

## IL SISTEMA DEI CETI NEI PRIMI SCRITTI JENESI DI HEGEL \*

La riflessione intorno al problema dei ceti risale alle primissime composizioni hegeliane: già a Stoccarda, in uno dei suoi temi ginnasiali, Hegel mette in luce la scissione della società moderna in due differenti gruppi – quello delle classi elevate («der höheren Stände») e quello del popolo comune («das gemeine Volk») – e lamenta l'impossibilità tra i due livelli di interagire e comunicare tra loro<sup>1</sup>. La considerazione di questa rigida separazione non è occasionale nella produzione filosofica di Hegel, rappresentando anzi uno dei fili rossi delle sue prime ricerche: i frammenti giovanili sono guidati dal tentativo di trovare un terreno comune tra ceti superiori e ceti inferiori e, più in particolare, dallo sforzo di definire tra essi un rapporto che si configuri non in termini di subordinazione e di dominio, ma di reciprocità e mediazione. A questo problema Hegel risponde in modo diverso, a seconda della prospettiva teorica di fondo che lo guida. Quello che appare maggiormente significativo, e che costituisce il punto conclusivo delle *Jugendchriften* su questo tema, è che la soluzione prospettata da Hegel esige che si stabilisca un rapporto perfettamente simmetrico tra i diversi livelli del tessuto sociale: secondo un orientamento che emerge anzitutto nel *Systemprogramm* (ritrovato tra i fogli di Hegel, ma non necessariamente da lui concepito), e che si può riscontrare nel denso frammento (questo sicuramente hegeliano) intitolato da Hoffmeister *Freiheit und Schicksal*, fra il ceto superiore dei dotti e il ceto inferiore esiste una dipendenza che non si riduce al bisogno da parte del secondo di essere rischiarato ed educato dal primo, ma che riguarda anche la necessità che il primo trovi nel secondo il proprio completamento. In possesso della riflessione, i dotti secondo Hegel mancano infatti della vita, la quale può essere trovata unicamente nella massa incolta. Una risposta di questo genere – come si è notato – si discosta da gran parte della tradizione filosofica occidentale, orientata a intendere il rapporto tra dotto e popolo nel senso di un

\*) Questo scritto nasce dalla rielaborazione di un intervento tenuto nell'ambito della giornata di studi *Studiare Hegel in Statale* svoltasi nei giorni 28-29.10.2009 presso l'Università degli Studi di Milano.

<sup>1</sup>) Cfr. *FS, Text 1*, p. 46; trad. it., p. 93.

magistero dall'alto. In alternativa a questo punto di vista, i frammenti hegeliani definiscono una relazione che vede non solo il popolo, ma anche il dotto essere manchevole e non potersi appagare della propria condizione<sup>2</sup>. Tale differenza risulta particolarmente marcata, se si confronta il testo hegeliano con l'*oikeio-pragia* esposta nella *Repubblica* di Platone: mentre qui il filosofo, scelto tra i migliori all'interno del ceto dei guardiani, deve essere costretto a ridiscendere nella caverna, non essendo incline farlo a per propria volontà, il dotto hegeliano compie questo passo spontaneamente, in base alla necessità di soddisfare un proprio bisogno<sup>3</sup>.

Se questa è la conclusione cui Hegel giunge al termine del periodo francofortese, una considerazione della sua produzione immediatamente successiva mostra l'emergere di un orientamento in parte differente. Nei primi anni di Jena la riflessione hegeliana guadagna sicuramente in complessità e consistenza teorica: al posto della distinzione nettamente dicotomica tra ceti superiori e ceti inferiori, tra *Gebildeten* e *Ungebildeten*, subentra un'analisi interessata a render conto con maggior precisione dell'articolazione sociale del mondo moderno. Nello scritto sul *Diritto naturale* e nel *Sistema dell'eticità* non solo la società viene articolata in tre livelli (anziché due), ma ad ogni livello viene anche riferito un determinato modo di sentire: Hegel indica cioè la forma di coscienza che deve necessariamente corrispondere ad un determinato gruppo sociale e che ne definisce i bisogni e il comportamento. Inoltre, rispetto al periodo precedente, Hegel non si limita a constatare la divisione della società in ceti, ma si sforza di renderne ragione sul piano concettuale: poiché la vita etica non può realizzarsi in un solo individuo, che in quanto contingente le farebbe perdere il proprio carattere di necessità, allora essa, secondo Hegel, deve manifestarsi in una collettività articolata in livelli differenti, che permettano l'espressione simultanea di tutte le sue forme possibili<sup>4</sup>. Se queste considerazioni costituiscono un approfondimento delle tematiche svolte in precedenza, va detto che l'esigenza di reciprocità, che durante il periodo giovanile aveva guidato Hegel e lo aveva portato a interpretare il rapporto tra i diversi ceti nei termini di una completa simmetria, sembra essere ora ridimensionata. Pur non smarrendo completamente la prospettiva definita al termine del periodo francofortese, Hegel a Jena sembra volerla collocare in un quadro che ne impone la limitazione e la subordinazione ad altre esigenze teoriche. Ora i ceti inferiori vengono definiti principalmente, anche se non solo, per via privativa: sono l'assenza di saggezza e di contenuto a caratterizzarli, e non mancano casi in cui vengono considerati privi, se non addirittura incapaci, di virtù e libertà. La stessa terminologia impiegata nei testi hegeliani appare in questo senso significativa: riferendosi al ceto dei contadini, ossia al ceto più basso, Hegel impiega frequentemente termini come "rozzezza" e "ottusità". Sempre a proposito dei contadini arriva a definire il loro lavoro come non formativo, *nicht bildend*, contraddicendo l'idea, fatta propria in quegli anni, che vede ogni attività lavorativa essere anche un'attività formativa, rappre-

<sup>2</sup>) Cfr. Bodei 1962, pp. 207-257; Id. 1987, pp. 40-58.

<sup>3</sup>) Cfr. Gerardi 2009, pp. 320-325.

<sup>4</sup>) Cfr. Bourgeois 1986, pp. 383-385.

sentare una forma di *Bildung*<sup>5</sup>. Sembra, dunque, in base a questi elementi, che la relazione tra ceti superiori e ceti inferiori non possa più essere intesa nel senso di una piena reciprocità, e che la massa che a Francoforte veniva presentata come capace di fornire la «vita» al dotto chiuso nella sua «riflessione», non sia più in grado di rappresentare un valore positivo all'interno dell'articolazione sociale.

Un chiarimento intorno a questo punto non è secondario rispetto a una valutazione dello sviluppo del pensiero hegeliano. Simmetria e reciprocità sono caratteri che Hegel, nei suoi frammenti francofortesi, riscontra in ogni contesto libero da elementi di dominio. Secondo un orientamento che ricava dalla *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, egli sostiene che ogni squilibrio tra fattori antitetici, ogni subordinazione tra elementi in relazione (anche oppositiva) tra loro, debba portare con sé la perdita della libertà. È muovendo proprio da questa convinzione che negli stessi scritti l'unica via per la costituzione di un tessuto sociale libero viene individuata nella possibilità che i diversi ceti si integrino tra loro secondo un legame di complementarità, dove nessuno domina né viene dominato<sup>6</sup>. Il venire meno di questo punto di vista pone pertanto il problema di un chiarimento sulle ragioni di fondo che lo hanno reso necessario, insieme a una valutazione delle sue conseguenze sulla concezione hegeliana della società moderna.

In riferimento a questo problema specifico, fra i testi del primo periodo jenese va considerato, oltre allo scritto sul *Diritto naturale*, il cosiddetto *Sistema dell'eticità*. Pur mantenendo un certo legame con la problematica sviluppata nel periodo precedente, entrambi esprimono bene il mutamento di prospettiva operato da Hegel: se da un lato questi si sforza di definire il rapporto tra i diversi ceti in termini di complementarità, dall'altro si vede come faccia questo attribuendo ad alcuni di essi una funzione nettamente subordinata. Corrispondentemente all'articolazione dell'eticità in eticità assoluta, eticità relativa e fiducia, Hegel distingue tre *Stände*, ognuno dei quali trova in una forma etica il proprio principio. Si ha in questa maniera un ceto assoluto, il cui lavoro è diretto verso l'universale, un ceto della rettitudine, il cui lavoro è diretto verso il particolare, e un ceto naturale – vale a dire il ceto dei contadini – la cui condizione è contrassegnata dall'immediatezza e della fiducia nel primo ceto<sup>7</sup>. Di particolare rilievo, ai fini del nostro discorso, è la caratterizzazione del ceto assoluto. Nel descriverne la condizione, Hegel sottolinea il suo legame col sistema dei bisogni particolari, mettendo in luce, allo stesso tempo, la necessità che il suo lavoro ne sia del tutto indipendente. Infatti, dal momento che quello del ceto assoluto è un lavoro rivolto all'universale, i suoi membri dovranno svolgere attività che non nascono dalla necessità di soddisfare i bisogni legati alla sfera finita e relativa dell'esistenza, ma siano rivolte invece all'assolutezza della sostanza etica. Tali attività vengono individuate da Hegel, da un lato, nel governo e, dall'altro, nell'attività militare<sup>8</sup>: mentre nel primo caso si tratta di guidare e di dare una direzione

<sup>5</sup>) *NA*, p. 455; trad. it., p. 68.

<sup>6</sup>) Sul questo aspetto cfr. Henrich 1971, pp. 9-40; Pöggeler 1973, pp. 9-53; Jamme 1983, p. 141 s.; Baum 1993, pp. 81-102.

<sup>7</sup>) Cfr. *SdS*, pp. 328-339; trad. it., pp. 207-223.

<sup>8</sup>) *Ivi*, p. 336; trad. it., p. 218.

alla vita etica di un popolo, nel secondo si tratta di garantirne la conservazione contro la possibilità di un suo dissolvimento dall'esterno<sup>9</sup>. Che accanto al «governo» Hegel indichi proprio la «virtù militare» dipende anche dall'orientamento, caratteristico degli scritti del periodo jenesi, che vede la libertà essere legata al momento della guerra: è nella disponibilità al sacrificio di sé che si manifesta l'indipendenza dal bisogno, la quale – dal punto di vista hegeliano – rappresenta la condizione indispensabile di ogni agire libero<sup>10</sup>.

Questa caratterizzazione del ceti assoluto come indipendente (nell'attività e nel lavoro) dal sistema dei bisogni particolari implica che questi vengano soddisfatti dal lavoro degli altri ceti e che esso si limiti al godimento immediato dei frutti di tale lavoro. La stessa caratterizzazione ha poi anche un'altra conseguenza: in base a un'esigenza di uguaglianza, infatti, anche il primo ceti, avendo ricevuto dagli altri ceti il risultato del loro lavoro, dovrà dare loro qualcosa: «se [questo rapporto] – si legge nel *Sistema dell'eticità* – secondo il suo contenuto rappresenta un'utilità degli altri ceti per il primo, poiché quelli consegnano a questo quanto gli è necessario ed esso si appropria dei beni e dell'acquisto altrui, pure esso deve, in conformità all'uguaglianza, essere a sua volta utile agli altri»<sup>11</sup>. Nell'indicare in che cosa possa consistere l'utilità del primo ceti nei confronti degli altri due, Hegel si riferisce a due elementi: da un lato, come si è detto, esso svolge delle attività – il governo e la guerra –, che oltrepassano la sfera dell'utile particolare, e da cui anche gli altri ceti traggono vantaggio; dall'altro rappresenta per loro l'assoluta forma etica, l'immagine dell'assoluto nella realtà esistente. In entrambi i casi, il primo ceti offre l'elemento dell'universalità, ossia quell'elemento a cui può riferirsi proprio in virtù della sua indipendenza dal sistema dei bisogni particolari.

Come si vede, anche a Jena Hegel è portato a definire tra i ceti, superiori e inferiori, un rapporto di complementarità, dove ognuno offre all'altro ciò che gli manca. Anche in questo caso, inoltre, l'argomentazione hegeliana ruota intorno alla nozione di «bisogno» (*Bedürfnis*). È chiaro, tuttavia, come tale complementarità sia ora meno stringente rispetto a quanto è emerso dagli scritti del periodo francofortese, e che il bisogno di cui si parla abbia rispetto ad allora un carattere differente: mentre a Francoforte il popolo, in cambio della riflessione e della consapevolezza intorno alla propria condizione, offriva la vita, adesso ciò che esso può dare è unicamente il prodotto del suo lavoro, come mezzo per il sostentamento dei ceti superiori. Alla vita come concetto metafisico dotato di totalità e organicità, Hegel sostituisce la vita in senso materiale; al bisogno di completare la riflessione, astratta e separante, con qualcosa che porti in sé il carattere dell'unificazione, subentra la necessità di soddisfare il bisogno fisico, in quanto rivolto per definizione alla dimensione del particolare. Si capisce come la posizione di Hegel si riavvicini ora all'*oikeiopraxia* platonica, dove i ceti superiori ricevono dagli altri ceti i mezzi di sussistenza in cambio dell'attività di pro-

<sup>9</sup>) *Ivi*, p. 336; trad. it., p. 218.

<sup>10</sup>) Cfr. Schnädelbach 2000, p. 100.

<sup>11</sup>) *SdS*, p. 335; trad. it., p. 218.

tezione e di guida, che essi offrono alla collettività<sup>12</sup>. Coerentemente con l'assunzione di questo punto di vista, viene meno l'idea che tanto il popolo quanto chi ha il compito di guidarlo si trovi in una condizione di prigionia, se privato dell'altro. Ciò che ora emerge è invece una concezione che attribuisce autentica libertà ed eticità solamente al primo ceto, lasciando agli altri (tanto a quello interamente rivolto al particolare e alla proprietà quanto a quello sprofondato nell'immediatezza e nella mancanza di coscienza) la possibilità di parteciparvi unicamente per via indiretta<sup>13</sup>.

Questo mutamento di direzione potrebbe essere spiegato in riferimento ad un'ipotetica maturazione del pensiero hegeliano: mentre durante gli anni del suo apprendistato giovanile Hegel si era lasciato guidare dal modello ideale della *polis* greca, intesa come unità perfettamente organica e unitaria, ora la sua riflessione potrebbe essersi indirizzata verso una descrizione della società moderna più aderente alla realtà delle cose, con l'intenzione di coglierla nei suoi limiti e nei suoi tratti specifici. Una spiegazione di questo genere, tuttavia, non solo non terrebbe conto del fatto che già a Francoforte Hegel aveva dimostrato questo tipo di interesse (si pensi al commentario perduto all'*Economia politica* di James Stewart o alle considerazioni sul concetto di proprietà), ma non sarebbe sufficiente a rendere conto del venire meno di un punto – la definizione di una formazione sociale libera da elementi di subordinazione e di dominio – così determinante per le prime ricerche hegeliane. Inefficace sarebbe anche il tentativo di spiegare il problema alla luce della tesi, secondo cui Hegel a un certo punto del proprio percorso avrebbe cercato di esprimere l'esigenza di reciprocità che lo guida attraverso categorie e strumenti concettuali inadeguati, improntati alla definizione di un rapporto non più simmetrico, ma gerarchico e di subordinazione tra i livelli sociali. Si sa infatti che questa interpretazione, avanzata principalmente da Honnet, indica tale passaggio successivamente alla stesura del *Sistema dell'eticità*, individuandolo negli ultimi scritti del periodo jenesi<sup>14</sup>. È più probabile che l'attenzione debba essere portata sulla tesi, fondamentale in questa fase della riflessione hegeliana, della natura tragica della vita etica. Hegel, nello scritto sul *Diritto naturale*, chiarisce come la totalità etica, pur possedendo quali tratti irrinunciabili l'unità e l'organicità, non sia priva di tensioni. Essa, anzi, contiene al proprio interno una lotta costante con una «parte inorganica», costituita da quel sistema di bisogni particolari – chiamati nel testo anche «potenze sotterranee» –, che devono essere dominati, affinché non disgreghino nelle fondamenta l'unità del tutto. Hegel, affermando questa necessità, ha in mente le trasformazioni conseguite all'ascesa della borghesia nel mondo moderno. Riacciandosi alla riflessione di Schiller, egli indica la frammentazione e la specializzazione settoriale quali tratti specifici della società borghese, e vede in questi le cause di una lacerazione interna alla natura dell'uomo. Lo stesso Stato, ai suoi occhi, risente di una condizione di scissione: esso si presenta come una grande macchina rispetto alla quale l'individuo si limita ad assumere il ruolo di

<sup>12</sup>) Cfr. *Rep.* 416d-e; trad. it., p. 223. Sull'influenza dell'*oikeiopraxia* platonica sullo Hegel jenesi, vd. anche Cesa 1977, pp. 41-42.

<sup>13</sup>) Cfr. Bonsiepen 1977, p. 94.

<sup>14</sup>) Cfr. Honnet 1992, pp. 15-79.

semplice ingranaggio. La sua vita, inoltre, è attraversata da un sistema di bisogni particolari che ne contraddicono l'assolutezza e l'universalità: si tratta di potenze economiche e di interessi individuali, che tendono inevitabilmente ad assolutizzarsi e a prescindere dal rapporto con l'intero di cui sono parte. È proprio da queste spinte che l'unità statale rischia di essere disgregata e da cui si deve salvaguardare per non perdere la propria organicità.

Il fatto che si verifichi un contrasto tra la totalità dell'etico e il sistema dei bisogni particolari non significa tuttavia che tali bisogni debbano essere cancellati. Essi, anzi, vanno riconosciuti nella loro funzione essenziale: unicamente nella lotta l'elemento etico, secondo Hegel, può realizzarsi e affermarsi nella propria absolutezza. È proprio nella compresenza di queste esigenze – quella di isolare l'inorganico e quella di riconoscerlo come necessario – che consiste secondo Hegel la «tragedia nell'etico». Non è possibile in questo contesto approfondire le difficoltà e la complessità teorica legate a questo concetto<sup>15</sup>. È sufficiente, però, ai fini del nostro discorso, considerare l'esistenza di una correlazione tra le parti che nella totalità etica sono in lotta tra loro e i ceti in cui la società è articolata. A garanzia del mantenimento del carattere organico dell'etico viene indicato da Hegel il primo ceto, corrispondente come si è visto all'eticità assoluta; il secondo, invece, viene identificato con l'esigenza di un costante soddisfacimento dei bisogni particolari (con la subordinazione, in altri termini, al dominio della differenza e dell'intelletto); di entrambi gli aspetti partecipa infine il terzo ceto, che è legato al bisogno fisico, ma lo soddisfa per via di un lavoro concreto, riferito al vivente (la terra e gli animali) e capace di configurarsi come una totalità. Ma se il rapporto tra i ceti deve essere definito in questo modo, allora le conclusioni cui Hegel era arrivato al termine del periodo francofortese devono essere almeno in parte ridimensionate: infatti, così come la «natura inorganica» e «le potenze sotterranee» devono essere subordinate alla «natura organica» del tutto, allo stesso modo deve esserci un rapporto di subordinazione anche tra il primo e il secondo ceto, con la conseguente rinuncia all'idea che ci possa essere un rapporto di perfetta simmetria tra le loro funzioni e il loro significato. Il fatto che venga stabilita questa gerarchia di valori non implica peraltro che venga completamente meno ogni relazione di reciprocità; anche ai ceti inferiori spetta infatti una funzione essenziale, in grado di soddisfare le esigenze che caratterizzano l'organismo etico: così come l'«inorganico» è essenziale all'«organico» per vivificarsi, alla stessa maniera il ceto dei non liberi è indispensabile a quello dei liberi in relazione a esigenze che questi da soli non potrebbero soddisfare.

Il senso di questa gerarchizzazione può essere meglio chiarito attraverso il suo accostamento alla posizione fichtiana sullo stesso tema<sup>16</sup>. Anche nel *Sistema della dottrina etica* Fichte definisce una scala gerarchica tra i diversi ceti (tra i quali quindi non esiste una situazione di simmetria). Come è stato notato dalla critica, però, il significato di tale gerarchia è essenzialmente diverso da quello che emerge dalla disamina hegeliana<sup>17</sup>. A differenza della gerarchizzazione de-

<sup>15</sup> Cfr. NA, pp. 453-455; trad. it., pp. 66-68. Su questo punto, vd. almeno Pöggeler 1964, pp. 285-305; Chiereghin 1980, pp. 83-89; Menegoni 1982, pp. 87-94.

<sup>16</sup> Cfr. Bourgeois 1986; Fonnesu 1985 e 1994.

<sup>17</sup> Cfr. Bourgeois 1986, pp. 647-652.

finita da Hegel, quella fichtiana è infatti priva di un significato etico. Per Fichte è fondamentale «[...] ricordare che la gerarchia dei ceti, il loro rango etc. costituisce unicamente una istituzione civile, anche se necessaria», mentre dal punto di vista etico «tutti i ceti hanno lo stesso valore»<sup>18</sup>. Dal punto di vista etico, infatti, non esiste una differenza tra il dotto e il contadino che lavora la terra; è sufficiente che la loro attività venga svolta con l'intenzione di adempiere al proprio dovere, di realizzare cioè quanto viene comandato dalla ragione<sup>19</sup>. La gerarchizzazione definita da Hegel, al contrario, non vale unicamente in rapporto all'articolazione interna delle istituzioni civili, ma possiede anche un significato etico-politico. Come si è visto, alla distinzione tra ceti superiori e ceti inferiori Hegel fa corrispondere quella tra eticità assoluta ed eticità relativa, e a questa quella tra liberi e non liberi. Non si tratta dunque di accettare una gerarchizzazione istituzionale, funzionale alla realizzazione di un ideale della ragione, rispetto a cui tutti gli agenti si trovano sullo stesso piano, ma di distinguere chi può partecipare all'assolutezza dell'etico e chi invece ne rimane escluso. Tra i due gruppi sociali, in questo senso, emerge una distinzione, che vede il secondo in una posizione di sostanziale subalternità.

«Organico» e «inorganico», «liberi» e «non liberi» sono dunque i binomi concettuali entro cui Hegel definisce la propria teoria dei ceti nella prima fase del periodo jenesi. Tanto i loro termini superiori quanto quelli inferiori hanno legittimità e diritto di esistere. Quelli inferiori, tuttavia, sono in una posizione di dipendenza, che deriva loro dal fatto di partecipare in modo indiretto all'universalità dell'etico. Essendo necessari gli uni agli altri, tra i ceti ci sarà una relazione di reciproca complementarità; poiché però solamente al primo può spettare un valore di assolutezza, allora tra essi dovrà contemporaneamente essere stabilito un rapporto che si configura in termini di subordinazione.

A questo risultato Hegel arriva dopo aver definito l'articolazione sociale in riferimento all'esigenza che la totalità etico-politica conservi la propria assolutezza, insieme al proprio carattere organico e unitario. Fino al termine del periodo francofortese, la discussione intorno ai ceti era stata svolta indipendentemente da considerazioni di questo tipo: allora la coesione auspicata veniva collocata esclusivamente su un piano sociale. I primi testi jenesi presentano invece la definizione di una precisa correlazione tra determinazioni politiche e determinazioni economico-sociali. La dialettica tra primo e secondo ceto corrisponde al rapporto conflittuale tra l'esigenza di affermare il carattere universale della totalità etico-politica e la tendenza del particolare ad assolutizzarsi, disgregando tale universalità. Il primo ceto, in questo senso, viene definito funzionalmente a un'attività e a un compito legato alla classe dei governanti<sup>20</sup>. Ben inteso: Hegel non sovrappone sfera politica e sfera sociale. Nel *Sistema dell'eticità*, è anzi attento a mettere in luce le difficoltà che deriverebbe da un'operazione di questo genere. Il fatto che anche il ceto universale, distinguendosi dagli altri ceti, costituisca qualcosa di determinato e di particolare, impedisce di poterlo identificare

<sup>18</sup>) *SSJ*; trad. it., pp. 252-253, 321.

<sup>19</sup>) Cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup>) Cfr. Hočevár 1968, p. 26.

con la classe dei governanti. Questa, piuttosto, andrà cercata in chi ha raggiunto l'indifferenza rispetto a ogni tipo di determinazione particolare, ossia – secondo Hegel – nei preti e negli anziani<sup>21</sup>. Resta fermo, tuttavia, che il cetto universale viene considerato l'unico a possedere l'intuizione della reale forma etica. Ai ceti rimanenti questa non compete, in quanto o sono rivolti esclusivamente al particolare o si limitano a una rozza fiducia, priva di consapevolezza, nel primo cetto. La definizione di questo punto di vista risponde a esigenze precise della riflessione hegeliana di questi anni. Essa ha però una contropartita altrettanto precisa: la libertà, di cui a Francoforte era potenzialmente capace ogni gruppo sociale (a patto di incontrarsi con gli altri) appartiene ora esclusivamente al cetto universale. Questo, dovendo affermarsi contro la tendenza a far valere l'elemento relativo, viene posto in una posizione di eminenza rispetto ai ceti che sono privi della stessa capacità, con la conseguenza gerarchizzazione del tessuto sociale e la demarcazione tra chi è capace di libertà di chi invece non ne è capace. Nella considerazione del rapporto tra i due livelli, continua a permanere l'istanza di complementarità emersa durante il periodo francofortese; essa, tuttavia, deve essere ridimensionata e subordinata al problema di come affermare il carattere assoluto e universale della totalità etica, il quale occupa un posto centrale in questa fase della riflessione di Hegel.

GIOVANNI GERARDI  
giogerardi@hotmail.com

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### TESTI DI HEGEL

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in *Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss.

*FS* – Bd. 1: *Frühe Schriften. I*, hrsg. von F. Nicolini - G. Schüler, 1989 (trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, I, Napoli 1993).

*Na* – Bd. 4: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (trad. it. di M. Del Vecchio, *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, Milano 2003).

*SdS* – Bd. 5: *System der Sittlichkeit*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, unter Mitarbeit von Th. Herbert, hrsg. von M. Baum - K.R. Meist, 1998 (trad. it. di

<sup>21</sup> «Immediatamente – scrive Hegel – [il governo] sembra essere il primo cetto, poiché questo è la potenza assoluta per i rimanenti, la realtà dell'assoluta eticità e lo spirito reale, contemplato dagli altri, che invece esistono nel particolare. Però esso è anche cetto contro cetto, e deve essere qualcosa di più alto di quello e [costituisce] la sua differenza nei confronti degli altri» (*SdS*, p. 340; trad. it., p. 225). Per questo motivo, conclude il filosofo poco dopo, «il governo [...] non può propriamente spettare a nessun cetto, poiché è l'indifferenza di tutti» (*ivi*, p. 341; trad. it., p. 227). Su questo punto, cfr. Schmidt 2007, pp. 239-240.



A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Bari 1962, pp. 207-223).

*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 1974<sup>2</sup>.

#### ALTRI TESTI

SSL – G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, 1798 (trad. it. di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Roma - Bari 1994).

#### LETTERATURA

- Avineri 1972 S. Avineri, *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge 1972 (trad. it. di B. Maffi, *La teoria hegeliana dello stato*, Roma - Bari 1973).
- Baum 1993 M. Baum, *Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel*, «Hegel-Studien» 28 (1993), pp. 81-102.
- Bodei 1962 R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (Verfassung Deutschlands)*, «Studi urbinati» 2 (1962), pp. 207-257.
- Bodei 1987 R. Bodei., *Scomposizioni*, Torino 1987, pp. 40-58.
- Bonsiepen 1977 W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, «Hegel-Studien» Beiheft 16 (1977).
- Bourgeois 1986 B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, Paris 1986.
- Cesa 1977 C. Cesa, *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, «Rivista di Filosofia» 58 (1977), pp. 30-48.
- Chiereghin 1980 F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980.
- Fonnesu 1985 L. Fonnesu, *Diritto, lavoro e «Stände»: il modello di società di Fichte*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» 15 (1985), pp. 51-76; ora in Id., *Per una moralità concreta: studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna 2010, pp. 145-173.
- Fonnesu 1994 L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, in J.L. Villacanas - F. Oncina Coves (a cura di), *J.G. Fichte: el dominio de la razón*, fasc. monografico di «Daimon. Revista de filosofía» 9 (1994), pp. 231-248; ora in Id., *Per una moralità concreta: studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna 2010, pp. 177-206.
- Gerardi 2009 G. Gerardi, *La nozione di «Bildung» nel primo Hegel*, Tesi di Dottorato, Pavia 2009.
- Henrich 1971 D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971.
- Hočevar 1968 R.K. Hočevar 1968, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, C.H. Beck, München 1968.

- Honnet 1992 A. Honnet, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992 (trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Milano 2002).
- Jamme 1983 Ch. Jamme, «*Ein ungelehrtes Buch*». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, «Hegel-Studien» Beiheft 23 (1983).
- Lukács 1948 G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich - Wien 1948 (trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975).
- Menegoni 1982 F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova 1982.
- Pavanini 1980 G. Pavanini, *Hegel. La politica e la storia*, Bari 1980.
- Pöggeler 1964 O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie*, «Hegel-Studien» Beiheft 1 (1964), pp. 285-305 (trad. it. di A. De Cieri, *Hegel e la tragedia greca*, in O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello Spirito*, Napoli 1986, pp. 111-134).
- Pöggeler 1973 O. Pöggeler, *Sinclair – Hölderlin – Hegel*, «Hegel-Studien» 8 (1973), pp. 9-53.
- Pöggeler 1980 O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang*, «Hegel-Studien» 15 (1980), pp. 241-269.
- Schmidt 2007 S. Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin 2007.
- Schnädelbach 2000 H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000.
- Siep 1979 L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, K. Alber, Freiburg - München 1979 (trad. it. di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, Lecce 2007).
- Weil 1930 H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn 1930.