza originaria tra individuo e universale comporta l'annullamento altrettanto immediato, automatico, della particolarità individuale. «Finché per virtù di questa sua operosa universalità interna l'individuo non abbia corroso e idealmente annientato la propria particolarità, egli non ha trovato sé stesso».³⁵⁴

³⁵² G. Gentile, *Politica e cultura*, in *Opere XLV*, Le Lettere, Firenze, 1990, pp. 47-48.

³⁵³ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, a cura di V. Bellezza, Mondadori, Milano 1954, p. 48.

³⁵⁴ Ivi, p. 52. «Ma quando la società assume la forma del totalitarismo, commenta Marcuse, in accordo con le esigenze dell'imperialismo monopolista, la totalità della persona diviene un oggetto politico. Anche la più intima moralità dell'individuo è sottoposta allo stato, e la sua vita intima viene abolita. Le stesse condizioni che precedentemente richiedevano che i valori venissero resi interiori, ora richiedono che essi vengano completamente esteriorizzati. La *Filosofia del diritto* di Hegel mostra ancora un certo equilibrio tra questi due sviluppi opposti» (H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 227).

§ 13. Guerra e *politische Gesinnung*

«Lo Stato deve dissolversi nell'idealità, così come le viscere del corpo appaiono dissolte nel sangue»
(Hegel)

Ritornando al problema della *politische Gesinnung*, la nostra ipotesi è che, dal punto di vista soggettivo, il patriottismo è anche un pungolo ideologico necessario al sacrificio individuale in guerra, giacché, secondo Hegel, la partecipazione alla guerra è per il singolo un dovere *etico*. Dal punto di vista sostanziale, lo Stato garantisce l'individualità sociale ai particolari, la loro sussistenza all'interno della società; dal punto di vista soggettuale-coscientiale, invece, esso richiede al singolo la possibilità della morte. Il vero aggancio tra universale e particolare, pertanto, sembra concretarsi nel sacrificio: per questo lo Stato deve essere in grado di effondere un'enorme energia ideologica in tutto il corpo sociale mediante la *politische Gesinnung*.

La *politische Gesinnung* come presupposto della guerra comporta l'annullamento degli individui e delle loro sfere particolari, dell'eticità relativa. Lo Stato può affermare la sua superiorità sulle cerchie della società civile in quanto può sacrificare quest'ultime nel momento della guerra, ove esso appare come un'individualità storica finita ed esposta alla contingenza. Hegel afferma, riprendendo motivi del periodo jenese, che l'esistenza dello Stato nell'«intreccio con avvenimenti accidentali che vengono dal di fuori [...] è il supremo momento proprio dello Stato, la sua infinità reale in quanto idealità di ogni finitezza data entro esso: qui è il lato in cui la Sostanza – in quanto è *la potenza assoluta rispetto a ogni cosa singolare e particolare* (rispetto alla vita, alla proprietà e ai relativi diritti, come pure rispetto alle cerchie ulteriori) – porta all'esistenza e alla coscienza la nullità di queste cerchie» (corsivi nostri)).³⁵⁵ Nella guerra, lo Stato inverte il carattere particolare delle sfere, esigendone la nullificazione. Il sovrappiù di eticità rappresentato dallo Stato politico si incarna nel dovere di prestare servizio.³⁵⁶ L'eticità delle istituzioni

³⁵⁵ *FD*, § 323.

³⁵⁶ Hegel distingue tra i civili e il ceto militare (l'esercito permanente). Questa distinzione è ordinata al medesimo criterio che informa l'organizzazione in ceti e rami lavoristici della totalità statale (*FD*, §§ 325-326). Tuttavia, come si legge nel § 327 del corso del 1824/1825, in un momento di *absolute Noth* la distinzione in questione svanisce e i cittadini devono riunirsi per la difesa comune dello Stato. Qui, nota Hegel, il cittadino «è trasferito nella idealità» (*RP 1824-1825*, § 327), ossia *nella possibilità della morte*.

del sociale viene superata e abbassata a mero momento attraverso l'eticità della guerra; o meglio, l'individuo è interno all'*ethos* statuale *proprio perché* deve sacrificarsi.³⁵⁷ Tale sacrificio, infatti, riconosce e rispetta l'individuo *come* individuo.³⁵⁸ L'individuo è reale, e non un che di accidentale, solo nella realtà della morte nella guerra nazionale: la vita universale pare coincidere con la disponibilità fisica alla guerra. Al modo che la totalità unificata dello Stato si puntualizza nella persona fisica del monarca, la realtà della vita universale, e dell'unità ideale del particolare e dell'universale, si mostra nel corpo del singolo che si immola per il proprio Stato. «Questa determinazione, con cui l'interesse e il diritto dei singoli sono posti come un momento dileguante, è a un tempo il positivo, vale a dire: essa è il positivo della loro individualità essente in sé e per sé, non dell'individualità accidentale e mutevole. [...] Questo rapporto, e il riconoscimento del rapporto stesso, costituiscono perciò il dovere sostanziale dei singoli: il dovere di conservare questa individualità sostanziale mediante l'esposizione al pericolo e il sacrificio della loro proprietà e della loro vita, e senz'altro anche delle loro opinioni e di tutto ciò che, di per sé, appartiene all'ambito della vita».³⁵⁹

³⁵⁷ «Le guerre, nella storia, ci son sempre state, e Hegel deve giustificarle speculativamente; gli Stati, preborghesi e borghesi, sono sempre esistiti, come hanno detto Marx e Lenin, come “sistemi di violenza”, il che, nel rapporto esterno, significa sistemi di guerra e Hegel deve render “razionale” questa loro “realtà”. Ancora una volta, Hegel ha descritto ed espresso l'autocoscienza dello Stato borghese di essere, nel rapporto esterno, lo Stato della guerra: e coerentemente egli riconosce, accetta e sanziona la realtà di questa autocoscienza che il mondo borghese ha di sé stesso» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx...*, cit., p. 324).

³⁵⁸ «La guerra è una situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali [...] diventa una cosa seria. Di conseguenza, la Guerra è il momento in cui l'idealità del particolare riceve il proprio diritto e diviene realtà» (FD, § 324 Anm). Hardimon ha colto il punto in questi termini: «at such times (i tempi di guerra) they (gli individui) grasp both that existence is a necessary precondition of the attainment of their private ends and welfare and that its shared form of life is something that they value in itself – indeed, something that they value more than the attainment of their own private ends and welfare. When this happens, Hegel contends, the ethical health of the politically organized community is restored. [...] War makes something possible that is really valuable: the fully realized life of the citizen and the ethical health of the state» (M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy...*, cit., pp. 235-236).

³⁵⁹ FD, § 324 Anm.

Così, è nel momento della guerra che lo Stato dimostra *di autonomizzarsi completamente dalle ragioni* della società civile.³⁶⁰ L'idealità dei momenti finiti dello Stato, ossia la dissoluzione-mantenimento dei singoli poteri nella legittimità della totalità statale, si mostra con piena evidenza nel momento bellico. «L'idealismo, che costituisce la sovranità è quella stessa determinazione secondo cui, nell'organismo animale, le cosiddette parti organiche non sono effettivamente parti, bensì membra, momenti organici».³⁶¹

Nella situazione di emergenza – sia essa interna o esteriore – è nel concetto semplice della sovranità che confluisce l'organismo politico sussistente nelle proprie particolarità: allora alla sovranità è affidato il compito di salvare lo Stato sacrificando ciò che in altre circostanze ha legittimazione. In tal modo, quell'idealismo perviene alla sua realtà peculiare.³⁶²

La guerra mostra la *peculiarità* dell'interesse statale, ma di uno Stato che *non è più* società civile.³⁶³ La guerra ha una valenza etica perché il sacrificio del finito (il possesso e la vita) non è più un che di accidentale che diletta a causa della forza della natura, ma un *gewolltes Vorübergehen*, un trascorrere *voluto* nello Stato. L'individuo, nella guerra, comprende che la sparizione dei suoi possedimenti, e financo della sua vita, è l'*epitome* della sua libertà etica: è il segno che esso *non è* un individuo *oltre* lo Stato.

³⁶⁰ Anche Hardimon nota che la guerra mostra l'irriducibilità dello Stato alla società civile. «One of Hegel's arguments of the reality of the distinction between civil society and the political state is that this distinction must be made in order to make sense of the possibility of war in the modern social world. If the modern political state were nothing other than a set of arrangements instituted for the security of life, then the fact that citizens are prepared to fight in times of war would be inexplicable» (M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy...*, cit., pp. 234-235). Ma questa tesi è stata già avanzata da Avineri: «War is thus the ultimate proof that the values of civil society are only relative. [...] This leads Hegel to his radical conclusion that one of the dangers of continuous peace would be to give rise to the illusion that the power of civil society is absolute and supreme» (S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 196-197).

³⁶¹ *FD*, § 270 Anm.

³⁶² *Ibidem*

³⁶³ Per distinguere l'universalità prodotta dalle *istituzioni del sociale* dall'interesse universale dello Stato *come* interesse particolare, ci riferiremo alla prima con la formula "interesse *dell'*universale" e al secondo con la formula "interesse *de l'*universale".

La guerra, inoltre, è non solo la verità dei «poteri statuali interi come momenti organici del Tutto», ma anche una *garanzia del mantenimento* della totalità statale.³⁶⁴ Essa è un dispositivo di governo richiesto dal bisogno di sicurezza dello Stato: lo Stato viene governato e messo al riparo da «irrequietudini interne» anche con le «guerre fortunate».³⁶⁵ La guerra diventa uno strumento forzoso di gestione dei conflitti interni perché consente di ripristinare un'unità della *Verfassung* minacciata da eventuali sedizioni sociali. Se, per Hobbes, la guerra era un evento propizio per l'alleggerimento del carico demografico di uno Stato (mediante la morte dei suoi sudditi),³⁶⁶ per Hegel è un'istanza che afferma la necessità etica della solidità statale, o, se rechiamo i concetti hegeliani alle loro estreme conseguenze, un dispositivo di *pacificazione sociale*. Lo Stato si mostra

³⁶⁴ Questa teoria della guerra non giustifica l'immagine di uno Hegel guerrafondaio, la quale, seppur per ragioni ideologico-politiche diverse, ritorna costantemente nella storia delle letture liberali del pensiero politico di Hegel, da Haym sino a Popper. Al contrario di quanto sostiene Popper, in Hegel non è agevole individuare né una teoria *ante litteram* della guerra totale, né una fascinazione estetizzante e «tribalistica» per la violenza bellica e per il coraggio guerresco (scrive Hegel: «mettere a repentaglio la vita significa certamente più che avere semplicemente paura della morte. Tuttavia, si tratta pur sempre del meramente negativo, e perciò è un atto che non ha nessuna determinazione e nessun valore per sé» [FD, § 328]). Per Hegel, la guerra va compresa come un fenomeno necessario legato all'instirpabile naturalità del momento culminante dello spirito oggettivo, ossia dello Stato. In secondo luogo, il modello della teoria hegeliana della guerra non è la guerra totale, volta alla depredazione e alla distruzione senza residui di un nemico considerato esterno all'umanità, ma il paradigma giusinternazionalistico dello *jus publicum europaeum*, nel quale Stati autonomi e sovrani, riconosciuti da altri Stati altrettanto sovrani, entrano reciprocamente in un conflitto «che deve essere transitorio» (*Vorübergehensollendes*), allo scopo di dirimere le loro controversie particolari. «La guerra implica quindi la determinazione giuridico-internazionale che, in essa, venga conservata la possibilità della pace» (FD, § 338). Sulle interpretazioni liberali del tema della guerra in Hegel, v. D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Milano, 1997, pp. 585-699; sulla teoria hegeliana della guerra, cfr. C. Cesa, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli, 1976, pp. 171-201; G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano, 2003; D. P. Verene, *Hegel's Account of War*, in Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1971, Cambridge, pp. 168-180; M. Mori, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Saggiatore, Milano, 1984.

³⁶⁵ FD, § 324 Anm.

³⁶⁶ «E quando tutto il mondo sia sovraccarico di abitanti, allora il rimedio ultimo per tutto è la guerra, la quale provvede per ogni uomo, con la vittoria o con la morte» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 408).

come *fine in sé* nella guerra per la salvaguardia e il potenziamento di sé stesso. Lo Stato mantiene il suo vincolo con le sfere particolari non solo tramite l'assicurazione dei loro bisogni, ma anche tramite la loro distruzione:³⁶⁷ il sacrificio del particolare nella guerra, infatti, riconosce il particolare *come particolare*.

Ma questo sacrificio comporta, al contempo, l'autonomizzazione dello Stato rispetto al *rapporto legittimativo* con le sfere particolari. Nel momento della guerra, cioè, appare la possibilità della *particolarizzazione dello Stato*, il quale, avanzando una richiesta di legittimazione più intensa rispetto alla mera *tutela del particolare*,³⁶⁸ si pone, con ciò, *di fronte* al particolare.³⁶⁹ La guerra, infatti, rientra in quei bisogni che, secondo il § 300 dei *Lineamenti*, appartengono ai bisogni della «*Staatsgewalt insbesondere*»: lo Stato come cosa-particolare che si confronta con altre cose-particolari, vale a dire i suoi momenti (la società civile) e gli altri Stati. Così, se la legittimazione derivante dalla salvaguardia degli interessi del particolare contribuisce a legittimare il sacrificio del particolare, tra queste due forme di legittimazione insiste una discontinuità qualitativa ed etica. La difesa delle sfere particolari non serve solo a mantenere l'equilibrio interno dello Stato: lo Stato non chiede legittimazione alle sfere particolari unicamente per conservare e rafforzare l'Intero, cioè la sicurezza della totalità delle sfere particolari. Lo Stato tutela

³⁶⁷ Come rileva Foucault nell'ultima lezione del corso *Bisogna difendere la società*, l'esposizione al rischio della morte è il correlato necessario di un potere statale che assicura e potenzia la vita degli individui. Così, a nostro avviso, nella visione hegeliana del nesso tra società civile e guerra appare in modo patente il fondo tanatologico del bio-potere.

³⁶⁸ «Si fa un calcolo assai sbagliato se, nel momento in cui si esige questo sacrificio, lo Stato viene considerato soltanto come società civile e se il fine ultimo dello Stato viene individuato semplicemente nell'assicurazione della vita e della proprietà degli individui. Questa sicurezza, infatti non viene affatto conseguita col sacrificio di ciò che dev'essere assicurato, ma proprio col contrario. [...] Nelle determinazioni indicate è insito il momento etico della guerra» (*FD*, § 324). Riprendendo la distinzione, messa a tema da Kervégan, tra '*Sittlichkeit*' e '*sittliche Leben*', si potrebbe dire che, nel momento della guerra, questi due momenti dell'eticità si stringono in uno, ma al costo di fare getto della vita biologica dei governati e dell'eticità relativa.

³⁶⁹ È nel momento della guerra che appare l'interesse de *l'universale* come interesse particolare, o con le formule di Marx: «l'interesse pseudo-generale», «lo stato generale illusorio», «la generalità particolare di Stato» (K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 65).

i bisogni del particolare per *un'altra* ragione, che eccede e, in fondo, nega la prima forma di legittimazione.

Ne viene che «il radicamento del particolare nell'universale» è lo strumento governamentale con cui lo Stato suscita la predisposizione patriottica e si assicura «la propria profondità e la propria forza».³⁷⁰

³⁷⁰ *FD*, Anm. § 289.

§ 14. Il ruolo del governo nella costruzione del consenso

1. Come abbiamo detto, lo Stato perviene al suo fine peculiare (la *Durchdringung*) attraverso una precisa tecnica di governo: esso fa apparire sé stesso come la sostanza che garantisce, «conserva e mantiene» le sfere degli interessi particolari, assicurandone il *Wohlfahrt*.

Ora, il *Wohlfahrt*, il cui effetto politico è il *Patriotismus der Bürger*, è uno dei compiti del *potere governativo*.³⁷¹ Il patriottismo, il senso di attaccamento allo stato, è un segreto [*Geheimnis*] che sortisce dall'arte di governo posseduta dal potere governativo.³⁷² Se la società civile indica l'ambito dei rapporti materiali, il potere governativo come secondo momento della costituzione interna dello stato ha il compito di suscitare quelle disposizioni interiori, etiche, che rafforzano l'adesione a un'istanza, quella statuale, che garantisce il funzionamento della società civile. Il potere governativo mostra l'*Einwurzelung*, il radicamento, «del particolare nell'universale»,³⁷³ l'immanenza dell'organizzazione politica nella vita sociale, il ruolo decisivo della prima per la riproduzione della seconda. Nel momento della sussunzione governativa, lo Stato «ha la propria profondità e la propria forza», le quali derivano dalla continua confluenza tra il sistema economico dei bisogni e le istituzioni politiche.³⁷⁴

³⁷¹ «Dalla decisione sono distinte l'attuazione e l'applicazione delle decisioni del sovrano e, in generale, la prosecuzione e la buona conservazione di ciò che è già deciso, delle leggi vigenti, delle organizzazioni e istituzioni per fini comuni. Questa funzione della sussunzione in generale abbraccia entro sé il potere governativo, nel quale sono compresi anche i poteri giudiziali e di polizia; questi ultimi hanno una relazione più immediata con l'aspetto particolare della società civile, e fanno valere in questi fini l'interesse generale» (FD, § 287).

³⁷² «Lo spirito corporativo, il quale si genera nella legittimazione delle sfere particolari, si rovescia a un tempo entro sé stesso in spirito politico quando esso ha nello Stato il mezzo per la conservazione dei fini particolari. È questo il *segreto* del patriottismo dei cittadini, nel senso che essi fanno lo Stato come loro Sostanza perché lo Stato conserva e mantiene le loro sfere particolari. Ne conserva e mantiene tanto la legittimazione e autorità, quanto la prosperità [*Wohlfahrt*]» (FD, § 289 *Anm*).

³⁷³ *Ibidem*

³⁷⁴ «Il potere governativo dei *Lineamenti* può leggersi come il luogo in cui, in maniera definitiva, Hegel verifica la compatibilità tra un modello di amministrazione centralistica di tradizione napoleonica e un modello di *Selbstverwaltung* che abbia in una corporazione riformata la sua istituzione propria. Il potere

Nel corso del 1824-1825, ma già a partire dal corso del 1817-1818, Hegel afferma che il compito della *Regierung* è cercare l'unità mediata tra la centralizzazione e l'autonomia delle sfere particolari.³⁷⁵ Lo Stato si radica nella *Gesinnung* degli individui quando tutela (e sorveglia) le auto-organizzazioni della vita comune. La realtà etica della *Verfassung* dipende dal nesso virtuoso tra istituti ufficiali di governo, corpi intermedi e singoli cittadini, poiché per lo Stato hegeliano è più facile governare delle cerchie di individui in cui vige lo spirito comunitario, piuttosto che masse disorganiche di singoli. Le sfere particolari autonome, infatti, abitmano l'individuo alla vita etica dello Stato: Hegel riconosce che la prima fonte della *ethische Gesinnung* non è lo Stato, ma le comunità autonome in cui l'individuo fa esperienza (dal basso) della sua essenza comunitaria. Lo Stato hegeliano genera la *politische Gesinnung* assicurando una forma di eticità non immediatamente statale, ma *già politica*. Solo così, come dice Gramsci, la coercizione può essere mediata dal consenso, giacché la realtà del consenso è garantita dai relativi margini di autonomia che lo Stato lascia alla vita comunitaria del particolare. Il rispetto statale della costituzione nel particolare è la *conditio sine qua non* della forza e della legittimità del potere di Stato.³⁷⁶ Ragiona Hegel:

governativo non è esercitato solo dai funzionari di Stato; piuttosto, le stesse esigenze manifestate già a partire dallo scritto sulle magistrature cittadine riguardo alla necessaria autonomia da riconoscere alle amministrazioni comunali, tornano qui finalmente ordinate in un sistema e mostrate nella loro connessione con una trattazione dell'alta amministrazione di Stato» (E. Cafagna, *La libertà nel mondo...*, cit., p. 322).

³⁷⁵ Secondo Hegel, l'esercizio del sapere amministrativo non si addensa nel vertice centralizzato dello Stato politico, bensì circola in tutto il corpo sociale mediante un sistema articolato di sorveglianza tra alto e basso, centro e periferia, funzionari governativi e amministratori delle comunità locali. «Gli interessi comuni particolari che rientrano nella società civile, e che si trovano al di fuori dell'universale essente in sé e per sé dello Stato stesso, hanno la loro amministrazione nelle corporazioni delle comunità e dei restanti mestieri e ceti sociali, e mediante le relative maestranze, i relativi preposti, amministratori. Gli affari curati da questi impiegati sono, da un lato, la proprietà privata e l'interesse di queste sfere particolari, e in tal senso la loro autorità si basa sulla fiducia dei compagni del loro stesso ceto e delle loro cittadinanze; dall'altro lato, queste cerchie devono essere subordinate agli interessi superiori dello Stato. Ora, nella misura in cui si dà tutto ciò, per il conferimento di questi uffici risulterà quindi in via generale una mescolanza tra elezione comune di questi interessati e ratifica e determinazione superiore» (*FD*, § 289).

³⁷⁶ A tal proposito, scrive Cesaroni, «la *Verfassung*, in Hegel, si identifica con l'ordinamento concreto di uno Stato, cioè con l'insieme delle sue istituzioni e dei determinati modi di agire che in esse si sviluppano.

Queste particolarità si sono frantumate negli ultimi tempi, ma l'altro aspetto è altrettanto importante, ossia che gli interessi particolari delle comunità sono indipendenti, autonomi e legittimi, ed è questo che costituisce la vera forza degli Stati. Qui il governo incontra interessi giustificati che devono essere rispettati da esso, e nella misura in cui l'amministrazione può non solo essere favorevole a tali interessi, ma deve anche sorvegliarli, si ottiene che l'individuo trova qui la protezione, la salvaguardia per l'esercizio dei suoi diritti, li trova rispettati dall'alto, e così il suo interesse particolare è legato alla conservazione dell'insieme. Gli individui possono ora raggiungere i loro fini, goderne nella conservazione dell'insieme. La garanzia contro il potere ufficiale sta nella supervisione dell'alto. Altrettanto essenziale di questa supervisione è l'altra faccia della garanzia di indipendenza in cui si trovano i comuni, le corporazioni, ecc. Questo è uno dei punti più reali di una costituzione, i possedimenti imperiali, le camere, i parlamenti non lo fanno. La costituzione di un impero può essere messa astrattamente in una pagina, ma così consiste solo di principi astratti, deve essere concreta, le diverse sfere devono esistere nei loro diversi lati, diritti. Da tempo si è sempre organizzato dall'alto, e questa organizzazione è stato lo sforzo principale, ci si è preoccupati di organizzare le camere, i ceti, ecc. ma la parte inferiore, la massa del tutto, è facilmente lasciata più o meno disorganizzata, eppure è importantissimo che diventi organica, perché solo così è potenza, forza nobile; diversamente è solo un ammasso, una moltitudine di atomi frammentati, una moltitudine che non ha forza razionale, una potenza cieca. Il potere razionale è presente solo nello stato organico delle sfere particolari. Questa particolarità è

La costituzione è dunque 'materiale' non solo perché non è una carta costituzionale, cioè un sistema di norme fondamentali, ma anche perché non è riducibile all'ordinamento politico dello Stato, bensì comprende tutte le istituzioni di cui si compone il sociale nella sua intrinseca pluralità» (P. Cesaroni, *Tra materiale e formale. La questione della costituzione in Hegel*, «Filosofia politica», 2023/1, p. 27). Per un'analisi dettagliata di queste questioni, specie in riferimento al tema della *Verfassung im Besonderen*, rimandiamo a uno studio precedente di P. Cesaroni, *Governo e costituzione. Le lezioni di "Filosofia del diritto"*, FrancoAngeli, Milano, 2006. Sulla scorta degli studi di Duso sui concetti politici moderni, e mediante un'analisi minuziosa delle *Vorlesungen* sulla filosofia del diritto (di cui si offre altresì una ricognizione approfondita delle fonti), Cesaroni sostiene (ed è una proposta che condividiamo) che l'agire politico, nella *Rechtsphilosophie*, non è il risultato di una decisione sovrana autorizzata dal popolo secondo la logica moderna della rappresentanza, bensì si costruisce per effetto della concertazione virtuosa tra le istituzioni politiche dello Stato e i corpi collegiali della società civile, i quali si esprimono nei luoghi assembleari. Tuttavia, ciò che ci interessa rilevare in questa sede è un *altro* problema, vale a dire i benefici, in termini di consenso, che lo Stato trae da una tale costituzione del particolare. La nostra tesi è che lo Stato necessita delle capacità auto-organizzative e pluralistiche della società civile per consolidare l'adesione degli individui all'agire de l'universale, in cui, come abbiamo visto, rientra il momento della guerra.

uno degli aspetti più importanti e in Francia se ne sente sempre più il bisogno, ma ivi non si può uscire dalla burocrazia del governo ministeriale. Così, l'ampliamento della Costituzione è ancora sospeso nell'aria, non ha un solido fondamento in radici organiche, legittime e autonome.³⁷⁷

Tuttavia, nella trattazione hegeliana del potere governativo si coglie altresì il ruolo dello Stato nel governo delle corporazioni e, in generale, delle sfere particolari. «Queste cerchie, dice infatti Hegel, devono essere subordinate agli interessi superiori dello Stato». La ratifica dall'alto delle maestranze delle sfere particolari è il segno del controllo statale dell'intero plesso della società. Il retto funzionamento delle corporazioni deve essere assicurato da «delegati del potere governativo», «i funzionari statali esecutivi», i quali devono evitare che le corporazioni e le comunità si chiudano nei loro interessi particolari e perdano di vista l'interesse dell'universale. Quest'ultimo interesse va inteso in due modi: come interesse dell'intero e come interesse proprio dell'universale (introdotto nel § precedente), ossia dello Stato. Nel primo caso, l'interesse dell'intero richiede una concertazione tra tutti gli interessi delle sfere particolari: nessun interesse corporativo deve prevalere sull'altro, pena lo smembramento del corpo socio-statale. Nel secondo caso, a nostro avviso, l'interesse particolare dello Stato è quello che si esprime nella guerra. Le sfere particolari non possono vedere nello Stato *soltanto* l'istanza che «conserva e mantiene la prosperità», perché lo Stato è caratterizzato da *un'eccedenza politica* rispetto al particolare. Esso può pretendere il sacrificio fisico del particolare per la difesa della sovranità statale.

³⁷⁷ RP 1824-1825, § 287. «Rispetto alla realtà prussiana il senso complessivo del potere governativo hegeliano può leggersi, piuttosto che come una copia di essa, come il suo ribaltamento: non sono solo i funzionari a mediare tra società civile e Stato, ma essi stessi sono parte di un'unità tra governo della società civile e Stato cui concorrono, assieme a loro, *Bürger* e amministratori locali. La soluzione del conflitto tra società civile e Stato non è affidata ai soli funzionari dell'alta amministrazione di Stato, come di fatto avveniva in Prussia, ma ad una costituzione in cui l'autoamministrazione delle comunità locali, temperando il centralismo dell'intervento statale, sia al tempo stesso la base del patriottismo, ossia unisca oggettivamente gli interessi della società civile a quelli dell'unità politica» (E. Cafagna, *La libertà nel mondo*, cit., p. 329). Cfr., a tal proposito, O. Pöggeler, *Hegels Begegnung mit Preussen*, in H. C. Lucas, O. Pöggeler, *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 311-351; G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preussischen Verfassungskampf*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 476-501.

Ebbene, questa pretesa dell'universale, che giustifica il sacrificio bellico, deve *essere costantemente riprodotta* mediante le istanze ideologico-statuali del potere governativo. Il potere governativo dà alle corporazioni e alle comunità l'impronta statale, abbassandole, mediante il controllo, a suoi momenti strumentali e legittimativi. Così, la necessità hegeliana di istituire la sovranità dello Stato "dal basso" non dipende soltanto da un'intenzione pluralistica,³⁷⁸ ma è il *medium* governamentale con cui lo Stato si assicura la fedeltà patriottica del particolare, la certezza della *sua* fine.

2. Ma per quali altre vie lo Stato può determinare, in guisa non coercitiva, la volontà degli individui? In che modo gli individui possono partecipare agli affari dello Stato, interessarsi *toto corde* a esso? Hegel intercetta questi problemi all'interno dei §§ consacrati al potere legislativo, al sistema bicamerale e alla pubblicità dei dibattiti assembleari.

Il § 302 pone il problema della mediazione tra il governo in generale, il potere del monarca e il popolo «disseminato in individui e in sfere particolari». Il soggetto di questa mediazione è il *sistema cetuale*.³⁷⁹ I ceti mediano tra gli interessi delle cerchie particolari di cui essi fanno parte (le corporazioni) e il potere governativo e monarchico. Quella dei ceti è una mediazione necessaria affinché il potere sovrano non appaia come un «potere isolato» (come una forza di dominio positiva ed esteriore rispetto alla vita degli individui

³⁷⁸ Questa concezione pluralistica del rapporto tra società civile, corporazioni e Stato ritorna in alcune recenti teorie neo-corporativiste dell'organizzazione sociale, per es. quella sviluppata da H. Willke in *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

³⁷⁹ Sulla struttura logica della rappresentanza in Hegel, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 18, 1989, pp. 43-75; sulle differenze tra il concetto hegeliano di rappresentanza e il regime rappresentativo sorto in ambito francese, cfr. G. Planty-Bonjour, *Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle selon Hegel*, in H.C. Lucas – O. Pöggeler (hrsg. von), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Fromman-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, pp. 13-35.

dello stato), e affinché le corporazioni e gli individui non si trasformino in *Haufen*, in turba ingovernabile, «mero potere massificato contro lo Stato organico».³⁸⁰

³⁸⁰ *FD*, § 302. Hegel riconosce la necessità storica e il carattere progressivo della «costituzione rappresentativa», dell'«influenza del popolo sulla legislazione». Dirà a proposito della costituzione concessa dal Re Federico allo stato del Württemberg: «non ci può essere sicuramente sulla terra uno spettacolo laico più grandioso di quello nel quale un monarca aggiungere al potere statale, che dall'inizio è tutto nelle sue mani, una base più larga, anzi, la base, e ciò accogliendo il suo popolo in esso» (*AW*, p. 34; p. 141). Tuttavia, come sappiamo dalla lettura dei *Lineamenti*, per Hegel gli individui non devono partecipare alla vita politica dello Stato secondo il modello atomistico liberal-democratico, ossia *uti singuli*, «dissolti in una moltitudine [...] senza legami né relazioni con l'ordine civile e l'organizzazione dell'intero statale», bensì a partire dalle comunità autonome in cui si organizza la civile (le corporazioni, compagnie di mestiere, i ceti). «Ma lo Stato, per di più, è essenzialmente un'organizzazione di membri tali che, per sé, sono cerchie, e in esso nessun momento deve mostrarsi come una moltitudine disorganica». «Un momento della società civile è quello secondo cui i singoli si elevano dall'universalità esteriore fino all'universalità sostanziale, cioè fino all'universalità in quanto genere particolare: i ceti sociali. Qui essi accedono a quella partecipazione non nella forma inorganica di singoli in quanto tali (come nella modalità democratica dell'elezione), bensì come momenti organici, per l'appunto come ceti» (*FD*, § 303 Anm). Per questa ragione, il parere di Ilting secondo cui «the hegelian republicanism is thus clearly [sic!] articulated into a conception of the modern free and democratic legal state» (K.-H. Ilting, *Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique*, in *The State and Civil Society*, ed. by Z. A. Pelczynski, cit., p. 96), è privo di riscontri testuali. E questo in specie nella *Nachschrift* di Homeyer della *Vorlesungen* 1818/1819, che Ilting adotta per la sua argomentazione. Il testo in questione, infatti, non presenta alcuna apertura ai principi democratici. «Gli individui non hanno alcun diritto nei confronti dello Stato, hanno tutti i loro diritti solo attraverso di esso. [...] La democrazia detiene ancora tutti i poteri al suo interno, quindi non è un'immagine dell'idea reale. Si applica solo a un piccolo popolo e si basa quindi su consuetudini in cui gli interessi del generale e del particolare non sono ancora divergenti. Se ciò accade, sorgono la corruzione dei costumi e le passioni private, e la democrazia perisce a causa dell'immoralità. [...] Il principio della mancanza di eticità in democrazia diventa, nella monarchia costituzionale, il principio stesso della eticità» (*RP 1818-1819*, § 122). Come si legge nel § 141 del corso heidelberghese di filosofia del diritto secondo il ms. Wannemann, l'elemento democratico (che, a ben vedere, è altra cosa da uno Stato democratico) appare piuttosto all'interno dell'auto-amministrazione delle cerchie particolari cittadine. Anzi, il fatto che la democrazia sia l'attributo di *un solo* elemento della *Verfassung* rende tale elemento gestibile e controllabile dai governi. «Il fatto che le cerchie particolari devono essere governate da loro stesse costituisce il principio democratico all'interno della monarchia costituzionale. [...] Nella nostra epoca, i governi hanno sollevato il cittadino da tutte queste preoccupazioni per qualcosa di comune. Ma questo è il principio democratico per cui l'individuo co-governa in comunità, corporazioni, corporazioni, che hanno in sé stesse la forma dell'universale.

Così, la mediazione cetuale risponde a una doppia esigenza per Hegel. Anzitutto, prima il sistema corporativo, e poi quello cetuale, devono collocare l'universale presso gli individui. Queste due sfere, come sappiamo, devono supplire al *deficit* di universalità nell'agire dell'individuo moderno. Esse sono una garanzia dell'universale all'interno di una forma dell'agire comune il cui soggetto è l'individuo coi suoi bisogni. In secondo luogo, queste sfere sono una *struttura di evitamento* della disorganizzazione dello Stato. Come abbiamo detto, Hegel è ben consapevole del fatto che i problemi della società capitalistica mantengono lo Stato moderno in una situazione di rischio permanente. L'esistenza di cerchie in cui albergano i singoli individui non solo è coerente col carattere razionale dello stato (poiché queste cerchie costruiscono la compenetrazione tra universale e particolare), ma risponde a un bisogno governamentale ben preciso, in fondo simile a quello incarnato dalla polizia in Fichte: il bisogno di controllare, di limitare l'attività degli individui. Gli individui isolati dalle cerchie, dalle corporazioni e dal sistema dei ceti, infatti, possono dar vita a una *potenza multitudinaria* in grado di mettere in pericolo la tenuta dello Stato. Dietro le istituzioni socio-politiche dello Stato si cela "la paura delle masse".

Anche in questo caso, dunque, la razionalità della differenziazione interna dello stato coincide con una razionalità governamentale. Le sfere di mediazione tra individuo e universale producono la fiducia dell'individuo nello Stato, perché l'individuo comprende che, attraverso lo Stato e le sfere etiche cui appartiene, può soddisfare le proprie aspirazioni. E un individuo soddisfatto della sua posizione nello stato non avrà motivo di *opporsi* al governo: il bisogno *dell'universale* sarà presente in lui. Hegel, in altre parole, coglie che il bisogno dell'universale può allocarsi nell'individuo anche (e soprattutto) se tale bisogno diviene il mezzo per l'appagamento dei bisogni delle cerchie particolari: la razionalità dell'auto-differenziazione dello stato deve traslare costantemente il governo dello Stato nell'auto-governo degli individui. Solo così i ceti evitano di opporsi al governo. «Se l'opposizione, nella misura in cui giunge a manifestarsi, non concernesse meramente la superficie, ma divenisse un'opposizione

Nell'insieme della democrazia perfetta ogni individuo partecipa a tutti i diritti del governo e dell'amministrazione, ma, come è già stato dimostrato, la costituzione democratica non può essere mantenuta in uno Stato più grande e più istruito» (*RP 1817-1818*, § 141). Sulla democrazia in Hegel, cfr. il classico studio di R. Albrecht, *Hegel und die Demokratie*, Bouvier, Bonn, 1978.

sostanziale, allora lo Stato andrebbe incontro al suo declino».³⁸¹ Ciò non significa che l'opposizione sia in sé una parvenza; Hegel pensa che nello Stato moderno le opposizioni della società civile sono reali e potenzialmente dannose per lo Stato: proprio per questo occorre un dispositivo di mediazione per *abbassare* queste opposizioni a parvenza, per rimuoverle dalla sostanza profonda del rapporto etico. La funzione governamentale dei ceti, che mediano tra individui e governo, è di riportare le opposizioni alla *superficie* del rapporto degli individui con lo stato, di includerle in un *orizzonte di visibilità*, dunque di controllo.³⁸²

Nel corso del 1824-1825, Hegel movimenta questa ipotesi della *Entgegensetzung* tra monarchia e l'elemento cetuo-politico dell'«universalità empirica». Hegel distingue tra il mero dissenso tra i vari ceti, il quale presuppone un «accordo tra i principi dello Stato» (e può determinare, al massimo, «un cambiamento del ministero»), e la netta opposizione tra le singole parti della costituzione collocate su terreni e posizioni irriducibili l'una all'altra. Se il primo tipo di opposizione è tipico dell'Inghilterra, il secondo corrisponde alla situazione politica della Francia pre-rivoluzionaria. «In Francia, invece, l'opposizione è costituita nel complesso dagli stessi ceti, e se le opinioni sui principi dello Stato divergono, lo Stato è in pericolo; se l'opposizione è costituita da repubblicani, non è sullo stesso terreno del governo; se l'opposizione ha il sopravvento, rovescia la Costituzione». Così, per evitare questa scissione insuperabile, i ceti e il potere governativo/monarchico devono porsi sullo stesso piano principiale, pena lo smembramento completo della *Verfassung*: la rivoluzione.³⁸³ «Se i ceti non hanno la

³⁸¹ *FD*, § 304.

³⁸² Sulla scarsa capacità deliberativa dell'assemblea legislativa in Hegel, Peperzak nota che «Hegel's chamber of representatives in fact looks more like a seminar than an assembly for resolving conflicts through compromises. Fear of internal hostilities makes him emphasize the necessity of mutual disclosure and agreement under the guidance of experienced politicians who have the keenest insights and the most comprehensive perspective» (A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2001, p. 550). Tuttavia, va anche detto che Hegel, riferendosi all'Inghilterra, prevede «il diritto di formulare proteste», ma solo per i «corpi costituiti» (i ceti, i consigli comunali, le giurie popolari), non per i singoli (*RP 1824-1825*, § 310).

³⁸³ Questa è la posizione di Hegel nello scritto sul *Reformbill*: «Se il progetto di legge dovesse consentire l'ingresso in parlamento ai principii opposti al presente sistema, e in modo tale che essi possano comparirvi con un peso maggiore di quello che i riformatori radicali poterono ottenervi finora, allora il conflitto

mentalità del governo, allora il veto del potere reale diventa un veto vuoto senza forza, o se deve avere forza, ce l'ha solo con la forza, oppure i ceti devono usare la forza e rovesciare il potere reale. In ogni caso, entrambi devono stare sullo stesso piano. Il sentimento generale in Inghilterra è sempre a favore del ministero; se uno non riesce a reggere il confronto, un altro prende il suo posto e viene sostenuto a favore di quello. Così [...] i ceti devono avere il senso dello Stato».³⁸⁴ Le ragioni delle istituzioni rappresentative devono sempre subordinarsi alla razionalità dell'universale: l'unità dello Stato moderno è una priorità che non può essere compromessa dall'azione oppositiva dei parlamenti. Le riforme in senso rappresentativo degli Stati devono avvenire gradualmente, sotto il controllo sapiente dei governi, perché il rapporto di mediazione tra monarca, governo e parlamento non va smarrito. «In Germania, sono diventate da tempo fermi i principi della convinzione interiore e della pubblica opinione, sono stati il motore della effettiva, pacifica, graduale e legale trasformazione del precedente sistema giuridico».³⁸⁵

Ad ogni modo, il punto essenziale del § 304 è che le cerchie comunitarie, per es. quelle cetuali, realizzano la *destinazione etica* degli individui. L'universalità è presso l'individuo solo se l'individuo è assorbito dalla mediazione operata dalle varie sfere corporative e cetuali. «Lo Stato concreto è il Tutto articolato nelle sue cerchie particolari. Il membro dello Stato è membro di una di queste cerchie o ceti: solo in questa sua destinazione oggettiva esso può essere preso in considerazione nello Stato. [...] L'individuo, pertanto, raggiunge la propria destinazione reale e vivente per l'universale innanzitutto nella sua sfera corporativa comunitaria»,³⁸⁶ e in secondo luogo, nella partecipazione alle assemblee (le Camere) e alle attività universali dello Stato.

minaccerebbe di diventare tanto più pericoloso in quanto, tra gli interessi dei privilegi positivi e le rivendicazioni della libertà reale non c'è una potenza mediatrice, di rango più elevato, che sia in condizione di frenarli e di comporli. [...] La potenza cui appellarsi sarebbe allora il popolo, ed una opposizione sostenuta da una base finora esterna a quella che costituisce il parlamento, e che non si sentisse in grado di affrontare il partito parlamentare rivale, potrebbe essere indotta a cercare la sua forza nel popolo, e a provocare così, invece di una riforma, una rivoluzione» (*RB*, p. 404; p. 315).

³⁸⁴ *RP 1824-1825*, § 302.

³⁸⁵ *LFdS*, p. 526; p. 309.

³⁸⁶ *FD*, § 308 Anm.

Ma, in ultima analisi, occorre domandare: chi può *partecipare* a queste camere, specie alla seconda camera (che accoglie i rappresentanti dell'*elemento mobile* della società civile)? Seppur la deputazione non dipenda direttamente ed esclusivamente dal *Vermögen* economico, a prendere parte alla Camera bassa possono essere solo quei cittadini dotati di «predisposizione, attitudine e cognizione delle organizzazioni e degli interessi della società civile e dello Stato, acquisite, mediante la reale conduzione degli affari, in uffici delle varie autorità o dello Stato».³⁸⁷ Questi individui, cioè, devono aver

³⁸⁷ Ivi, p. 523. Secondo Losurdo, gli *Stände* hegeliani non coincidono con gli Stati medievali, perché l'azione degli *Stände* è un momento del funzionamento dell'intera sovranità dello Stato. All'interno delle Camere, gli *Stände* non rappresentano gli interessi particolari di una comunità locale o delle compagnie di mestiere. «I deputati non fanno valere l'interesse particolare di una comunità o di una corporazione contro l'interesse generale, bensì fanno valere essenzialmente quest'ultimo. I deputati, quindi, non si trovano nel rapporto di essere mandati cui sia stato commissionato qualcosa o siano state affidate istruzioni, e ciò avviene in quanto il loro convegno ha la determinazione di essere un'assemblea vivente, che si informa e convince reciprocamente e che delibera in comune» (*FD*, § 309). Inoltre, seppur Hegel nutra molta sfiducia verso il suffragio universale (cfr. *FD* § 311, Anm.), egli include nella camera bassa i rappresentanti delle branche produttive della società civile. Tuttavia, non possiamo concordare con Losurdo quando asserisce che la Camera Bassa si apre anche alle «classi meno abbienti», poiché il concetto di 'classe meno abbiente' non solo non è direttamente tematizzato da Hegel, ma risulta incongruente con l'assetto teorico globale dello Stato hegeliano. Chi sarebbero i membri della classe meno abbiente? Chi non riesce ad accumulare ricchezza come i grandi capitalisti? Eppure, le corporazioni esistono per evitare la formazione di monopoli e per porre un freno al processo di concentrazione delle ricchezze nella società industriale, vale a dire la causa primaria dell'esistenza della povertà e della plebe. «Dato che, in rapporto alla società civile, al posto della famiglia, subentra la corporazione, su questa ricade il compito di provvedere agli individui, là dove e nella misura in cui non bastano le forze della famiglia. Alla corporazione spetta in primo luogo di provvedere alla formazione dei figli dei suoi membri; ugualmente essa deve mostrarsi solidale con coloro che sono caduti in miseria per circostanze accidentali» (*RP 1819-1820*, p. 201). Non esistono, in altre parole, corporazioni più o meno abbienti delle altre per Hegel: il modo in cui Hegel costruisce il suo concetto di corporazione non consente una differenziazione quantitativa di tal fatta. Le corporazioni sono esteriormente equivalenti; ognuna è dotata del suo onore corporativo peculiare e della capacità di esprimere i suoi interessi all'interno degli organi delle camere mediante i suoi rappresentanti. Le classi meno abbienti sono piuttosto i lavoratori a giornata, i disoccupati e gli inabili al lavoro, vale a dire tre categorie sociali di individui che *non possono essere rappresentati* all'interno della seconda camera. «Va da sé che dalla seconda camera sono esclusi lavoratori alla giornata, domestici ecc., in quanto essi non sono membri di compagnie di mestiere» (*RP 1817-1818*, § 153). Quando Hegel sostiene, nel corso del 1817-1818, che la

già dimostrato oggettivamente le loro abilità pratiche e teoriche nella cura degli affari universali dello Stato. Ma, per tale ragione, un individuo che versa in uno stato di indigenza economica (che lo esclude da una formazione di alto livello e dai compiti dirigenziali, dunque dall'onore e dal prestigio guadagnati durante l'esercizio di cariche pubbliche) non può *de facto* aspirare a un ruolo di questo tipo. Lo Stato hegeliano si definisce, pertanto, come Stato fondato sul "sapere", esprimendo, con ciò, un altro tratto tipologico dello Stato capitalistico, vale a dire la *divisione del lavoro*.

Questo aspetto fondamentale viene trattato anche nel § 283 sul rapporto tra sovranità e governo nel monarca. Qui Hegel sostiene che le decisioni del sovrano risultano dalle abilità scientifiche e amministrative dei «supremi uffici e individui consultivi e deliberativi», i quali forniscono al monarca gli elementi per decidere «sul contenuto degli affari di Stato». Questi individui, come si legge nel § 284, hanno la *responsabilità* effettiva delle decisioni di governo. Ora, da questa scissione tra la persona del monarca, e le persone che forniscono le notizie utili all'esercizio della funzione deliberativa del sovrano, si coglie la centralità della scienza e del sapere nello Stato moderno. Chi governa, chi delibera, chi decide sia oggettivamente sia formalmente, deve conoscere, con la ragione, «le circostanze e le leggi che vi si riferiscono»; chi svolge l'attività governativa per conto del monarca deve produrre il sapere necessario alla decisione da prendere «a partire dai bisogni dati». Il sovrano, per formulare la *Entscheidung*, deve dotarsi di un complesso apparato di funzionari universali esperti nei

seconda camera non esclude «dai diritti elettorali nessun vero cittadino, qualunque sia il suo patrimonio», egli non si riferisce a tutti gli individui di uno Stato, ma ai cittadini impegnati in un dato ramo lavoristico, dotati di onore cetuale e comunque appartenenti a una cerchia sociale (per es. una corporazione): i *Bürger*. Ricordiamo che col concetto di *Bürger* Hegel intende superare la distinzione roussoviana tra *citoyen* e *bourgeois*, in quanto l'individuo, nell'adempiere un dovere universale (si direbbe: l'individuo come *citoyen*), «deve trovare in qualche modo anche il suo proprio interesse, il proprio appagamento o tornaconto. [...] In quanto cittadino, l'individuo trova invece nell'adempimento dei doveri la protezione della sua persona e della sua proprietà, la presa in considerazione del proprio benessere particolare e l'appagamento della propria essenza sostanziale» (FD, § 261 Anm), la sua libertà particolare. Sul concetto hegeliano di *Bürger*, cfr. R. Pozzo, 'Bourgeois' oder 'Citoyen'. Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, in K. Apel - R. Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1990, pp. 580-600.

vari campi amministrativi e governamentali dello stato.³⁸⁸ Eppure, la presenza di questo apparato non riduce la necessità della decisione del monarca, la quale sutura e individualizza l'intera politicità della *Verfassung*, contrassegnandone formalmente il carattere finito, naturale. Anzi, proprio perché «è l'ultima soggettività decidente» (attraverso un atto puramente formale), il monarca è *sollevato* da ogni responsabilità. Lo Stato, pertanto, si presenta come una soggettività unitaria, come un organismo compatto (esposto alla accidentalità delle entità finite, transeunti), grazie alla presenza del monarca al vertice dell'attività politica interna.³⁸⁹

Uno dei riferimenti teorici della nostra lettura di Hegel, vale a dire Nicos Poulantzas, ha riflettuto a fondo su questi rapporti tra scienza e stato. In *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, il cui obiettivo è «mettere in relazione lo stato con il campo dei rapporti di produzione», Poulantzas scrive che «lo stato incarna nell'insieme dei suoi apparati, non solo, cioè, nei suoi apparati ideologici, ma anche nei suoi apparati repressivi o economici, il lavoro intellettuale in quanto lavoro separato dal lavoro manuale»³⁹⁰. Ne viene che il sapere, nello stato capitalistico, è inevitabilmente potere, è capacità organizzativa della produzione, è controllo sulla funzione *sociale* dello sviluppo tecnico-scientifico.³⁹¹ «Ed è

³⁸⁸ Per una storia della burocrazia in Prussia, cfr. G. Rosenberg, *La nascita della burocrazia. L'esperienza prussiana 1660-1815*, Editori Riuniti, Roma.

³⁸⁹ Sul principe hegeliano, cfr. gli studi canonici di B. Burgeois, *Le prince hégélien*, in *Hegel et la philosophie du droit*, ed. de G. Planty-Bonjour, PUF, Paris, 1979, pp. 85-130; C. Cesa, *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in D. Henrich, R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 185-205. Sul carattere formale, ma necessario, della decisione del monarca, M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, cit., pp. 175-208.

³⁹⁰ *PSC*, p. 69.

³⁹¹ *Ibidem*. «L'introduzione del Sapere come strumento dell'organizzazione della società civile permette la costituzione dello Stato moderno come mediatore della riproduzione allargata del rapporto di produzione capitalistico. [...] Questa articolata struttura di consapevolezza e consenso costituisce il funzionamento del sistema dell'ideologia, come corpo conoscitivo separato rispetto ad ogni altro possibile della formazione economico-sociale capitalistica e quello che permette in generale la unificazione di tutte le forme di coscienza relative al processo logico-storico. [...] Siamo quindi al cospetto, con Hegel, di uno dei momenti massimi di comprensione dell'intreccio tra funzione del Sapere e sistema del dominio» (F. Papa, *Logica e Stato in Hegel*, De Donato, Bari, 1973, pp. 139-140). Per una lettura simile del rapporto tra logica e politica in Hegel, o meglio, dell'omologia tra sfera epistemologica della logica (in cui il concetto supera e sussume

la monopolizzazione permanente del sapere da parte dello Stato detentore del discorso, da parte dei suoi apparati e dei suoi agenti, che determina altresì le funzioni di organizzazione e di direzione dello Stato, funzioni centralizzate in quanto specificamente separate dalle masse: figura del lavoro intellettuale (sapere-potere) materializzato in apparati, di fronte al lavoro manuale polarizzato tendenzialmente nelle masse popolari separate ed escluse da quelle funzioni organizzative». ³⁹² Lo stato capitalistico attua una centralizzazione degli apparati burocratici (e, in generale, del sapere amministrativo) analoga alla progressiva concentrazione dei mezzi di lavoro nella sfera produttiva. «Lo stato rappresenta e riproduce nel proprio corpo la divisione sociale del lavoro: è una riproduzione dei rapporti tra potere e sapere così come essi si riproducono all'interno stesso del lavoro intellettuale». ³⁹³

le posizioni logico-scientifiche particolari) e sfera del *dominio del sapere* entro lo Stato hegeliano, cfr. B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari, 1970, pp. 183-202.

³⁹² PSC, p. 70.

³⁹³ Per quanto concerne l'attuale crisi della burocrazia dello Stato amministrativo moderno come «mix di egemonia e mediazione scientifica», e lo sviluppo concomitante di un sapere burocratico e cibernetico “dal basso” (generato dalle nuove forme di taylorismo digitale, cfr. U. Huws, *The Making of a Cybertariat*, Monthly Review Press, New York, 2003), cfr. M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, Salzani, Milano, 2018, pp. 170-181. Sulla figura del *Beamte* in Hegel, A. Rigobello, *Pubblico servizio e pubblico funzionario nella Filosofia del diritto di Hegel*, «Cultura e scuola», 1978, 97-101; G. Pavanini, *Hegel e il Beamtenstand nella Prussia tra riforma e restaurazione*, in *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra “politico” e “sociale”*, a cura di G. Duso, CLEUP, Padova, pp. 257-296. Secondo Pavanini, la politicità dello Stato hegeliano (l'esercizio, cioè, della funzione del dominio del tutto sulle parti) è affidata né alla mera concertazione di *Stände* autonomi e chiusi nei loro privilegi, né allo schema rappresentativo di stampo “francese” (che reca alla sovranità popolare), ma alla razionalizzazione del sapere amministrativo e di governo, il quale si concreta nella *Bildung* e nel ceto burocratico. Anche sotto questo rispetto, pertanto, Hegel darebbe prova della sua capacità di superare le opposte e rigide posizioni all'interno del dibattito costituzionale post-Restaurazione. «Ci troviamo, con Hegel, in un'ottica del tutto nuova, tesa al superamento del ceto feudale legato al privilegio: né sulla strada del *Landrecht*, che ha cercato di relegarlo ad una funzione economica, né su quella di un suo recupero a livello regionale, quale intendevano i restauratori. [...] Proprio l'autocoscienza politica di essere parte dell'intero esclude gli *Stände* in quanto tali dal dominio dello Stato. Questo sarà riservato a colore il cui ceto avrà l'estensione stessa dello Stato: lo *Stand* dell'universalità, in cui l'estensione della sua formazione determina l'estensione del suo dominio, cosicché la scienza dell'universale viene a coincidere con il dominio dell'intero dello Stato» (Ivi, p. 276). Sulla mutata funzione politica del ceto burocratico tedesco all'epoca di Marx (che dovrebbe

3. Passiamo adesso a un'altra istanza ideologico-formativa dello Stato, vale a dire la pubblicità dei dibattiti. Nel § 308, Hegel concettualizza l'opinione pubblica come rimedio non-politico all'assenza di una partecipazione democratica agli affari dello Stato. «Nella rappresentazione per cui Tutti dovrebbero prendere parte agli affari dello Stato, è implicito un altro presupposto insulso, quanto tuttavia frequentemente udito, e cioè quello secondo il quale Tutti si intenderebbero di questi affari. È nell'opinione pubblica, invece, che per ciascuno è aperta la via per esprimere e far valere anche le proprie opinioni soggettive sull'universale».³⁹⁴ Poiché non tutti gli individui hanno le risorse culturali e materiali per prendere parte alla conduzione dello Stato, l'opinione pubblica è l'ambito in cui gli individui esprimono le loro posizioni arbitrarie sul loro Stato. In altre parole, ciò che non può avvenire nella sfera politico-decisionale, viene relegato alla sfera della pubblicità dossastica. Questo parere hegeliano, a ben vedere, è inficiato da una *petitio principii*: Hegel muove dall'idea che in uno Stato democratico, non monarchico, la partecipazione *di tutti* all'attività dello Stato avvenga in modo affatto immediato, senza un percorso di *Bildung* culturale e politica. Ma la necessità della *Bildung* in ordine all'attività politica (ossia di una *Bildung* di Stato) è, secondo lo stesso Hegel, il problema di *tutti* gli Stati. La concettualizzazione hegeliana dell'opinione pubblica, pertanto, si rivolge, in realtà, all'attività ideologica con cui *ogni* Stato influenza il libero opinare pubblico dell'individuo. I dibattiti assembleari, per es., non servono solo a «deliberare e decidere sugli affari generali» (§ 314): essi *sono un modello di vita universale* con cui educare il popolo alla cognizione dello Stato. «Il momento della comprensione universale ottiene innanzitutto la sua espansione attraverso la pubblicità dei dibattiti assembleari».³⁹⁵ L'opinione pubblica, senza l'esposizione ai dibattiti assembleari, alla deliberazione sugli affari pubblici, non potrebbe avere una propria visione organica e razionale: essa

spiegare la critica di Marx alla burocrazia come «corporazione dello Stato», e dunque come corpo parassitario, retaggio di un tempo antico [K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 58]], cfr. R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, a cura di M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 425-443.

³⁹⁴ *FD*, § 308.

³⁹⁵ *Ivi*, § 314.

rimarrebbe invischiata nella produzione infinita di opinioni arbitrarie e infondate. Così, l'opinione pubblica non è lo spazio della critica e della discussione, il primo livello del processo deliberativo e dell'attività politica, ma *il laboratorio ideologico dello Stato*, la sfera in cui lo Stato forma le coscienze e le educa all'universale.³⁹⁶ L'opinione pubblica è uno spazio di soggettivazione. «Il dischiudersi di questa occasione di cognizioni ha un lato più universale: in tal modo, infatti, l'opinione pubblica giunge per la prima volta ad avere una visione, accompagnata da pensieri autentici, della situazione politica e del Concetto dello Stato e degli affari statuali; con ciò, essa giunge *per la prima volta* a una capacità di giudicare più razionalmente in proposito, e inoltre impara anche a conoscere e apprezzare le occupazioni, i talenti, le virtù e le attitudini delle magistrature statuali e dei funzionari. Così come questi talenti, in tale pubblicità, acquistano una potente occasione di sviluppo e uno scenario d'alto onore, analogamente questa pubblicità è a sua

³⁹⁶ Axel Honneth propone di integrare la teoria hegeliana della morale con l'idea smithiana del «giudice interiore», la quale «spiega meglio di Hegel in che modo i soggetti, riconoscendo reciprocamente la propria autorità normativa, possano tradurre le norme approvate e stabilite in comune in abiti di comportamento quotidiani. Ciò risulta possibile, secondo Smith, per effetto del graduale spostamento della prospettiva della “seconda persona” nel proprio Io, dove la “seconda persona”, interiorizzata come voce della coscienza, verifica se il comportamento individuale è compatibile con le aspettative sociali di una comunità sempre più estesa. [...] Così, la lacuna che viene a crearsi nella filosofia pratica hegeliana – morale astratta da una parte, coscienza morale dall'altra, senza un “ponte” che le colleghi –, Hegel tenta di colmarla postulando un processo di metamorfosi che trasforma le *routine* comportamentali imposte dall'esterno per via educativa in automatismi relativamente stabili. Se avesse integrato o ampliato la sua fondamentale teoria del riconoscimento col modello di socializzazione teorizzato da Smith, Hegel non avrebbe dovuto ricorrere a questa soluzione frammentaria» (A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, a cura di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 149-150). È una proposta che condividiamo, a patto però di vedere nel “secondo Io” progressivamente introiettato l'*ethos*. L'eticità è il punto di ancoraggio di un sistema condiviso di norme ai moventi di un individuo. Tuttavia, Honneth sottovaluta i complessi meccanismi ideologici dello Stato hegeliano (e dello Stato moderno), vale a dire i dispositivi con cui lo Stato plasma l'intesa tra gli individui, i loro presupposti motivazionali. Per questo non possiamo concordare con Honneth quando sostiene che «nelle tre sfere istituzionali della *Filosofia del diritto* hegeliana gli individui si autorizzano reciprocamente a verificare le norme in vigore, certificando così la rispettiva autonomia radicata nel mondo storico concreto». La validazione razionale delle norme etiche non avviene in un polo originario, extra-statale, vale a dire la libertà autonoma degli individui. Questa sfera di autonomia, lungi dall'essere in sé estranea all'attività ideologica e manipolativa dello Stato, si costituisce attraverso di essa, giacché lo Stato è anche un'istanza di soggettivazione.

volta il rimedio contro la presunzione dei singoli e della moltitudine, e un mezzo di educazione per costoro, anzi, uno dei mezzi più grandi». ³⁹⁷ La pubblicità dei dibattiti assembleari serve a suscitare *il fascino* degli individui per l'universale. ³⁹⁸

³⁹⁷ *FD*, § 315.

³⁹⁸ Secondo Habermas, «nel concetto hegeliano di opinione pubblica l'idea della sfera pubblica borghese è già denunciata come ideologia» (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 142). Hegel enuncia i presupposti ideologici e le finizioni della concezione liberale dell'opinione pubblica, quale si trova, per es., nel pensiero kantiano. Per Kant, l'opinione pubblica è la mediazione tra morale e politica: essa «conta sui presupposti sociali del modello liberale della sfera pubblica, sul rapporto classico *bourgeois-homme-citoyen* e sulla società civile come *ordre naturel* che converte *private vices* in *public virtues*» (*Ibidem*). Insomma, ciò che per Kant era accolto come un fatto naturale, vale a dire il rapporto tra opinione critica personale e individualità proprietaria, da Hegel viene svelato nel suo carattere sociale, dunque nella sua limitatezza epistemica. «L'opinione pubblica del pubblico dei privati perde la base della sua unità e verità; ritorna al livello di una credenza soggettiva dei molti». L'opinione pubblica non è più l'espressione spontanea e razionale di individui appartenenti a un ordine morale e politico naturale. Per Hegel, l'opinione pubblica, in quanto dato sociale, risente della «disorganizzazione della società civile», la sfera dei proprietari privati tutti parimenti lontani dall'unità razionale dell'universale (questa è la forma di universalità tipica della società civile come ambito dell'"eticità persa nei suoi estremi"). «Per evitare ciò, provvedimenti di polizia e vincoli corporativi dovranno opporsi a queste minacce di disorganizzazione. [...] Anche la società civile non può fare a meno del dominio; anzi, proprio in misura della sua naturale tendenza alla disorganizzazione, essa esige l'integrazione da parte del potere politico» (Ivi, p. 145). Così, l'opinione pubblica non esercita più il suo controllo del potere di Stato attraverso le armi politiche della critica. «La dimensione pubblica dell'assemblea dei ceti non serve perciò a collegare le discussioni parlamentari con il dibattito politico del pubblico. [...] Essa è piuttosto il principio dell'integrazione dei cittadini dall'alto. Ma una dimensione pubblica degradata a mezzo di educazione non ha più valore come principio dell'illuminismo e come sfera della ragione che si realizza. Essa serve soltanto all'integrazione della credenza soggettiva nell'oggettività che lo Spirito si è dato in forma di Stato» (Ivi, p. 146). Insomma, l'opinione pubblica hegeliana è molto lontana dall'ideale normativo che Habermas svilupperà della sfera pubblica politica: «La sfera pubblica è un sistema di allarme dotato di sensori non specializzati, ma diffusi in tutto il corpo sociale. Inoltre, dal punto di vista di una teoria della democrazia, la sfera pubblica deve anche amplificare la pressione dei problemi. Deve, cioè, non soltanto percepirli e identificarli, ma anche tematizzarli in maniera convincente e influente, arricchendoli di contributi e dramatizzandoli perché siano recepiti e trattati dal sistema parlamentare» (J. Habermas, *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 403). Ma, anche in questo caso, la diagnosi hegeliana è, almeno sotto il rispetto critico, più significativa della ipotesi normativa di Habermas: se la seconda ci mostra come *dovrebbe funzionare* l'opinione pubblica in base ai suoi principi strutturali, la prima ci pone davanti la *necessaria impossibilità* di questo funzionamento nel contesto politico-sociale dello Stato capitalistico.

Questa estromissione originaria della moltitudine dagli affari generali è coerente con la neutralizzazione delle *potenzialità critiche* dell'opinione pubblica. Lo Stato, infatti, attraverso la *Bildung* di Stato, rimuove dall'opinione pubblica il rischio della contestazione, la quale, nel mondo moderno, origina dal polo imperscrutabile della soggettività infinita. Tra la libertà derivante dalla pubblicità dell'opinare soggettivo e il controllo statale della *Gesinnung* v'è dunque un legame inscindibile.³⁹⁹ Inoltre, la presenza di individui colti e interessati agli affari dello Stato spinge il popolo a sottostimare le proprie opinioni: la pubblicità dei dibattiti, l'esibizione *coram populo* delle virtù intellettuali organizzative del ceto universale, è un dispositivo governamentale con cui lo Stato scoraggia il pubblico opinare degli individui comuni. «L'assicurazione indiretta di questa libertà, invece, consiste nell'*incapacità di nuocere*, la quale è fondata principalmente nella razionalità della costituzione, nella stabilità del governo e poi anche nel carattere pubblico delle assemblee legislative. [...] La garanzia della libertà di comunicazione pubblica viene assicurata per il fatto che, nella misura in cui, in queste assemblee, è l'intellezione salda e colta riguardo agli interessi dello Stato a esprimersi e a lasciar dire agli altri cose di poco conto, viene meno in costoro l'opinione che i propri discorsi siano particolarmente importanti ed efficaci; così, inoltre, si insinua l'indifferenza e il disprezzo verso la fatuità e astiosità cui questi discorsi, necessariamente, presto si riducono».⁴⁰⁰

Certo, il potenziale formativo (e financo *progressivo*) dell'opinione pubblica e della pubblicità dei dibattiti assembleari non va sottovalutato. L'opinione pubblica genera l'interesse dei cittadini per la discussione circa gli affari politici dello Stato. Essa è uno strumento di politicizzazione generale, la cui efficacia dipende dalla soddisfazione degli individui per le proprie istituzioni politiche. Il disinteresse per la politica, infatti, è il segno di una *coscienza infelice*: è la prova che gli individui hanno abbandonato la loro sostanza etica. «La pubblicità dell'Assemblea degli stati è un grande spettacolo, è il più educativo per i cittadini, il popolo impara di più sulla veridicità dei suoi interessi. [...] In questo processo si sviluppano talenti, virtù e capacità; qui possono affermarsi e acquisire fama e

³⁹⁹ Sul problema della *Gesinnung* nella filosofia del diritto, specie in riferimento alla formazione dell'opinione pubblica, cfr. H. Yuzhou, *Gesinnung und Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, Duncker und Humblot, Berlin, 2022, pp. 196-234.

⁴⁰⁰ *FD*, § 317.

onore». «L'amore, la riverenza per il monarca, il rispetto, come, ad esempio, in Inghilterra per il Parlamento, i tribunali, la riverenza per tutto ciò che è morale e legale, tutto questo è nella opinione pubblica».⁴⁰¹

⁴⁰¹ *RP 1824-1825*, § 317.

§ 15. Paralipomeni sul governo e la guerra

Prima di concludere, alcune osservazioni ulteriori sul rapporto tra governo e guerra. Com'è stato rilevato da alcuni interpreti, nella terza edizione dell'*Enciclopedia* (ma già nel corso sulla *Rechtsphilosophie* del 1824-1825), il governo figura come la forza politica universale che guida e mantiene in vita la totalità dello Stato.⁴⁰² Quest'espansione del ruolo politico del governo ha una conseguenza diretta sull'assetto e la posizione del potere legislativo: se nei *Lineamenti* il potere legislativo era il potere universale che *accoglieva* i rappresentanti dei ceti e del governo, nell'*Enciclopedia* (1830) il potere legislativo (che non coincide con le assemblee) viene ricondotto al governo. Esso contribuisce attivamente ad *alcune* operazioni deliberative della *Regierung*.⁴⁰³

⁴⁰² Ma questo problema è già sollevato nei *Lineamenti*. A proposito della netta distinzione tra l'aspetto generale e l'aspetto esecutivo-particolare della legge, Hegel scrive che «affinché la legge sia legge e non mera norma in generale, esse dev'essere entro sé determinata; ma, quanto più è determinata, tanto più il suo contenuto si avvicina alla capacità di essere eseguito così com'è. [...] È allora implicito nell'unità organica dei poteri statuali che sia un unico spirito a porre saldamente l'universale e a portarlo ed eseguirlo nella sua realtà determinata» (*FD*, § 299, Anm.). Questa concezione del governo si ritrova anche nella teoria dello stato (di ascendenza hegeliana) di Bertrando Spaventa: «La potestà politica — l'unità delle quattro cause che è lo stato — considerata come causalità efficiente, positiva (che conserva, quindi, e produce perennemente lo stato, e quindi la costituzione stessa), è il *governo*. Noi sogliamo avere del governo un concetto men degno; e spesso per noi tanto è governo, quanto è nemico dello stato, del pubblico bene. E pure gl'inglesi, che se ne intendono un po' di tali materie, chiamano appunto questa causalità efficiente dello stato e della sua costituzione, questa totalità vivente dello stato, *self-government*. Ho detto: causalità efficiente dello stato. E ciò nel senso, che lo stato è causa efficiente di sé, e non già che questa causa sia altro, e lo stato un prodotto estrinseco. Comunemente si dice governo il potere esecutivo. È un errore: è rimpicciolire il concetto del governo come causalità dello stato. Chi dice semplice esecuzione, dice legge, da un lato, e semplice applicazione dall'altro: e questa essere il governo. Qui il governo sono i ministri come tali. Ma la stessa semplice esecuzione o applicazione, *ut sic*, senz'altro, è impossibile; chi applica ed eseguisce, non è una macchina: come personalità — e quella tale personalità che eseguisce l'universale — egli specifica, particularizza, realizza, pone» (B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2008, p. 576).

⁴⁰³ Sull'evoluzione del modo in cui Hegel intende l'attività del potere legislativo e il rapporto di quest'ultimo col governo, e sul problema della legislazione nel dibattito costituzionale tedesco a partire dal 1807, cfr. la ricostruzione meticolosa, con relativa bibliografia, di P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., pp. 138-153. Cesaroni nota come Hegel giunga a una trattazione coerente e compiuta del

Il governo, invece, è la parte universale della costituzione, è cioè la parte che ha per fine intenzionale la conservazione di quelle altre parti (*Erhaltung*), e che però, a un tempo, coglie e attiva i fini universali del Tutto.⁴⁰⁴

Per questo, come si legge nel § 543, le assemblee sono una semplice parte del governo, l'attività universale di tutto il corpo della *Verfassung*.⁴⁰⁵ «In altre parole, scrive Hegel nel § 544, si tratta della partecipazione all'aspetto universale degli interessi che non riguardano l'entrata in scena e l'azione dello Stato in quanto individuo (*come la guerra e la pace*), e che, pertanto, non appartengono esclusivamente alla natura del potere monarchico» (corsivi nostri).⁴⁰⁶

Ora, proprio questa distinzione tra lo Stato come attività universale e interna e lo Stato come individuo (ossia come soggetto politico finito della storia a fronte di altri soggetti statuali), mostra l'autonomizzazione, l'individualizzazione dello Stato in sé e per sé di cui parlavamo nel § 13.⁴⁰⁷ Nello Stato politico, l'universale nascente dai vettori di universalizzazione della società civile si trova raddoppiato, surclassato, dallo Stato *come*

problema della legge e del contenuto del potere legislativo soltanto nel corso del 1824-1825, in cui l'acquisizione principale è la distinzione tra il *Regieren*, vale a dire il mantenimento/attivazione dell'universale dello Stato da parte dell'azione perpetua del legislativo e del governo, la *Regierung*, ossia l'attività universale del governo, e la *Regierungsgewalt*, cioè le deliberazioni concrete del governo circa questioni specifiche, che non riguardano necessariamente l'interesse generale.

⁴⁰⁴ E, § 537. «Le assemblee cetuali sono già state designate, a torto, come il potere legislativo. Esse, infatti, costituiscono semplicemente un solo ramo di questo potere, in cui hanno parte essenziale anche le magistrature governative particolari e in cui al potere sovrano spetta la partecipazione assoluta della decisione finale. In uno Stato evoluto, inoltre, la legiferazione è senza dubbio soltanto una formazione continua di leggi sussistenti. [...]» (Ivi, § 544, Anm).

⁴⁰⁵ Ivi, § 543: «nel potere governativo particolare si attua da un lato la divisione delle funzioni dello Stato nei suoi rami diversamente determinati: il potere legislativo, il potere giudiziario, il potere amministrativo e di polizia. [...] Dall'altro lato, subentra la partecipazione di un maggiore numero di cittadini alle funzioni statuali, cittadini che, nel loro insieme, costituiscono il ceto universale».

⁴⁰⁶ Ivi, § 544.

⁴⁰⁷ «Lo Spirito, però, in quanto nella Libertà è autorelazione infinitamente negativa, è altrettanto essenzialmente essere-per-sé che ha accolto entro sé la differenza sussistente, ed è quindi esclusivo. In questa determinazione lo Stato ha individualità, la quale è essenzialmente in quanto individuo, e, nel sovrano, è in quanto individuo reale, immediato» (*FD*, § 321).

individuo, il quale deve imporsi sulle sue partizioni interne per garantire il mantenimento di tutto il corpo statuale e per partecipare alla guerra contro un'altra totalità etica.

Per quale ragione, infatti, una questione come la guerra non è di pertinenza della società civile e dell'assemblea di ceti? La risposta la fornisce il § 546: le assemblee della società civile *non* possono occuparsi della guerra, perché la guerra è l'occasione suprema in cui si mostra la potenza della Sostanza statuale sulla «autonomia particolare dei singoli che, insieme alla loro immersione nell'esistenza esteriore del possesso e nella vita naturale [gli ambiti di pertinenza della famiglia e della società civile, nda], sente sé stessa come un'entità nulla».⁴⁰⁸

La guerra figura dunque come un metodo di governo *stra-ordinario* della società civile. Lo Stato, mediante la guerra, ha l'opportunità di pretendere con successo la nullificazione e il sacrificio della naturalità delle sfere particolari. Nella vita ordinaria, lo Stato accoglie le istanze partecipative della società civile: con l'assemblea dei ceti (che gioco forza non può decidere della guerra), lo Stato concede alla società civile il godimento e la soddisfazione di valere soltanto «qualcosa» (e non tutto). Ma l'elemento cetuale è parimenti escluso dalle deliberazioni sulla guerra perché, in caso contrario, sarebbe tenuta a pronunciarsi su ciò che causa la nullificazione della sua vanità; dovrebbe amministrare la negatività astratta con cui il tutto umilia il particolare.⁴⁰⁹ E solo il Tutto, ossia lo Stato, può usare in guisa attiva il negativo, può nullificare ciò che a esso è inferiore.⁴¹⁰ La società civile non può avere alcun diritto di replica sulla negatività

⁴⁰⁸ Ivi, § 546.

⁴⁰⁹ Questi esiti sacrificali della guerra vengono teorizzati anche dai più importanti autori del liberalismo novecentesco, per es. von Hayek. «Abbiamo finora presentato, scrive Hayek, le garanzie della libertà individuale come se fossero diritti assoluti che non possono mai essere violati. Nella realtà, esse non possono significare nulla di diverso dal fatto che il normale funzionamento della società è basato su di esse e che ogni loro abbandono esige una speciale giustificazione. Persino i principi più profondi di una società libera, si dovranno *sacrificare* transitoriamente quando, ma solo quando, occorra conservare la libertà futura, com'è il caso della guerra» (F.A. Hayek, *The Constitution of Freedom*, in *The collected works of F.A. Hayek*, vol. XVII, ed. by R. Hamowy, Chicago University Press, Chicago 2011, p. 326).

⁴¹⁰ «Nella guerra, scrive Žižek, l'universalità riafferma il suo diritto su e contro la pacificazione concreta-organica della prosaica vita sociale. [...] Non costituisce allora la necessità della guerra la prova decisiva che, per Hegel, ogni riconciliazione sociale è destinata a fallire, che nessun ordine sociale organico può effettivamente contenere la forza della negatività universale-astratta? Per questo la vita sociale è condannata

assoluta della guerra, la quale, da una parte, individualizza lo Stato come entità suprema esposta allo scontro esterno, e dall'altra, conserva il sommo potere della Sostanza universale *contro* le sfere particolari che possono fiaccarla. Così, l'esteriorità del tema della guerra rispetto alle capacità deliberative delle assemblee è legata a doppio nodo al potere incoercibile dello Stato sulla società civile.⁴¹¹ La presenza dell'elemento cetuale nella *Verfassung* è un segno della forza governamentale dello Stato, della sua superiorità.

alla «cattiva infinità» di un'eterna oscillazione tra vita civile stabile e perturbazione bellica» (S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, a cura di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano, 2013, p. 508). Certo, Hegel non giunge a sostenere che la guerra «deve essere connessa col suo opposto, la necessità della ribellione che scuote l'edificio del potere dalla sua condizione di autocompiacimento». Il nesso tra la negatività auto-riferita dello Stato interno e la negatività esteriore dello scontro tra Stati serve piuttosto a destituire l'autocompiacimento non dell'edificio del potere, ma delle vite degli individui. La guerra è un'occasione per tacitare *una tantum* i disordini interni di uno Stato. L'esito sacrificale del rapporto individui-Stato conferma l'ulteriorità irriducibile del plesso statale. Tuttavia, anche noi (come Žižek) pensiamo che il legame necessario tra le due forme di conflittualità dipenda dalla natura *finita* dell'entità statale, nella quale dimora una forma di negatività esteriore che non è possibile valicare e inscrivere in un movimento di auto-mediazione assoluta, libero da vincoli esterni. «La minaccia costante della radicale negatività autoreferenziale, che in definitiva dissolverà qualunque struttura sociale organica, indica lo *status* finito di tali strutture: il loro status è virtuale-ideale, privo di ogni garanzia ontologica ultima, sempre esposto al pericolo della disintegrazione quando, innescata da un'intrusione esterna accidentale, la loro negatività di base esplode. L'identità degli opposti qui non significa che, in maniera idealistica, lo spirito interno «genera» ostacoli esterni che appaiono come accidentali: gli accidenti esterni che causano le guerre sono genuinamente accidentali; il punto è che, in quanto tali, in essi «riecheggia» la negatività intima che è il cuore della soggettività» (Ivi, pp. 511-512). Per un'attualizzazione della teoria hegeliana della guerra che valorizza la lettura žižekiana, cfr. T. McGowan, *Hegel's Failure to Understand Hegel's Position on War*, «Continental Thought and Theory», 2023/4, pp. 124-141.

⁴¹¹ Secondo Rosa Luxemburg, il militarismo è uno strumento per «l'assimilazione dei mezzi produttivi e delle forze-lavoro di paesi e società non capitalistici attraverso la politica coloniale e mondiale», un'arma «della lotta di concorrenza fra stati capitalistici», ma è anche un «campo di accumulazione», «un mezzo per la realizzazione del plus-valore» (R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, a cura di M. Turchetto, PGreco, Milano, 2021, p. 469). Con l'aumento delle spese militari e la guerra, lo Stato capitalistico destina le imposte indirette pagate dalla classe lavoratrice non più al solo sostentamento non produttivo della macchina statale (per es. gli stipendi dei funzionari, e in generale, i costi di mantenimento dell'apparato statale di dominio), ma a un ambito che garantisce la produzione di plusvalore e l'incremento della potenza coloniale: «gli strumenti bellici del militarismo sia per terra che per mare». Lo sbocco militaristico, cioè, è una possibilità di investimento del potere di acquisto delle masse lavoratrici. Per dirla con Hegel (che, va

Lo Stato, mediante il *riconoscimento* dell'elemento cetuale, organizza da ultimo la messinscena di un teatro delle vanità:

Nello stato di guerra, la Sostanza dello Stato procede, nella sua individualità, verso la negatività astratta. Questa sostanza si mostra qui come la potenza in cui l'autonomia particolare dei singoli, insieme alla loro immersione nell'esistenza esteriore del possesso e della vita naturale, sente sé stessa come un'entità nulla. A un tempo, tale potenza è la conservazione della Sostanza universale mediata attraverso il sacrificio di questa esistenza naturale e particolare compiuto nella predisposizione degli stessi singoli: è la vanificazione della vanità [*die Vereitlung des Eitelns*] che le si rivolge contro.⁴¹²

da sé, è estraneo allo scenario economico e storico della Luxemburg): per finanziare lo scontro con altre potenze statuali (ossia uno degli interessi particolari dell'universale dello Stato), quest'ultimo può sacrificare, o quanto meno deprimere, le capacità di godimento dei membri della società civile, il tranquillo assolvimento dei loro bisogni materiali, che la pressione ideologica dello Stato trasforma in tendenze egoistiche da sacrificare. «D'altra parte, scrive a tal proposito Luxemburg, grazie all'apparato parlamentare legislativo e alla manipolazione della cosiddetta opinione pubblica mediante la stampa, le leve del moto ritmico e automatico della produzione bellica si trovano nelle mani dello stesso capitale» (Ivi, pp. 468-469).

⁴¹² E, § 546.

CONCLUSIONE

Abbiamo visto che la natura aporetica delle soluzioni hegeliane ai problemi governamentali della statualità moderna non rivela l'inconsistenza speculativa del discorso hegeliano, ma la lucida cognizione, da parte di Hegel, della inadeguatezza dei tentativi di venire a capo delle questioni del governo attraverso le misure contingenti dell'intelletto politico. La crescita delle masse proletarizzate, l'adesione interiore degli individui al proprio Stato, la guerra come esito necessario della *forma-Stato*, sono dei problemi strutturali che non possono essere risolti (e rimossi) entro la formazione storico-sociale in cui appaiono.

La contraddittorietà delle soluzioni hegeliane riflette l'insuperabilità storica di contraddizioni reali. In luogo di trovare soluzioni esteriori, dedotte dal dover-essere di un ideale normativo, Hegel *tenta* una conciliazione delle questioni governamentali del moderno mediante alcuni elementi *già iscritti* nella razionalità storica (la polizia, le corporazioni, il ruolo formativo del lavoro). Ma il fallimento di questi dispositivi non è un argomento contro la tenuta logica, o contro la capacità propositiva della filosofia politica hegeliana, bensì il segno dell'*insuperabilità oggettiva* delle aporie discusse. Il pensiero di Hegel mostra che «la *conoscenza* dell'insolubilità delle contraddizioni» (Lukács) è un fatto filosoficamente più rilevante di ogni tentativo di conciliazione pratica.

Da qui l'unicità della *filosofia hegeliana del governo*, la quale in tanto dichiara il suo carattere problematico, in quanto *lascia spazio* alle potenzialità del mondo, a un'*altra occasione* della storia.

Ma la filosofia è parziale, è un santuario appartato, e i suoi servitori formano una classe sacerdotale isolata, che non deve andare d'accordo col mondo. [...] Come il presente temporale empirico possa trovare una via d'uscita dal suo dissidio, come esso si possa configurare è cosa che deve essere lasciata a lui e non è l'oggetto immediatamente pratico e fare della filosofia.⁴¹³

⁴¹³ *LSFR*, pp. 343-343; p. 116.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Hegel:

Tranne in alcuni casi (che indicheremo), l'edizione di riferimento dei testi hegeliani è G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968-. D'ora in poi *GW* e il numero del volume.

AW = *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände*, in *GW* 15, S. 30-125; tr. it., *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815-1816*, in *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino, 1972, pp. 133-270.

CG = *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, in *GW* 5, S. 1-220; tr. it., *La costituzione della Germania*, in *Scritti politici*, cit., pp. 5-132.

DF = *Differenz des Fichte'schen und Schellings'schen Systems der Philosophie*, in *GW* 4, S. 1-92; tr. it., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 2021, pp. 3-120.

E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *GW* 20; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2015.

ES = *Vorlesungen über die Ästhetik*, in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, vol. 13; tr. it., *Estetica*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2013.

FD = Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts, in *GW 14.1*; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2016.

FdS = Phänomenologie des Geistes, in *GW 9*; tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.

L = Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik (1816), in *GW 12*; tr. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni (rivista da C. Cesa), Laterza, Roma-Bari, 2016.

L 31 = Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II (1831), in *GW 23.2*, S. 649-808; tr. it., *Lezioni sulla logica (1831)*, a cura di G. Frilli, ETS, Pisa, 2018.

LJ = Logik, Metaphysik, in *GW 7*, pp. 1-178; tr. it., *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Cheireghin, Quaderni di Verifiche n. 4, Ass. Trentina di Scienze Umane, Trento, 1982.

LS = Reden, in *GW 10.1*, S. 447-510; tr. it., *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo, A. Burgio, Franco Angeli, Milano, 1985.

LSFS = Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, cit., vol. XII; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di L. Sichirollo e G. Bonacina, Laterza, Roma-Bari, 2003.

LSFR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, cit., vol. XVII; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli, 2013, vol. III.

MS = Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positive Rechtswissenschaften, in *GW* 4, S. 415-464; tr. it., *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, a cura di C. Sabbatini, Bompiani, Milano, 2016.

PF = Unterklasse Rechts-Pflichten-und Religions-Lehre aus den Schuljahren 1809/1810 bis 1815-1816, in *GW* 10.1, S. 367-420; tr. it., *Propedeutica filosofica*, a cura di N. Cantatore e G. Guerra, Antonio Tombolini Editore, Ancona, 2017.

RB = Über die englische Reformbill, in *GW* 16, S. 323-404; tr. it., *Il progetto inglese di riforma elettorale*, in *Scritti politici*, cit., pp. 271-318.

RP 1817-1818 = Wintersemester und Staatswissenschaft. Vorgetragen von G. W. F. Hegel zu Heidelberg im Winterhalbenjahre 1817-1818. Nachschrift – Peter Wannemann, in *GW* 26.1, S. 1-226.

RP 1818-1819 = Natur- und Staatsrecht. Nach dem Vortrage des Professors Hegel im Winterhalbenjahr 1818/1819. Nachschrift – Carl Gustav Homeyer – mit Varianten aus der Nachschrift – Peter Wannemann, in *GW* 26.1, S. 227-331.

RP 1819-1820 = Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift), hrsg. von D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

RP 1822-1823 = Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des H. Prof. Hegel. Im Winter 1822/1823. Nachschrift – Heinrich Gustav Hotho, *GW* 26.2, S. 769-1044.

RP 1824-1825 = Philosophie des Rechts. Wintersemester 1824/1825 – Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim, in *GW*, 26.3, S. 1049-1486.

RP II = Philosophie des Geistes, in *GW* 8, S. 185-289; tr. it., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1983.

SE = System der Sittlichkeit, in *GW 5*, S. 277-362; tr. it., *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari, 1962, pp. 129-256.

VW = Zur Verfassung Württembergs. Vier Fragmente, in *GW 2*, S. 99-111; tr. it., *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare sui vizi dell'ordinamento municipale*, in *Scritti politici*, cit., pp. 319-332.

In alcuni casi abbiamo fatto ricorso alla selezione antologica curata e commentata da D. Losurdo, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, La Scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2020 (citata nel testo con la sigla *Los.*).

2. Opere di altri autori:

Adorno T. W., *Minima Moralia*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1994.

Agamben G., *Homo sacer, n. 2. Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Neri Pozza, 2007.

Althusser L., *Per Marx*, a cura di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma, 1972.

Althusser L. (et alii), *Leggere il Capitale*, tr. it di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano, 1976.

Althusser L., *Ecrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*, LGF, Paris, 1996.

Althusser L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1992.

Althusser L., *Sull'ideologia*, a cura di M. Gallerani, Dedalo, Bari, 1976.

Balibar E., *Lo spettro del dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, a cura di G. Scotto, Rogas Edizioni, Roma, 2022.

Bodin J., *I sei libri dello Stato*, vol. I, a cura di Margherita Isnardi Parente, UTET, Torino, 1964.

Botero G., *La ragion di Stato*, a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma, 2009.

Bourdieu P., *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. II (1980-1992)*, a cura di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano, 2021.

Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo. I giochi dello scambio*, vol. II, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1981.

Delamare N., *Traité de la police...*, J. et P. Cot, Paris, 1705.

Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971.

Esposito R., *Vitam Instituire. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino, 2023.

Fichte J. G., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Fichte J. G., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2017.

Fichte J. G., *Lo stato commerciale chiuso*, F.lli Bocca, Milano, 1909.

Fichte J. G., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano, 2008.

Foucault M., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997.

Foucault M., *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2019.

Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005.

Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

Foucault M., *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2009.

Foucault M., *Archivio 1. Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Foucault M., *Archivio 2. Il filosofo militante*, a cura di A. Dal Lago e A. Petrillo, Feltrinelli, Milano, 2017.

Foucault M., *Archivio 3. Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 2020.

Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma, 2005.

Foucault M., *Le discours philosophique*, édition établie par O. Irrera e D. Lorenzin, Seuil, Paris, 2023.

Foucault M., *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.

Foucault M., *Sorvegliare e punire*, a cura di T. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976.

Foucault M., *Uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1984.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

Gentile G., *Genesi e struttura della società*, a cura di V. Bellezza, Mondadori, Milano 1954.

Gentile G., *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze, 1937

Gentile G., *Politica e cultura*, in *Opere XLV*, Le Lettere, Firenze, 1990.

Gramsci A., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

Habermas J., *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, a cura di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 1974.

Hardt M., Negri A., *Assemblea*, Salzani, Milano, 2018.

Hayek F.A., *The collected works of F.A. Hayek*, vol. XVII, ed. by R. Hamowy, Chicago University Press, Chicago 2011.

Hobbes T., *Leviatano*, a cura di C. Galli, BUR, Milano, 2011.

Honneth A., *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'etica democratica*, Codice edizioni, Torino, 2015.

Honneth A., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, a cura di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano, 2019.

Humboldt W., *Scritti politici e giuridici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

Huws U., *The Making of a Cybertariat*, Monthly Review Press, New York, 2003.

Jaeggi R., *Critica delle forme di vita*, a cura di G. Fazio, Mimesis, Milano, 2021.

Kant I., *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 2013.

Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 2013.

Kant I., *Metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1973.

Keynes J. M., *Come uscire dalla crisi*, a cura di P. Sabbatini, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Koselleck R., *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, a cura di M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna, 1988.

Lipsio G., *La Politica*, in *Opere politiche. Volume primo*, a cura di T. Provvidera e M. Fumaroli, Aragno, Torino, 2019.

Lukács G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1971.

Luxemburg R., *L'accumulazione del capitale*, a cura di M. Turchetto, PGreco, Milano, 2021.

Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, BUR, Milano, 1997.

Marcuse H., *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il Mulino, Bologna, 1966.

Marx K., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1974.

Marx K., *Il Capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino, 2013.

Naudé G., *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, a cura di A. Piazzzi, Giuffrè, Milano, 1992.

Pashukanis E. B., *La teoria generale del diritto e il marxismo*, a cura di E. Martellotti, De Donato, Bari, 1975.

Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano, 2008.

Poulantzas N., *Fascismo e dittatura: la terza internazionale di fronte al fascismo*, Milano, Jaca Book, 1971.

Poulantzas N., *Il potere nella società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1979.

Poulantzas N., *Potere politico e le classi sociali*, Editori Riuniti, Roma, 1971.

Rosenkranz K., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano, 2012.

Rousseau J.-J., *Il contratto sociale*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari, 2010.

Schelling F. W. J., *Bruno*, a cura di C. Tatasciore, Olshki, Firenze, 2000.

Schelling F. W. J., *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri, Laterza, Bari-Roma, 1923.

Schelling F. W. J., *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, a cura di L. Follesa, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

Schelling F. W. J., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e associati, Milano, 2002.

Schelling F. W. J., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2006.

C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, Mulino, Bologna, 1972.

Schmitt C., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Mulino, Bologna, 2017.

Smith A., *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Baglioni, UTET, Torino, 1975.

Sombart W., *Il Capitalismo moderno*, specie i capp. *Il reclutamento della massa lavoratrice* e *L'adattamento della popolazione ai bisogni del capitalismo*, a cura di A. Cavalli, UTET, Torino, 1978.

Spaventa B., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2008.

Spirito U., *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970.

Togliatti P., *Opere in sei volumi*, vol. I, a cura dell'Istituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1967.

Von Justi J. H. G., *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Van den Hoecks, Göttingen, 1756.

Willke H., *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Žižek S., *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, a cura di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano, 2013.

3. Letteratura critica su Hegel:

A. Rigobello, *Pubblico servizio e pubblico funzionario nella Filosofia del diritto di Hegel*, «Cultura e scuola», 1978, 97-101.

Albrecht R., *Hegel und die Demokratie*, Bouvier, Bonn, 1978.

Anderson J., *Hegel's Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical in Civil Society*, in *Beyond liberalism and communitarism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, State University of New York Press, NY, 2001.

Avineri S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Badaloni N., *Teleologia e idea del conoscere nella logica di Hegel*, in N. Badaloni, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 12-53.

Beyer W. R., *Hegel «Lokal-Schulrat»*, in *Hegelianica*, a cura di L. Sichirullo, «Differenze» n. 6, Urbino, 1965, pp. 61-69.

Bodei R., *Economia politica e tempo della storia. Scritti su Hegel*, a cura di A. Ferrarin, IISF press, Napoli, 2023.

Bodei R., Tronti M., Borso D., Zolo D., *Società politica e Stato in Hegel, Marx e Gramsci*, Cleup, Padova, 1977.

Bourdin J.-C., *Hegel et la question sociale: société civile, vie et détresse*, «Revue germanique internationale», 15, 2001, pp. 145-176.

Bourgeois B. , *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803), Commentaire. Contribution à l'étude de la spéculation hégélienne à Iéna*, Vrin, Paris, 1986.

Brooks T., Stein S. (ed. by), *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

Burgeois B., *Le prince hégélien*, in *Hegel et la philosophie du droit*, ed. de G. Planty-Bonjour, PUF, Paris, 1979.

Cafagna E., *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel"*, Il Mulino, Bologna, 1998.

Cavalleri M., *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Firenze, 2019.

Cazzaniga G. M., *L'analyse des classes sociales dans la société civile hégélienne*, «Hegel-Jahrbuch 1986», Bochum 1988, pp. 87-94.

Cesa C. (ed.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storia e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1979.

Cesa C., *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in D. Henrich, R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 185-205.

Cesa C., *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario Delle Piane*, Esi, Napoli, 1986, pp. 135-151.

Cesa C., *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in *Hegel lettore di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli, 1981, pp. 147-178.

Cesarale G., *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopo guerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano, 2012.

Cesarale G., *Individuo, società e Stato nel "meccanismo" della "Logica" di Hegel*, in *Dialettica, Dialogica, Riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2023, pp. 83-104.

Cesaroni P., *Governo e costituzione. Le lezioni di "Filosofia del diritto"*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

Cesaroni P., *Tra materiale e formale. La questione della costituzione in Hegel*, «Filosofia politica», 2023/1.

Chamley P., *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris, 1963.

Chiereghin F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX, 1990, pp. 127-230.

Chiereghin F., *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, «Verifiche», 1976, pp. 163-200.

Conze W., *Vom Pöbel zum Proletariat. Socialgeschliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in H. U. Wehr (hrsg.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Kiepenheuer u. Witsch, Köln-Berlin, 1997, pp. 111-136.

Cortella L., *L'etica della democrazia. Sull'attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Bologna, 2011.

Cullen A., *The Mediating Role of Estates and Corporation in Hegel's Theory of Political Representation*, in *Hegel Today*, Avebury, Aldershot, 1988, pp. 22-41.

D'Abbiere M., *Moralità ed eticità nella Realphilosophie II*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1975.

De Cecchi G., *Struttura dell'economia e organizzazione dello Stato nello Hegel di Jena*, in *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra 'politico' e 'sociale'*, a cura di M. Tronti, Cleup, Padova, pp. 207-255.

De Giovanni B., *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari, 1970, pp. 183-202

De Nys J., *Hegel and Theology*, T&T Clark, London-New York, 2009.

Düsing K., *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, «Hegel-Studien», 20, 1980, pp. 25-84.

Düsing K., *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, «Hegel Studien», 1969, pp. 95-128.

Duso G., *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 411-465.

Duso G., *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 18, 1989, pp. 43-75.

Duso G., *La società politica tra pluralità e governo. La lezione di Hegel*, «Filosofia politica», 2016/1, pp. 37-58.

Fabiani C. M., Forges Davanzati G., *La teoria hegeliana dello sviluppo capitalistico. Miseria e lusso negli scritti di Jena, la "plebe" nei Lineamenti di filosofia del diritto*, «Storia del pensiero economico», 2007/1, pp. 5-26.

Fatton R., *Hegel and the Riddle of Poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy*, «History of Political Economy», 18, 4, pp. 575-600.

Fazioni N., *Il problema della contingenza nella Logica e nella Filosofia del diritto di Hegel*, tesi di dottorato, Padova, 2010.

Fleischmann E., *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un des "Fondements de la philosophie du droit"*, Gallimard, Paris, 1992.

Fonnesu L., *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, «Daimon. Revista de Filosofia», n. 9, 1994, pp. 231-248.

Fraser I., *Speculations on Poverty in Hegel's Philosophy of Right*, «The European Legacy», 2008, pp. 2055-2068.

Fulda H. F., Horstmann R. P. (hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.

Fulda H. F., *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Hegels Rechtsphilosophie. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 393-427.

G. Cesarale G., *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009.

Gaiarsa A., *Nota sul concetto di costruzione*, in G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento, 1982.

Giacché V., *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della Logica di Hegel*, Pantografo, Genova, 1990.

Girndt H., *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bouvier, Bonn, 1965.

Hardimon M., *Hegel's social philosophy. The project of reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Henderson J. P., Davis J. B., *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, «Journal of the History of Economic Thought», 13, 2, 1991, pp. 184-204.

Henrich D., *Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State*, in *Hegel on Ethics and Politics*, cit., 2004, pp. 241-268.

Hočevar R., *Der Anteil Gentz und Hegels an der Perhorreszierung der Repräsentativverfassung in Deutschland*, «Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie», 1966, pp. 117-133

Hočevar R., *Hegel und das allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten von 1794*, «Der Staat», 11, 1972, pp. 189-208.

Hočevar R., *Hegel und der preussische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, Goldmann, München, 1973.

Honneth A., *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, 2013.

Horn J. C., *Hegels Individuationstheorie oder reine von Hegel entdeckte Methode, wie die Ausbildung mit der Bildung zu verbinden sei*, in AA. VV., *Die Logik des Wissen und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*, hrsg. von W. R. Beyer, Meiner, Hamburg, 1982.

Hösle V., *Il sistema di Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2012.

Hyppolite J., *Génèse et la structure de la Phénoménologie de l'esprit*, vol. II, Aubier, Paris, 1946.

Hyppolite J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, Paris, 1983.

Ivaldo M., *Il giudizio su Fichte nella Differenzschrift e il punto di vista trascendentale*, in *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e associati, Milano, 2004, pp. 79-89.

Kersting W., *Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft*, «Hegel-Jahrbuch 1986», Bochum, 1988, pp. 373-382.

Kervégan J. F., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2008

Kervégan J. F., *Les conditions de la subjectivité politique. Incidences du concept hégélien de "politische Gesinnung"*, «Les Études philosophique», 1988/1, pp. 73-98.

Kiss E., *Philosoph gegen die Herrschaft der Reflexion. Über die Fichte-Kritik des jungen Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 2017/1, pp. 462-466.

Kiss E., *Zur Fichte Darstellungs in Hegels Differenzschrift*, «Fichte Studien», 1997, pp. 247-256.

Lecrivain A., *Hegel et l'Éthicité*, Vrin, Paris, 2015.

Losurdo D., *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e associati, Milano, 1997

Lübbe-Wolff G., *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preussischen Verfassungskampf*, «Zeitschrift for philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 476-501.

Marini G., *Libertà oggettiva e libertà soggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Bibliopolis, Napoli, 1978.

Marini G., *Ragione e storia nel diritto: per un'interpretazione sistematica del § 3 della 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in *Studi in onore di Giovanni Tarello*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 345-363.

McGowan T., *Hegel's Failure to Understand Hegel's Position on War*, «Continental Thought and Theory», 2023/4, pp. 124-141.

Menke C., *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Merker N., *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Il domino della politica*, Editori Riuniti, Roma, 2022.

Merker N., *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano, 1961.

Mori M., *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Saggiatore, Milano, 1984.

Mustè M., *Dialettica e società civile. Gramsci come interprete di Hegel*, «Polemos», 2018/1, pp. 30-46.

Neuhouser F., *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2000.

Nicolin F., *Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie*, Bouvier, Bonn.

Novakovic A., *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

Palermo S. V., *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, 2011.

Papa F., *Logica e Stato in Hegel*, De Donato, Bari, 1973.

Paquette G., *Hegel's Analysis of Colonialism and Its Roots in Scottish Political Economy*, «Clio», 4, pp. 415-432.

Pavanini G., *Hegel e il Beamtenstand nella Prussia tra riforma e restaurazione*, in *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra "politico" e "sociale"*, a cura di G. Duso, CLEUP, Padova, pp. 257-296.

Peperzak A., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2001.

Pinkard T., *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, a cura di S. Di Bella, Hoepli, Torino, 2018.

Pippin R., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Pitillo F., *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna, 2022.

Plant R., *Hegel and the Political Economy*, in *Hegel on Economics and Freedom*, Mercer University Press, Georgia, 1987, pp. 95-126.

Planty-Bonjour G., *Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle selon Hegel*, in H.C. Lucas – O. Pöggeler (hrsg. von), *Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Fromman-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, pp. 13-35.

Pöggeler O., *Hegels Begegnung mit Preussen*, in H. C. Lucas, O. Pöggeler, *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 311-351.

Pöggeler O., *Hegels Bildungskonzeptionen im geschichtlichen Zusammenhang*, «Hegel-Studien», V (1969), pp. 346-358 e XIII (1978), pp. 337-338.

Pozzo R., *'Bourgeois' oder 'Citoyen'. Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft*, in K. Apel - R. Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1990, pp. 580-600.

Pozzo R., *Hegel: 'Introductio in philosophiam' . Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1792-1801)*, La Nuova Italia, Firenze, 1989.

Pradella L., *Hegel, Imperialism and Universal History*, «Science and Society», vol 78, 2014/4, pp. 426-453.

Preterossi G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliano*, Guerini, Milano, 1992.

Priddat B. P., *Hegel als Ökonom*, Duncker und Humblot, Berlin, 1990.

Racinaro R., *Staatsekonomie e dimensione della politica in Hegel*, in *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano, 1975.

Rametta G. (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano, 2003.

Riedel M., in *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari, 1975.

Rosenzweig K., *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, Mulino, Bologna, 1976

Rossi M., *Da Hegel a Max. La formazione del pensiero politico di Hegel*, vol. I, Feltrinelli, Milano, 1976.

Ruda F., *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London-New York, 2011.

Ruggiu L., *Ragione sociale e oggettività*, in *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Mimesis, Milano, 2009.

Ruggiu L., Testa I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e associati, Milano, 2003.

Sabbatini C., *Lo spirito nelle leggi. Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena*, Emil, Bologna, 2012.

Schmidt S., *Hegels System der Sittlichkeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.

Siep L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Freiburg-München, 1970.

Siep L., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, a cura di V. Santoro, Pensa multimedia, Lecce, 2007.

Steinberger P. J., *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven and London, 1988.

Tessitore F. (a cura di), *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano editore, Napoli 1970.

Tilliette X., *Hegel et Schelling à Jena*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1968/2, pp. 149-166.

Tilliette X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris, 1995.

Trede J. H., *Hegels frühe Logik (1801-1803/4). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, «Hegel-Studien», 1972, pp. 123-168.

Valenza P., *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, CEDAM, Padova, 1999.

Vecchi G., *Il concetto di pedagogia in Hegel*, Mursia, Milano, 1975.

Verene D. P., *Hegel's Account of War*, in Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1971, Cambridge, pp. 168-180.

Vieweg K., *The Idealism of Freedom*, Brill, London, 2020.

Wartenberg T. E., *Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society*, «Philosophy and Social criticism», 1981/2, pp. 169-182.

Waszek N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

Winfield R. D., *Hegel's Challenge to the Modern Economy*, in *Hegel on Economics and freedom*, cit., pp. 29-64.

Wolff M., *Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*, in *Hegel on Ethics and Politics*, edited by R. Pippin and O. Höffe, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 291-322.

Yuzhou H., *Gesinnung und Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, Duncker und Humblot, Berlin, 2022.

Zabel B., *The Institutional Turn in Hegel's Philosophy of Right: Towards a Conception of Freedom beyond Individualism and Collectivism*, «Hegel Bulletin», 36, 2015/1, pp. 80-104.

4. Altra letteratura critica:

Altwater E., Hoffmann J., *The West German State Derivation Debate: The Relation between Economy and Politics as a Problem of Marxist State Theory*, in «Social Text», 1990, pp. 134-155.

Arienzo A., Borrelli G., *Emergenze democratiche. Ragion di Stato, Governance, Gouvernamentalité*, Giannini, Napoli, 2012.

Bacchi C., *The Turn to Problematization: Political Implications of Contrasting Interpretive and Poststructural Adaptations*, in «Open Journal of Political Science», 2015/1, pp. 1-11.

Balibar E., *Foucault and Marx: The Question of Nominalism*, in *Michel Foucault: Philosopher*, ed. T. J. Armstrong, Routledge, London, 1991, pp. 38-56.

Barr N., *The Economics of Welfare State* (Stanford University Press, Stanford, 1998).

Barry A., Osborne T., Rose N. (ed. by), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, London, 1996.

Batscha Z., Garber J. (hrsg. von), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

Bianchin L., *Censura e disciplina sociale: problemi storiografici*, «Annali dell'Istituto storico-italo-germanico in Trento», 29, 2003, pp. 71-101.

Bidet J., *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris, 2014.

Biral A., *Teoria politica e Stato nell'epoca dell'assolutismo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1980.

Borkenau F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris, 1934.

Borrelli G., *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli, 2009.

Bröckling U., Krasmann S., Lemke T., *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Burchell G., C. Gordon, P. Miller (ed. by), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 116-117.

Castel R., «Problematization» as a Mode of Reading History, in Aa.Vv., *Foucault and the Writing of History*, a cura di J. Goldstein, Blackwell, Cambridge, 1994, pp. 236-52.

Chignola S. (a cura di) *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre corte, Verona 2006.

De Pascale C., *Trasformazione sociale e Restaurazione in Germania: la "ständische Gesellschaft" nel romanticismo politico*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, V, 1979, pp. 143-205.

Dean M., *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Sage, London, 1999.

Dean M., Villadsen K., *The Political Legacy of Michel Foucault. State Phobia and Civil Society*, Stanford University press, Standford, 2016.

Dobb M., *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974.

Duso G., *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia? A proposito di O. Rosanvallon, Le bon gouvernement*, «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 45, 2016.

Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano, 2007.

Ferrajoli C. F., *Come esautorare il Parlamento. Un caso esemplare del declino di una democrazia rappresentativa*, «Teoria politica. Nuova serie Annali», 10/2020, 155-187.

Ferrari M., *Naissance de la cybernétique. Ripensare l'analisi foucaultiana del neoliberalismo dal punto di vista epistemologico. Tre affondi per un lavoro a venire*, «Universa. Recensioni di filosofia», 10 (3), pp. 149-172.

Finelli R., *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*, in «Consecutio rerum», 2018/4, pp. 15-41.

Flynn T., *Foucault and Historical Nominalism*, in *Sartre, Foucault, and Historical Mapping of History*, vol. 2, Chicago University Press, Chicago, 2005.

Gallas A., Bretthauer L., Kannankulam J., Stulze I. (ed. By), *Reading Poulantzas*, London, Merlin Press, 2012.

Geremek V. B., *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard, Paris, 1980.

Holloway J., Picciotto S. (ed. by), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London, 1978.

Ignatieff M., *State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment*, in *Social Control and the State*, ed. by S. Cohen and A. Scull, St. Martin's Press, New York, 1983, pp. 75-105.

Irrera O., *Foucault e il problema dell'ideologia*, in «Materiali foucaultiani», vol. IV, n. 7-8, 2015, pp. 149-172.

James D., *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Jessop B., *Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy*, London, Macmillan, 2013.

Knemeyer F.-L., *Regierungs- und Verwaltungsreformen in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Grote, 1970.

Koopman C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

Koopman C., *Problematization*, in *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. By L. Lawlor and J. Nale, Cambridge, Cambridge University press, pp. 399-403.

Lazzarato M., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive Approdi, Roma, 2013.

Lazzeri C., *Interêt privé et intérêt public au XVIIème siècle*, in *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Archivio della Ragion di Stato, Napoli, 1999.

Lemke T., *An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory*, in «Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory», 2007, pp. 43–64.

Lemke T., *The Government of Things. Foucault and the New Materialism*, New York University Press, New York, 2021.

Lemke V., Vatter V. (ed. by), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, Fordham University Press, New York, 2014.

Luce S., *Dall'ideologia all'ordine del discorso: l'interpellazione di Althusser, le parole di Foucault*, in «Filosofia politica», n. 2 (2014), pp. 311-324.

Macpherson C. B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano, 1973.

Marramao G., *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, La Pietra, Milano, 1977.

Marzocca O., *Perché il governo. Il laboratorio politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma, 2007.

Melegari D., *Due fratelli silenziosi. Foucault e Althusser al bivio dell'ideologia*, in «Scienza&Politica», XXXVI, 2014, pp. 137-159.

Merle J.-C., *Fichte's Economic Philosophy and the Current Debate Concerning Distributive Justice*, «Daimon. Revista de Filosofia», 1994, pp. 259-273.

Morfini V., *L'articolazione dell'ideologico e dell'inconscio in Althusser*, in «Quaderni materialisti», 10, 2012, pp. 31-43.

Napoli P., *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris, 2003.

Negri A., *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano, 1970.

Negri A., *Problemi di storia dello stato moderno in Francia: 1610-1650*, «Rivista di storia della filosofia», 1967/2, pp. 182-220.

Nigro R., *Foucault, Reader and Critic of Marx*, in S. Budgen and S. Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Brill, Leiden, 2001, pp. 647–662.

Oestreich G., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Oestreich G., *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker und Humblot, Berlin, 1969, pp. 187-196.

Oppenheimer F., *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, Free Life, New York, 1975.

Poggi G., *La vicenda dello Stato moderno. Profilo sociologico*, Il Mulino, Bologna, 1978.

Poguntke T., Webb P. (dir.), *The Presidentialization of Politics: A Comparative Study of Modern Democracies*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Polleri M., *Marxismi foucaultiani. Una mappa critica*, Mimesis, Milano, 2024.

Prodi P., Penutti C., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Rametta G., *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova, 1995.

Rametta, G. *Diritto e potere in Fichte*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp. 275-296.

Rodomonte M. G., *Il parlamento oggi: dalla centralità alla marginalizzazione*, «Nomos», 2021/3, pp. 1-23.

Rodotà S., *La categoria 'governo'*, in *Laboratorio Politico. Governi e Governanti. Ceto, staff, tecniche, strutture*, Einaudi, Torino, 1981/1, pp. 69-92.

Rosenberg G., *La nascita della burocrazia. L'esperienza prussiana 1660-1815*, Editori Riuniti, Roma.

Sanyal K., *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, Routledge, London, 2007.

Sawyer S. W., *Foucault and the State*, in «The Tocqueville Review», vol. 36, 2015/1, pp. 135-164.

Schiera P., *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè Editore, Milano, 1968.

Schilling H. (hrsg. von), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Duncker und Humblot, Berlin, 1994.

Schilling H., *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtsystem um 1600*, Oldenbourg, Munich, 2007.

Schulze R., *Policey und Gesetzgebungslehre im 18 Jahrhundert*, Duncker und Humblot, Berlin, 1982.

Sebastianelli P., *Homines Oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Roma, 2017.

Séglard D., *Foucault et le problème du gouvernement*, in Ch. Lazzeri - D. Ryniè [a cura di], *La Raison d'État: politique et rationalité*, PUF, Parigi, 1992.

Senellart M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 2007.

Skornicki A., *La grand soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2015.

Steinmetz G., *Regulating the Social. The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

Thuau E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, A. Colin, 1966, Paris.

Verra V., *Costruzione, scienza e filosofia in Schelling*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano, 1976, pp. 120-136.

Viroli M., *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII secolo e XVII secolo*, Donzelli, Roma, 1994.

Zanini A., *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Foucault*, Ombre Corte, Verona, 2010.