

LO STATO DOPO HEGEL: abolizione sociale del politico?

Jean-François Kervégan

Mai più Stato, ma una società!
Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris*

Possiamo pensare lo Stato dopo che è stato «divinizzato», e nel caso in che modo pensarlo? Questa è la domanda che hanno dovuto affrontare, dopo la morte di Hegel nel 1831, filosofi, giuristi, politici e tutti coloro che si sforzavano di rendere conto dei mutamenti subiti dall'istituzione statale dopo il 1789 e di pensare il suo divenire. La *Hegelforschung* ha già da tempo stabilito che le formulazioni hegeliane più sospette – «bisogna venerare lo Stato come qualcosa di divino»¹ ecc. – hanno un significato complesso; in particolare, sappiamo che la loro interpretazione presuppone un chiarimento dello statuto dello spirito e del rapporto complesso che esiste tra lo spirito oggettivo e lo spirito assoluto, dato che «lo Stato è lo spirito *che sta nel mondo*»².

Bisogna tuttavia convenire sul fatto che, prima ancora dell'uscita di *Hegel und seine Zeit* di Rudolf Haym (1857), che ha per molto tempo determinato i temi e le questioni in gioco nell'interpretazione dell'hegelismo, la filosofia politica di Hegel è stata percepita come un'impresa di divinizzazione dello Stato, se non proprio dello Stato prussiano, ed è stata giudicata come tale, durante ciò che gli storici chiamano il *Vormärz* (il periodo 1830-1848), dalle diverse correnti di pensiero che allora si affrontavano con vigore: conservatori o reazionari, liberali di diverse denominazioni, democratici e rivoluzionari. È istruttivo notare che, al di là delle profonde differenze e della diversità dei loro giudizi su Hegel, tutti erano concordi nel deplorare questa divinizzazione dello Stato, sia perché assegnava un ruolo troppo importante al «Dio mortale», a scapito della vera divinità, sia perché essa riconosceva allo Stato un'importanza eccessiva rispetto ad altre dimensioni dell'esistenza etico-politica e, in particolare, alla sua dimensione sociale. Così, prendere posizione sulla teoria hegeliana dello Stato, su questa

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke* 26-2, § 272A, p. 1008. È opportuno notare che nel testo delle *Grundlinien* è solo la *costituzione* a meritare l'appellativo di «divina» (id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 272A, *GW* 14-1, p. 224, trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 217.

² Id., *Grundlinien*, cit., § 270A, *GW* 14-1, p. 213; trad it. p. 206.

«metafisica della politica»³ non significa soltanto prendere posizione in campo politico ma anche, e forse soprattutto, sullo statuto stesso della filosofia, sul suo rapporto con il tempo e la storia e sul senso di quella che Moses Hess chiama la «menzogna della politica»⁴, menzogna che, nello spirito dei giovani hegeliani, è anche quella della filosofia intesa come filosofia speculativa. Va da sé che non possiamo ridurre l'intenso dibattito che si è sviluppato nei due decenni precedenti il 1848 alle prese di posizione rispetto a Hegel, anche a volersi limitare al contesto tedesco⁵; ma esse sono una spia efficace per determinare le questioni in gioco. Tra queste, una delle più importanti è senz'altro la questione del luogo del politico: dobbiamo, come fa tutto il pensiero moderno dopo Bodin e Hobbes, ridurre la definizione del politico a quella dello Stato e quest'ultima al problema della sovranità legittima, oppure è necessario prendere atto di uno spostamento delle questioni decisive dallo Stato alla società? Non si dovrebbe forse mettere in discussione la definizione delle comunità umane in termini statuali, il che ci riporta a interrogarci sulla pertinenza stessa di una filosofia politica? La critica dello Stato, che si tratti dello Stato reale, pre-costituzionale o costituzionale, o dell'immagine che ne offre la filosofia di Hegel, non dovrebbe radicalizzarsi fino a diventare una vera «critica della politica»⁶? Queste sono le questioni sollevate, in un teso dialogo con l'hegelismo, dai pensatori più incisivi del *Vormärz*:

1. La difesa conservatrice dello Stato: Friedrich Julius Stahl

Nel periodo che ci interessa, possiamo parlare di *un* pensiero conservatore soltanto per approssimazione, tanto è ampio lo spettro delle posizioni ricoperte da questa definizione. Per quanto riguarda lo Stato, va notato che ci sono divergenze profonde all'interno di una

³ A. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit* (1842), in M. Riedel (a cura di),

Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, Suhrkamp, Frankfurt 1975, vol. I, p. 340.

⁴ M. Hess, *Philosophie der Tat* (1843), in *Philosophische und sozialistische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin 1961, p. 214.

⁵ Questa restrizione, d'altronde, non è infondata, quale che sia l'importanza del pensiero francese (Saint-Simon, Purièr, Proudhon... e Tocqueville), se è vero che, secondo un'affermazione che si trova tanto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel quanto in *Socialismo e comunismo* di Hess e nella *Questione ebraica* di Marx, i tedeschi si accontentano di realizzare nell'ordine del pensiero ciò che i francesi, dopo la Rivoluzione, realizzano con l'azione politica effettiva.

⁶ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, p. 379, trad. it. di R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1954, p. 93.

corrente unita soprattutto dal rifiuto dei Lumi, della Rivoluzione, del liberalismo, della Repubblica, dei diritti dell'uomo, della codificazione del diritto e della costituzione: tra i partigiani di una «restaurazione della scienza dello Stato», per parafrasare il titolo della summa reazionaria di Carl Ludwig von Haller⁷ e quelli che nella parola «Stato» sentono l'eco di una prospettiva disprezzata, quella del contrattualismo, le differenze non sono certo soltanto di vocabolario. Possiamo però sostenere che, nel complesso, i conservatori cerchino di promuovere un concetto di Stato che permetta tanto di respingere la «chimera del contratto sociale», come la chiama Haller, quanto di restaurare nella sua dignità e maestà un'autorità politica lacerata dalle rivoluzioni politiche e dall'acuirsi delle tensioni sociali.

La *Philosophie des Rechts* di Friedrich Julius Stahl, la cui prima edizione segue di due anni la morte di Hegel, fornisce una buona illustrazione (buona perché in una posizione intermedia e, da certi punti di vista, moderata) delle tendenze principali di questo pensiero conservatore. Ora, Stahl chiarisce nel primo tomo (storico) di questa *Filosofia del diritto* di aver costruito la sua «teoria dello Stato sulla base della visione cristiana del mondo» – che costituisce il secondo tomo (sistematico) dell'opera – proprio in reazione a certi aspetti della filosofia speculativa (di Hegel e di Schelling). A dire il vero, Stahl respinge più le posizioni speculative fondamentali di Hegel che la sua filosofia giuridica e politica. Sul piano politico, ammette che l'hegelismo avrebbe «reso servizi incontestabili»⁸ combattendo contro le illusioni soggettiviste e i loro prolungamenti rivoluzionari (la linea Rousseau-Fichte, potremmo dire), per quanto conferisca un peso eccessivo alle istituzioni, e in primo luogo allo Stato, a scapito degli individui, ma anche dei «diritti tradizionali» e dei «diritti acquisiti» (qui si coglie l'eco di Burke e Savigny). In Hegel, fedele su questo punto a una parte dell'eredità delle Rivoluzione francese, «lo Stato è la vera soluzione della antinomie»: lo Stato, e più precisamente i funzionari, che sono al centro di una dottrina «né ultrarealista né ultraliberale, ma ultragovernativa»⁹. Ma ciò che, per Stahl, comporta la condanna dell'intero sistema è il suo logicismo fondante, che va di pari passo con una prospettiva panteista mascherata¹⁰: «Il nocciolo del sistema è

⁷ Cfr. C. L. von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der*

Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt, Winterthur, Steiner, 1816-1834.

⁸ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, t. 1, p. 470.

⁹ Id., op. cit., p. 432.

¹⁰ Qui si può riconoscere una delle prime variazioni sul tema del panlogismo hegeliano, che Hermann Glockner svilupperà parallelamente al motivo del pantraggismo, ma che si trova anche nel giovane Marx quando afferma che «tutta

quello di scartare il Dio personale oltremondano»¹¹ e tutta la sua costruzione dialettica ne è affetta, anche dove, a prima vista, non sembrerebbe biasimevole. È così che si è prodotto, nella sinistra hegeliana, una sorta di ritorno di fiamma soggettivista, individualista, umanista e rivoluzionario che l'oggettivismo inconsequente della dottrina hegeliana maschererebbe senza abolirlo. Pertanto, per salvare il salvabile dell'hegelismo, è opportuno ricostruire la filosofia del diritto e dello Stato su basi teoriche diverse dal razionalismo dialettico che ne fa «una dottrina diametralmente opposta al cristianesimo» anche quando «si riveste delle forme e del linguaggio cristiano»¹².

In che cosa consiste l'essenza dello Stato compresa a partire dalla «visione cristiana del mondo», fondata sull'idea di un Dio personale e trascendente? Nel suo essere un «impero etico» (*sittliches Reich*)¹³. Ora, questa nozione, costruita esplicitamente sul modello del regno di Dio sull'uomo, implica l'idea di subordinazione, ma di subordinazione cui si sia liberamente acconsentito, in modo tale che l'autorità legittima (*Obrigkei*t) ne sia inseparabile: lo Stato non è concepibile se non come regno «personale» di un'autorità sovrana, in una prospettiva gerarchica che la distingue da altri tipi di aggregazione sociale. Inoltre, questa legittimità dell'autorità politica non ha il proprio fondamento nel consenso di coloro che vi sono sottoposti, ma nella sua conformità a fini superiori, gli stessi che Dio prescrive agli uomini. Da qui deriva questa definizione che mostra bene, malgrado le somiglianze di vocabolario, ciò che separa la visione stahliana del politico da quella di Hegel: lo Stato è

L'istituzione del *dominio* umano della vita in comune sotto l'onnipotenza di Dio, in vista dei fini posti da Dio¹⁴.

Insomma, lo Stato è caratterizzato da due proprietà concomitanti: la sua struttura gerarchica – lo Stato è una «istituzione di dominio» – e la sua subordinazione «etica» all'«ordine divino del mondo»¹⁵.

Di conseguenza, lo Stato, quali che ne siano le condizioni di attualizzazione del diritto, non potrebbe essere pensato in termini esclusivamente giuridici. Certo, Stahl ha proposto una definizione rimasta celebre di quello che ormai chiamiamo lo Stato di diritto (*Rechtstaat*):

la filosofia non è altro che una parentesi della logica».

¹¹ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, op. cit., t. 1. p. 387.

¹² Ivi, p. 424.

¹³ Ivi, t. 2.1, p. 131 sgg; t. 2.2, p. 1.

¹⁴ Ivi., t. 2.1, p. 210.

¹⁵ Ivi., t. 2.2, p. 132.

Lo Stato deve essere uno Stato di diritto, questa è la parola d'ordine e anche, in verità, la tendenza dell'epoca recente. Esso deve determinare con esattezza, e garantire in maniera irreversibile, secondo il modo del diritto, i modi e i limiti della sua attività, così come la sfera di libertà dei cittadini [...] Questo è il concetto dello Stato di diritto: non vuol dire che lo Stato utilizzi semplicemente l'ordine giuridico senza fini amministrativi, né che esso si impegni a proteggere i diritti degli individui; non significa assolutamente il fine e il contenuto dello Stato, ma soltanto la sua maniera e il carattere della sua realizzazione¹⁶.

Ma sottolinea subito dopo ciò che lo separa dai teorici liberali del *Rechtstaat*, precisando come questa giuridicità sia solo una dimensione dello Stato, in quanto l'altra consiste nel fatto di essere una «comunità etica». È pertanto votato alla realizzazione di «fini superiori» che riassume l'idea di giustizia, per quanto non vi contribuisca che in modo esteriore al diritto:

Nell'essenza dello Stato vi sono dunque due cose: esso è un impero di diritto, uno “*Stato di diritto*” e un impero del costume etico, una *comunità etica*¹⁷.

Se l'ordine statale, proprio perché è ordinato rispetto a un *telos* al di sopra della politica, non può essere pensato che sotto il profilo del dominio e del potere, ciò non vale per tutte le forme della comunità umana. Bisogna dunque distinguere dallo Stato stesso quelli che Stahl chiama i suoi «elementi sociali»: i beni comuni, i ceti sociali (*Stände*), tutto ciò che deriva dai rapporti economici; insomma, bisogna distinguere la società dallo Stato. Ma questa distinzione, insiste Stahl, ha un senso diverso da quello che aveva in Hegel: mentre, per quest'ultimo, tutto ciò che concorre al vantaggio e alla felicità agli individui deriva dalla società, ma essi «scompaiono» nella totalità statale, Stahl fonda la distinzione tra sociale e politico su quella, in qualche modo funzionale, dell'associazione e della subordinazione:

Con “società” noi intendiamo semplicemente (ispirandoci ai concetti francesi) la ripartizione delle attività e delle professioni e le situazioni che ne risultano per gli uomini; con “Stato”, al contrario, intendiamo il dominio da parte di un superiore secondo dei fini etico-intellettuali, dominazione cui è sottoposto così l'ordine della società. Hegel, invece, intende per “società” tutto ciò che mira al vantaggio degli uomini [...] al contrario dello Stato, il cui concetto [per Hegel] consiste nello sparire

¹⁶ Ivi., pp. 137-138.

¹⁷ Ivi., p. 137.

degli uomini nel tutto (nella sostanza)¹⁸.

Società e Stato sono altrettanto distinti in base ai fini che perseguono: in un caso la soddisfazione dei bisogni, nell'altro quella dei «fini superiori» di ordine etico. Lo Stato non può essere concepito se non come un *herrschaftlicher Verband*, un raggruppamento fondato sul dominio (legittimo), il che lo distingue da tutte le forme di raggruppamento sociale, in particolare da quelle che hanno scopi economici:

La società è destinata alla soddisfazione reciproca dei bisogni umani, lo Stato, invece, all'osservanza dei precetti superiori [...] Produzione e trasformazione dei beni per il soddisfacimento umano, ecco cos'è la società; esecuzione del comandamento divino della giustizia, punizione dei crimini, maestà del potere pubblico, ecco cos'è lo Stato. La prima è l'associazione economica, il secondo l'associazione gerarchica¹⁹.

È inutile sottolineare fino a che punto questa lettura che Stahl fa di Hegel sia guidata dall'interesse a smarcarsi dal secondo, forse soprattutto, dalla sua ingombrante posterità, sebbene le sue opinioni siano, almeno per quanto riguarda la natura cooperativa del legame sociale, vicino a quelle hegeliane. Lo si vede quando Stahl si accinge a rettificare l'opposizione semplicistica di società e Stato, che pensa comune a Hegel, ai liberali e alla «scuola comunista e socialista», mentre, a suo parere, è opportuno prendere in considerazione l'azione reciproca delle due sfere, separate da una frontiera imprecisa. Ai suoi occhi, la separazione rigida di società e Stato tende obiettivamente a mettere in questione il secondo, se non ad «assorbirlo» integralmente nella società:

La separazione tra sociale e politico è sempre un errore. La scuola comunista e socialista, da cui proviene questo concetto, ha spinto questo errore agli estremi. Per essa, questa separazione è il fine stesso, e finisce per assorbire integralmente lo Stato nella società²⁰.

L'opposizione del sociale e del politico, comune ai liberali e ai rivoluzionari, non può che sfociare nella negazione sovversiva del rapporto di autorità su cui si fonda il legame politico e nell'oblio dell'orizzonte etico e religioso in cui deve rimanere. Anche se evita

¹⁸ Ivi., pp. 51-52, nota. Qui si può cogliere un'anticipazione delle analisi di Toennies: cfr. *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), trad. it. di G. Giordano *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari, 2011.

¹⁹ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, op. cit., t. 2, p. 51.

²⁰ Ivi., t. 2, p. 53.

ogni pathos, il proposito di Stahl, nel merito non è lontano da quello della controrivoluzione. Come Joseph De Maistre, egli è dell'opinione che ogni governo sia buono una volta che si sia stabilito e che «essendo l'uomo necessariamente associato e governato, la sua volontà non ha nulla a che vedere con la stabilità del governo»²¹. Come lui, ritiene che ogni rivoluzione sia proscritta dall'ordine divino del mondo, che essa sia, perciò, intrinsecamente perversa. Per il pensatore del conservatorismo prussiano, lo Stato è la manifestazione del fatto che il politico si radica nel teologico: in qualsiasi maniera sia organizzato, esso è un'«istituzione divina», il che significa che, anche se la volontà umana concorre alla sua istituzione, non è essa a istituirla²².

2. La riforma sociale e lo Stato: Lorenz von Stein

Considerato da Herbert Marcuse «la prima opera sociologica tedesca»²³, il libro di Lorenz von Stein intitolato *Geschichte der sozialen Beweg in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Storia del movimento sociale in Francia dal 1789 ai giorni nostri), apparso nel 1850²⁴, ha ben poco a che vedere con quella che oggi chiamiamo sociologia, tanto resta segnato dalla concettualità e dallo stile della filosofia speculativa. Come la *Democrazia in America*, che lo precede di qualche anno e che, da molti punti di vista, è un lavoro più autenticamente sociologico, l'opera di Stein raccoglie ampie informazioni empiriche sul suo oggetto, in particolare sulle origini del movimento socialista francese; ma le decifra a partire da una teoria in qualche modo a priori, che ne fissa le condizioni di intellegibilità. È così che il primo tomo, intitolato *Il concetto di società e la storia sociale, dalla Rivoluzione francese all'anno 1830*, prima di arrivare allo studio della storia sociale della Francia, dedica una lunga dissertazione di carattere assai speculativo al «concetto della società», così come alle «leggi del suo movimento». Quanto al terzo tomo, che studia in dettaglio la monarchia di luglio, l'esposizione dei fatti e delle dottrine è intrecciata a considerazioni teoriche sull'«essenza della monarchia» o sul «concetto e il contenuto della sovranità della società».

Ciò che in Stein è veramente nuovo è il peso determinante che riconosce alla «società» nella strutturazione e nelle dinamiche dei

²¹ J. de Maistre, *Du Pape*, libro II, capitolo 1, Charpentier, 1841, p. 142.

²² F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, tomo 2.2, p. 178.

²³ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "Teoria sociale"*, trad. A. Izzo, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 389.

²⁴ Si tratta di una versione rimaneggiata e aumentata del libro *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs: ein Beitrag zur Zeitgeschichte*.

gruppi umani. In questo autore, la società, il cui principio motorio è l'interesse e la cui evoluzione è guidata dalla ricerca del possesso, diviene l'elemento motore della storia:

L'interesse, in quanto costituisce il centro dell'attività vitale di ogni individuo rispetto a tutti gli altri, e pertanto del movimento totale della società, è dunque *il principio della società*²⁵.

È appena il caso di indicare che il pensiero hegeliano è il referente della «scienza della società» di cui Stein ha l'ambizione di essere il fondatore. Ma quest'ultimo si distanzia dalla topologia dello spirito oggettivo, facendo della società, e non più della *Sittlichkeit* o dello Stato, il perno o il «principio intero» della sua indagine²⁶. Certo, la definizione che ne fornisce è indubbiamente tributaria della presentazione hegeliana della società civile, che riprende fin nel vocabolario: «unità organica della vita umana», la società è

Condizionata dalla ripartizione dei beni, regolata dall'organismo del lavoro, messa in movimento dal sistema dei bisogni e legata in modo duraturo a certe generazioni dalla famiglia e dal diritto²⁷.

Come in Hegel, essa è innanzitutto (ma non soltanto) una società di mercato, fondata sulla complementarità dei bisogni e dei lavori. Ma la prospettiva in cui essa è presa di mira si allontana dalle soluzioni hegeliane. In effetti, in Hegel la polarizzazione della società civile tra forze antagoniste e la formazione di un *Lumpenproletariat* pericoloso, perché non integrato nella vita sociale²⁸, trovano in linea di principio la loro soluzione nella loro istituzionalizzazione (nel quadro delle corporazioni) e nell'*Aufhebung* politica delle contraddizioni sociali in un doppio movimento, dall'alto in basso e dal basso in alto, compiuto da un lato grazie alle politiche sociali (che Hegel raggruppa sotto la denominazione desueta di “polizia”) e dall'altra con la rappresentanza politica dei grandi interessi sociali. Per Stein, invece, il conflitto non è soltanto inerente alla società, è soprattutto insuperabile, dato che il movimento sociale si fonda sull'opposizione stessa degli interessi. La lotta di classe e il dominio economico e politico dei possidenti sui non possidenti che ne conseguono sono inevitabili e la società tende, per sua stessa natura, all'asservimento: «la non libertà si produce quando il

²⁵ Cfr. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, tomo I, p. XLI.

²⁶ Ivi, tomo III, p. 5.

²⁷ Ivi, tomo I, p. XXVIII.

²⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, § 242-245, *GW* 14-1, pp. 193-194 (*Lineamenti*, 187-188).

potere dello Stato è costretto a servire un interesse sociale particolare»²⁹. La logica di questo movimento porta alla messa in opera dell'ordine rigido di una «*società assoluta*»³⁰, il cui modello è offerto dal sistema delle caste. Così, la storia è essenzialmente storia *sociale* o storia della *dipendenza* mentre, per Hegel, essa era essenzialmente storia *politica* o storia della *libertà*.

Isolate dal loro contesto, le formulazioni appena citate sembrano essere collegate a una critica radicale delle società di classe. Ma non bisogna essere tratti in inganno: Stein non è un rivoluzionario, pensa che «il comunismo [sia] un errore e un nemico di ogni società» e ritiene che le sue idee «riguardino la polizia e non la storia»³¹. Di fatto, se la logica del movimento sociale tende alla rigidità e all'asservimento, la logica dell'istituzione politica può annullarne gli effetti. Il principio della società è la non libertà, mentre lo Stato, che è una «comunità di tutti gli individui, elevata in una unità personale»³², e il cui principio è la libertà, si pone in controtendenza per il suo essere una potenza di unificazione delle comunità. Questa funzione integrativa è assicurata dal gioco d'insieme di costituzione (*Verfassung*) e amministrazione (*Verwaltung*), che richiede la partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica e tende ad assicurare loro il più alto grado di sviluppo personale, che corrisponde all'accesso alla proprietà. Eppure, poiché vi è una «*contraddizione diretta*»³³ tra il principio dello Stato e quello della società, la vita stessa della comunità consiste nella loro «*lotta permanente*»³⁴. Perciò, o la società impone il suo principio allo Stato, o si verifica il contrario. Nel primo caso, si realizza quella che Stein chiama la «sovranità della società»³⁵, in cui vede il senso effettivo della rivendicazione repubblicana della sovranità popolare: poiché la società è irrimediabilmente divisa, la «sovranità del popolo» non può significare altro che «la *sovranità dell'opposizione* tra la classe possidente e la classe operaia, o di capitale e lavoro»³⁶. Vi è allora il grave rischio che lo Stato «*si dissolva definitivamente nell'opposizione della società*»³⁷, il che è ciò che si verificherebbe con il trionfo delle rivendicazioni democratiche. Nel secondo caso, si fa la scelta della «*riforma sociale*», spinta dall'alto dallo Stato e appoggiata dalla classe

²⁹ L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, tomo I, p. LXV.

³⁰ Ivi, p. LIX.

³¹ Ivi, p. CX.

³² Ivi, p. XXXIV.

³³ Ivi, p. XLIII.

³⁴ Ivi, p. XXXI.

³⁵ Ivi, tomo III, p. 167.

³⁶ Ivi, p. 179.

³⁷ Ivi, p. 193.

dominante, il cui interesse è ben chiaro:

Vediamo con chiarezza, oggi, in che cosa consista il *principio* di ogni vera riforma sociale. È l'esistenza della coscienza, nella classe possidente della società, del fatto che il suo interesse proprio, superiore e ben compreso esiga di *adoferarsi instancabilmente in vista della riforma sociale per il contenimento di tutte le sue forze sociali e con l'aiuto senza riserve dello Stato e del suo potere*³⁸.

Questa riforma non ha lo scopo di superare l'opposizione tra la classe possidente e la classe non possidente – essa non può esserlo – ma quello di garantire ai membri di quest'ultima la possibilità di accedere alla prima. La riforma sociale ha il suo principio nella società stessa, ma il suo compimento presuppone disposizioni costituzionali e appropriate misure legislative e amministrative: essa passa per la formazione di una «repubblica dell'interesse reciproco»³⁹ che potrebbe essere, all'occorrenza, una monarchia costituzionale, ma la cui vera pietra di paragone sarà la politica amministrativa: per evitare la guerra civile, «bisogna che vi sia un'amministrazione della riforma sociale»⁴⁰. In definitiva, la politica tende a confondersi con la *politica sociale* e lo Stato, per come lo concepisce Stein, è uno Stato sociale *ante litteram* (ma certamente non socialista!).

Qual è, insomma, il pensiero dello Stato di Lorenz von Stein? È evidente l'apparato concettuale di base che viene mobilitato sia di fattura hegeliana. Così, la polarità di Stato e società ha, in Stein, un importante ruolo euristico ed esplicativo:

*Lo Stato e la società non costituiscono soltanto, nella loro essenza più profonda, due configurazioni differenti dell'esistenza umana, ma sono precisamente i due elementi di vita di ogni comunità umana*⁴¹.

Come Hegel, Stein considera lo Stato la figura istituzionale compiuta della libertà; come Hegel, riconosce una grande importanza alla politica sociale e alle questioni relative all'amministrazione, come lui è favorevole alla monarchia costituzionale... potremmo facilmente arricchire il quadro con molteplici somiglianze. Tuttavia, sarebbe imprudente definire, senza ulteriori precauzioni, Stein un hegeliano: la continuità del vocabolario non deve nascondere il cambiamento di terreno che ha fatto subire alla questione politica⁴². In primo luogo, il

³⁸ Ivi, tomo I, p. CXXX.

³⁹ Ivi, tomo III, pp. 206 sgg.

⁴⁰ Ivi, p. 206.

⁴¹ Ivi, tomo I, p. XXXI.

⁴² Questo cambiamento di prospettiva è sottolineato da B. Willms, *Lorenz von Steins politische Dialektik*, in R. Schnur (a cura di), *Staat und Gesellschaft. Studien über*

peso dell'analisi non grava più sullo stesso termine. Mentre, per Hegel, l'analisi delle contraddizioni e delle tensioni sociali resta inscritta nella prospettiva della loro soluzione politica e lo Stato esteriore, che è la società civile, è come il negativo dello Stato politico propriamente detto⁴³, in Stein, proprio come in Marx, è la società a precedere lo Stato da tutti i punti di vista: «lo Stato non ha esistenza al di fuori della società»⁴⁴. Di conseguenza, la scienza della società è chiamata a sostituirsi alla filosofia politica e questa è una seconda differenza capitale, di ordine epistemologico, che si aggiunge alla prima: al paradigma di una filosofia sistematica e speculativa dello spirito oggettivo si sostituisce quello di una scienza empirica che si occupa della «legge del movimento sociale»⁴⁵. Il resto dell'opera di Stein confermerà questa diagnosi, in particolare la sua monumentale *Vermwaltungslehre* (Dottrina dell'amministrazione): non è più un concetto normativo dello Stato – per quanto questa normatività sia puramente concettuale – a poter determinare la comprensione adeguata della società e della sua gestione amministrativa. In questo senso, a dispetto degli accecanti pregiudizi borghesi che pesano sul suo lavoro, non è illegittimo considerare Stein come il precursore della sociologia politica.

3. Vecchi e giovani hegeliani

La linea di demarcazione tra “vecchi” e “giovani” hegeliani non è stata tracciata a partire dalla questione dello Stato, ma si è piuttosto manifestata a proposito della religione con il “partito” degli *Althegeleaner* che rimaneva fedele alla lettera della sua interpretazione speculativa, mentre quello dei *Jungehegeleaner* propendeva per un'interpretazione umanistica e non metafisica del fatto religioso. Comunque, e le usuali denominazioni di “destra” e “sinistra” hegeliana ne fanno fede, questa demarcazione non era priva di conseguenze sul terreno politico. In generale, i due campi davano un giudizio ben differente sulla sistematicità e la storicità della filosofia di Hegel. La “destra” (Rosenkranz, Gans, Hinrichs, Michelet, Erdmann...) era convinta della validità «definitiva» della «base di granito»⁴⁶ che il sistema hegeliano offriva alla conoscenza del mondo

Lorenz von Stein, Duncker & Humblot, 1978, pp. 97-123.

⁴³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, § 157, 183 et 273, *GW* 14-1, p. 143, 160 et 226 (*Lineamenti* pp. 139, 155 e 218).

⁴⁴ L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, tomo I, p. LXX.

⁴⁵ Ivi, p. II. Stein aggiunge: “credo che il tempo dei teoremi sociali sia scaduto [...] la questione è spostata su un altro terreno (p. III).

⁴⁶ E. Gans, *Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie*, in Hegel, *Sämtliche Werke*, t.

spirituale e naturale. Eduard Gans, per esempio, si stupiva del turbamento suscitato dalla formula della Prefazione della *Filosofia del diritto*, per cui «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale», mentre questa frase, lungi dall'esprimere un'opzione conservatrice o «quietista», come la definirà Rudolf Haym, comporta una sorta di evidenza: per Gans, va da sé che l'intera opera di Hegel sia forgiata «nel metallo della libertà»⁴⁷. È proprio questo tipo di evidenza a non aver più corso presso la “sinistra” (Feuerbach, Strauss, Bauer, Cieszkowski, Ruge, Marx, Stirner...): per essa, dopo Hegel, non è più possibile una filosofia sistematica. Ciò che è all'ordine del giorno, con una formula suscettibile di molteplici interpretazioni, è la «realizzazione della filosofia», perché «da vita passa avanti alla filosofia»⁴⁸, l'azione avanti all'idea, l'atto avanti all'essere. Come dice Cieszkowski, «l'essere e il pensiero devono sparire nell'azione, l'arte e la filosofia nella vita sociale»⁴⁹ e la filosofia speculativa deve fare spazio a una «filosofia della prassi»⁵⁰ o, nei termini di Moses Hess, a una «filosofia dell'atto»⁵¹. Il grande tema marxiano della *praxis* ha, l'abbiamo visto, le sue radici in un pensiero che non è necessariamente rivoluzionario *in senso politico*.

Va da sé che la divergenza tra i due schieramenti, anche se per ragioni che vanno al di là del campo politico, ha importanti ripercussioni in questo ambito. In modo schematico, possiamo dire che i vecchi hegeliani, in un contesto decisamente movimentato (ci si avvia alla Rivoluzione del 1848), insistano sulla preminenza dell'*istituzione* politica, che è un polo di stabilità, rispetto alla società e alle sue imprevedibili convulsioni. Lo Stato, sottolinea nel 1851 uno dei rappresentanti di questa corrente, è «l'organismo etico più elevato»; esso è anche «la vita etica *per eccellenza*»⁵². Questa definizione è diretta contro il punto di vista di coloro che, attualizzando le buone vecchie teorie dello Stato di polizia, pretendono di mettere lo Stato al servizio della società civile: i rivoluzionari! Tuttavia, gli hegeliani “di destra” non si aggregano alle posizioni dei conservatori; al contrario,

VIII, Duncker & Humblot, 1833, p. IX.

⁴⁷ Ivi, p. X.

⁴⁸ A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit 1838, p. 112.

⁴⁹ Ivi, p. 129.

⁵⁰ Ivi, p. 116.

⁵¹ M. Hess, *Philosophie der Tat*, in *Philosophische und sozialistische Schriften*, op. cit., p. 210-226.

⁵² J. E. Erdmann, *Philosophische Vorlesungen über den Staat* (1851), in H. Lübke (a cura di), *Die Hegelsche Rechte*, Frommann-Holzboog, 1962, pp. 221-230.

essi sottolineano quanto il partito della reazione e quello della rivoluzione abbiano in comune nella loro ostilità allo Stato: «i nemici che si affrontano in una lotta mortale, la reazione e il liberalismo, hanno degli aspetti di parentela essenziali»⁵³. Proclamare, di contro a entrambi, la supremazia della politica, significa ricordarsi che

Lo Stato non ci ha aspettato, noi e la nostra costituzione: era già lì, senza che noi vi avessimo consentito e senza che la nostra volontà vi abbia avuto parte [...] io non sono legato all'istituzione e all'ordine della società se non finché lo voglio, ma sono legato alle leggi dello Stato, che lo voglio o meno⁵⁴.

In un contesto segnato dall'intensificarsi della contestazione sociale ai regimi al potere – contestazione necessariamente *sociale*, dato che i suoi agenti sono esclusi dallo spazio politico – atteggiamento della destra hegeliana non poteva non apparire come una difesa a breve termine dell'ordine costituito. In altre parole, gli argomenti hegeliani fondati sulla necessaria rilevanza politica (statuale) della conflittualità sociale avevano già cessato, fin da prima del 1848, di avere senso per la maggioranza degli attori del dibattito politico.

Consapevoli di interpretare lo spirito del tempo, i giovani hegeliani si opponevano alla tesi ortodossa, che la fazione opposta cercava, invano, di sostenere. Per loro, lo Stato non è, nel migliore dei casi, altro che un'istituzione che assume certe funzioni specializzate nell'ambito di una società civile il cui principio organizzativo, come stabilito dallo stesso Hegel, non è più politico: esso non potrebbe, in nessun caso, esserne la «verità». I giovani hegeliani affermano così il primato della società, poiché, come scrive il più profondo di loro, lo Stato politico, con tutta la sua «sofistica» non è altro che la «spiritualizzazione» della società civile e il cittadino null'altro che il «borghese», l'individuo sociale, rivestito di una «pelle di leone politica»⁵⁵. Uno dei principali oggetti del contendere nel dibattito che oppone i due campi che si disputano l'eredità culturale di Hegel è, di conseguenza, il mantenimento, o meno, della definizione della comunità umana in termini preferenzialmente politici.

Tuttavia, la sinistra hegeliana è, essa stessa, divisa in diversi orientamenti, che possono anche essere compresenti in uno stesso

⁵³ Cfr. C. Rössler, *System der Staatslehre* (1857), in *Die Hegelsche Rechte*, cit., p. 286.

⁵⁴ H. W. F. Hinrichs, *Politische Vorlesungen* (1843), in *Die Hegelsche Rechte*, cit., p. 113.

⁵⁵ K. Marx, *Zur Judenfrage* (1843), *MEW* 1, p. 355. Trad. it *La questione ebraica*, cit., p. 59.

autore, se non nello stesso testo. Schematicamente, se ne possono distinguere due. Il primo oppone a uno Stato, che è un'istituzione di dominio, una società che è l'espressione del dinamismo della comunità umana. È pertanto opportuno, con una sorta di inversione dell'hegelismo, scoprire e realizzare la formula politica che potrà superare questa opposizione. Arnold Ruge ne formula esplicitamente il programma:

Si tratta di elevare lo Stato e il suo opposto, la società civile, al rango di una comunità che inglobi e penetri tutto, che non cessi di essere *Respublica*, ma che abbia ciascun individuo come suo proprio fine⁵⁶.

La soluzione così ricercata è la democrazia, «*essenza di ogni costituzione politica*»⁵⁷ o, direttamente, il socialismo concepito come superamento politico dello Stato politico. Nel prolungamento del sansimonismo, che vede nel governo l'incaricato degli affari della società», si tratta dunque di modellare l'istituzione politica sulla «grande manifattura sociale». Spinta ai suoi limiti estremi, questa idea porta al progetto, enunciato da Arnold Ruge, di riassorbire integralmente lo Stato nella società: «mai più Stato, ma una società! Mai più 'vecchia eticità', ma una 'eticità sociale'!»⁵⁸.

Il secondo orientamento, più audace sul piano teorico e più radicale su quello politico, ricusa l'opposizione stessa di Stato e società in nome di una prospettiva teleologica la cui determinazione dà luogo, del resto, a nuove opposizioni. Possiamo, in effetti, fare appello a una figura ancora inedita tra i modi della vita associata, il comunismo, sottolineando la frattura che questa prospettiva introduce nella storia. Così, Moses Hess scrive:

La storia passata non fu altro che una lotta cieca, naturale, tra lo Stato, l'universale astratto, e la società civile, l'egoismo degli individui [...] e questo gioco si ripete fino a che lo stato di contraddizione non sia annientato dialetticamente per far posto alla vita sociale unificata, allo stato della comunità⁵⁹.

⁵⁶ A. Ruge, *Unsere letzten Jahren*, in A. Ruge, *Sämmtliche Werke*, Band 6, seconda edizione, Leipzig, 1848, p. 95.

⁵⁷ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, p. 231. Trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. G. della Volpe, Quodlibet, Macerata, 2008, p. 102.

⁵⁸ A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, tomo II, W. Jurany, 1846, p. 106.

⁵⁹ M. Hess, *Socialismus und Communismus* (1843), in M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 207-208.

Ma si può anche, con Max Stirner, sviluppare un individualismo anarchico che prefigura la diatriba di Nietzsche contro il «nuovo idolo» e «il più freddo di tutti i mostri»⁶⁰. La polemica di Stirner contro l'idea che lo Stato sia «il vero uomo»⁶¹ assimila intenzionalmente le due ali del «liberalismo politico», quello propriamente detto e il socialismo (il «liberalismo sociale», dice lui) che ne sarebbe soltanto una variante. In effetti, entrambi non cercano altro che di giustificare l'asservimento dell'«Unico» allo Stato, che non sarebbe, esso stesso, altro che il «fantasma» della società⁶². Ogni *politica*, in fondo, e anche quella dei socialisti, che giocano in qualche modo a fronti rovesciati, non ha altro fine che di «assoggettare l'individuo» di «subordinarlo», di farne il «soggetto di un qualunque universale»⁶³. È dunque con lo stesso movimento, e contro i «liberali» di ogni denominazione (per non parlare dei conservatori), che Stirner dichiara guerra allo Stato, «nemico» dell'Egoista, e proclama che «la società umana ha vissuto»⁶⁴.

Lo vediamo: nella prospettiva di una critica radicale, non si tratta più soltanto di contestare un tipo di organizzazione politica, poiché «ogni Stato è dispotico»⁶⁵ o di superare l'opposizione di Stato e società, ma di «[porsi] su tutto un altro terreno» rispetto a quello di questa antitesi⁶⁶; si tratta di denunciare il modo stesso in cui è stata posta, fin dal principio della filosofia, la questione del vivere insieme. La critica dello Stato e della società sfocia così, nei più radicali tra i giovani hegeliani, in una messa in questione del modo in cui è tradizionalmente posta la questione del potere o del dominio, compresa la sua forma hegeliana, poiché è l'idea stessa di un rapporto di dominio e di assoggettamento a dover essere messa in questione.

4. Al di là dello Stato e della politica: Marx

Per quanto virulente siano le critiche rivolte da Marx ed Engels alla «critica critica» nella *Sacra Famiglia*, non è meno vero che questo

⁶⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe*, t. 4, De Gruyter, 1999, p. 61. Trad. it. *Così parlò Zarathustra*, trad. M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, p. 90.

⁶¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, 1845, p. 130. Trad. it. *L'Unico e la sua proprietà*, trad. L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1979, p. 143.

⁶² Ivi, p. 153. Trad. it. p. 115.

⁶³ Ivi, p. 298. Trad. it. p. 248.

⁶⁴ Ivi, p. 234. Trad. it. p. 192.

⁶⁵ Ivi, p. 257. Trad. it. p. 205.

⁶⁶ M. Hess, *Die letzten Philosophen* (1845), in Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., p. 390

termine descrive al meglio il modo di pensare del tipico giovane hegeliano, la cui convinzione è che «la critica è l'intellezione del mondo»⁶⁷. Non c'è dunque da sorprendersi se le diverse linee di argomentazione di questa critica si incrociano nell'opera del giovane Marx, un Marx che non ha ancora finito di «regolare i conti con la vecchia coscienza filosofica»⁶⁸, vale a dire con Feuerbach e Hegel, un Marx che non ha ancora scoperto che la «sovrastuttura giuridica e politica» di una formazione sociale è determinata dai «modi di produzione della vita materiale» e che «l'anatomia della società civile debba essere cercata nell'economia politica» e non nella «sovrastuttura giuridica e politica»⁶⁹; insomma, un Marx che non ha ancora definito le posizioni fondamentali del materialismo storico. Ora, questa postura critica implica, per lui come per gli altri giovani hegeliani, un dibattito con Hegel. Nei suoi scritti degli anni 1843-1845, Marx si confronta con Hegel con un'intensità e una profondità inaccessibili agli altri rappresentanti della sinistra hegeliana. Si tratta di costruire un pensiero del politico che non sia orientato allo Stato ma a ciò che, secondo Hegel, doveva esservi subordinato: la società civile o, piuttosto, la «società civile-borghese», se possiamo rendere in questo modo (seguendo un suggerimento di Jean-Pierre Lefevbre) il doppio senso ormai attribuito all'aggettivo *bürgerlich*. L'introduzione, scritta a posteriori e sola a essere pubblicata, della sezione «Stato» dei *Lineamenti di filosofia del diritto* redatta nel 1843 assegna alla filosofia, «che è al servizio della storia» un compito ambizioso: prolungare la critica della religione (condotta da Feuerbach) in una «critica della politica»⁷⁰. Ma il commento dei *Lineamenti* mostra, senza ambiguità, che Marx sviluppa, piuttosto, una critica della politica statale o della riduzione del politico allo statale.

La *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (il «manoscritto di Kreuznach», come lo chiamano gli specialisti) combina due sistemi di argomenti: una critica, abbastanza prevedibile nel contesto del *Vormärz*, della teoria hegeliana della monarchia costituzionale in nome della democrazia, che secondo il giovane Marx è «l'essenza di ogni

⁶⁷ A. Ruge, citato da K. Löwith, in *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962, p. 32.

⁶⁸ K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 10. Trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, trad. E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 11.

⁶⁹ Ivi, pp. 8-9. Trad. It. p. 9.

⁷⁰ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, p. 379. Trad. it. p. 95. In realtà, l'introduzione redatta nel 1844 non è quella del testo del 1843, ma quella di un'opera mai scritta, che avrebbe dovuto riprendere in maniera sistematica le critiche sviluppate in queste note «al margine del testo».

costituzione politica»⁷¹, e una critica, ben più originale e profonda, di ciò che gli sembrava il fondamento dello svolgimento hegeliano, la separazione del sociale dal politico-statale. L'intento di Hegel era quello di superare questa separazione, mostrando come lo Stato costituzionale, vettore universale della libertà politica, fosse la verità o il «fine immanente»⁷² della società civile, votata al confronto tra gli interessi particolari e sottoposta all'imperio della necessità economica e alla logica cieca del sistema dei bisogni. Ma, in realtà, la teoria hegeliana della rappresentazione politica degli stati sociali fornisce involontariamente la prova del contrario, facendo della società civile come essa è, vale a dire lacerata da interessi antagonisti, l'assise della rappresentanza "parlamentare", se possiamo osare questo anacronismo. Ora, questo approccio finisce per consacrare la separazione della particolarità sociale e dell'universalità politica: «l'elemento degli stati»⁷³ è l'illusione politica della società civile borghese»⁷⁴. Tuttavia non si tratta di rimproverare Hegel per essersi sbagliato. Da buon hegeliano, Marx vede, nell'unilateralità del rapporto stabilito da Hegel tra Stato e società civile, un riflesso della realtà sociale e politica moderna:

Hegel parte dalla *separazione* tra la *società civile-borghese* e lo Stato politico, considerandoli due termini chiusi nella loro opposizione, due sfere effettivamente distinte. Questa separazione esiste, del resto, *realmente* nello Stato *moderno*. [...] È soltanto la *separazione* tra gli stati della società civile e quelli politici a esprimere il *vero* rapporto della società moderna: civile-borghese e politica⁷⁵.

Se Hegel si illude, è soltanto perché crede di poter superare l'opposizione tra borghese e cittadino, tra *homo socialis* e *homo politicus*, quando in realtà non fa che consacrarla: la formula hegeliana lascia sussistere la società reale *al di fuori* dello Stato politico. Essa dimostra, così, il contrario di ciò che Hegel pretenderebbe di stabilire: l'egemonia della condizione privata, vale a dire dello «stato della società civile *contro* lo Stato»⁷⁶, sullo spazio pubblico, dell'attività

⁷¹ Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, p. 231. Trad. it. p. 104.

⁷² Hegel, *Grundlinien*, § 261, GW 14-1, p. 208. Trad. it. p. 201.

⁷³ *Das ständische Element*. Si tratta della denominazione generale assegnata da Hegel alle istituzioni rappresentative.

⁷⁴ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, p. 265. Trad. it. p. 135.

⁷⁵ Ivi, p. 275. Trad. it. pp. 145-146.

⁷⁶ Ivi, p. 280. Trad. it. p. 151.

dell'uomo privato, che «il *soggetto reale*, l'uomo»⁷⁷, sulla costituzione politica. Di conseguenza, per compiere il disegno della filosofia hegeliana dello Stato – quello di assicurare l'egemonia del politico tra le condizioni della modernità – bisogna respingerne le soluzioni, che sono quelle del costituzionalismo liberale, a vantaggio di un radicalismo democratico che pone «all'interno dello *Stato politico astratto* l'esigenza della sua *dissoluzione*, ma allo stesso tempo della *dissoluzione della società civile-borghese*»⁷⁸.

Gli scritti successivi chiuderanno le questioni lasciate aperte da questa *Critica*, prima ricusando la soluzione politica qui individuata per le contraddizioni della politica moderna (la democrazia come paradigma della vita associata), in seguito facendo della società civile e borghese il vero luogo del politico e proponendo una nuova visione di quella che, con Feuerbach, nell'*Ideologia tedesca* viene chiamata l'essenza generica (*Gattungswesen*) dell'uomo. Dei testi, sotto diversi punti di vista paralleli, come *La questione ebraica* (1843) e *La Sacra famiglia* (1845), si conserva spesso soltanto la critica impietosa che fanno dei diritti dell'uomo, che sono in realtà i diritti «dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità»⁷⁹, insomma del «borghese» in tutti i sensi del termine. Ma non si deve dimenticare che questa critica dei diritti dell'uomo proclamati dai liberali e dai repubblicani di fronte allo stato oppressivo e retrogrado di «coloro che nulla hanno dimenticato e nulla imparato», e che Talleyrand chiamava gli *ultras* della Restaurazione, è innanzitutto una critica della *politica* (immaginaria, agli occhi di Marx) che si potrebbe intraprendere in nome di questi diritti. In effetti, l'uomo dei diritti dell'uomo è «l'uomo non politico», il «borghese», che «appare necessariamente come l'uomo propriamente detto, l'uomo vero e proprio»⁸⁰. Perciò è l'idea stessa di emancipazione politica, cara al campo democratico e alla maggioranza dei giovani hegeliani, a dover essere denunciata per il suo contenuto mistificatorio. Bisogna, così, andare più lontano: poiché la società civile (borghese) è, come aveva già notato Hegel, «il campo di battaglia dell'interesse privato individuale di tutti contro tutti»⁸¹, il progetto di emancipazione politica non può che sfociare nella distruzione di ogni politica. In effetti, in questa prospettiva, «la vita politica è un semplice *mezzo* il cui fine è la vita della società civile-borghese»⁸², vale a dire di «questo regime dell'anarchia,

⁷⁷ Ivi, p. 286. Trad. it. p. 157.

⁷⁸ Id., p. 327. Trad. it. p. 200.

⁷⁹ K. Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, p. 364. Trad. it. pp. 70-71.

⁸⁰ Ivi, p. 366. Trad. it. pp. 74.

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, § 289 Anm., GW 14-1, p. 241. Trad. it. p. 233.

⁸² K. Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, p. 367. Trad. it. p. 75.

dell'individualismo naturale e spirituale divenuto estraneo a se stesso» di cui i diritti umani sono la trascrizione normativa⁸³.

È pertanto opportuno, e ormai Marx si impegna per questo, restituire all'idea di emancipazione la sua radicalità. La vera emancipazione non è quella (soltanto) politica di cui la Rivoluzione francese ha definito il programma (i diritti dell'uomo) e rivelato i limiti; è «*l'emancipazione umana*»⁸⁴ o, come Marx dirà presto seguendo Moses Hess, il comunismo in quanto «ritorno completo, cosciente dell'uomo a se stesso in quanto uomo *sociale*, vale a dire in quanto uomo umano»⁸⁵. L'emancipazione, il cui *telos* (che è quello di tutta la storia) è la soppressione dell'alienazione, vale a dire della separazione dell'uomo dalla sua essenza generica⁸⁶, sarà di conseguenza *anche* (ma non *soltanto*) una emancipazione rispetto allo Stato: essa deve portare da questa «comunità apparente» alla «comunità effettiva, [in cui] gli individui acquisiscono contemporaneamente la loro libertà nella e dalla loro associazione»⁸⁷. Questa comunità autentica, la «società umana», deve passare, come dirà Engels seguendo Saint-Simon, dal governo degli uomini all'amministrazione delle cose; essa si situa dunque al di là della politica, vale a dire del dominio, e non soltanto della figura statuale che essa ha ricevuto dalla modernità. Il pensiero più potentemente politico sorto dall'hegelismo è anche la contestazione più risoluta dell'idea stessa di una filosofia politica – e questa, forse, ne è l'aporia.

5. Conclusione: l'eredità giovane-hegeliana della filosofia sociale

Con la conferenza tenuta nel 1931 da Max Horkheimer quando assunse la direzione dell'*Institut für Sozialforschung*, il programma teorico della filosofia sociale raccoglie criticamente l'eredità dell'idealismo tedesco, in particolare quello di Hegel, che ha «portato l'idealismo al di là dei suoi limiti originari»⁸⁸: in effetti, in particolare grazie alla dottrina dello spirito oggettivo, che riconduce le attività

⁸³ K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 129. Trad. it. *La sacra famiglia*, trad. A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 202, p. 118.

⁸⁴ K. Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, p. 364. Trad. it. pp. 78.

⁸⁵ Id., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 1, Ergänzungsband, p. 536. Trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1949-1968, p. 111.

⁸⁶ Ivi. p. 515. Trad. it. pp. 77-78.

⁸⁷ K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, p. 74. Trad. it. *L'ideologia tedesca*, trad. F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 78.

⁸⁸ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2003, p. 19.

dell'individuo alla «vita del Tutto» invece di considerarlo come un atomo isolato, «l'idealismo è divenuto nelle sue parti essenziali una filosofia sociale»⁸⁹. La prospettiva hegeliana, per il fatto stesso della sua «dissoluzione» (che inizia con la scissione della scuola hegeliana in una «destra» e una «sinistra»), ha aperto lo spazio al cui interno si poteva sviluppare un nuovo modo di praticare la filosofia, che combinasse riflessione speculativa e critica sociale, lavoro teorico e indagine empirica. Diagnosi confermata, sessant'anni più tardi, da Axel Honneth secondo il quale, anche se va riconosciuto un ruolo fondatore a Rousseau, l'opera di Hegel «costituisce una tappa essenziale nello sviluppo della filosofia sociale moderna», dal momento che analizza le «scissioni» dell'essere sociale e le patologie che essere producono, pur mantenendo (in modo certo illusorio) la prospettiva di una «ricomposizione» politica delle contraddizioni sociali⁹⁰. Questo radicamento hegeliano si conferma in lavori successivi, in particolare nel *Diritto della libertà* (2011) in cui Honneth sottolinea, contro l'orientamento astrattamente normativo della corrente dominante nella filosofia politica contemporanea (Rawls), la sua fedeltà all'idea hegeliana di una filosofia che porti ad espressione la razionalità oggettiva di ciò che è, ossia la sua adesione al progetto «di elaborare una teoria della giustizia a partire dalle precondizioni strutturali delle nostre società», insomma di costruire una teoria che sia immanente al mondo sociale, invece di sovrastarlo astrattamente⁹¹. In aggiunta, accanto all'ascendenza propriamente hegeliana, Honneth sottolinea (come Habermas, del resto⁹²) fino a che punto la Teoria critica (e, di conseguenza, il suo programma di filosofia sociale), sia debitore nei confronti della tradizione dell'hegelismo di sinistra⁹³.

Certo, la filosofia sociale (intesa come teoria critica della società o come terapeutica delle patologie sociali) ha anche altre fonti oltre l'hegelismo. Axel Honneth ha sottolineato l'importanza di Rousseau nella sua genealogia; Franck Fischbach ha fatto notare, invece, quella di Saint-Simon, di Auguste Comte e di una certa tradizione

⁸⁹ Id., *La situazione attuale della filosofia sociale e i compiti di un istituto di ricerca sociale*, in *Teoria critica*, trad. A. Bellan, Mimesis, Milano, 2014, p. 61.

⁹⁰ A. Honneth, *Le patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in *Patologie della ragione*, trad. A. Carnevale, Pensa, Lecce, 2012, p. 112.

⁹¹ Cfr. Id., *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. C. Sandrelli, Codice, Torino, 2015, pp. 15-29.

⁹² Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 67: «noi siamo rimasti contemporanei dei giovani hegeliani [...] che hanno liberato l'idea di una critica della modernità dal peso del concetto hegeliano di ragione».

⁹³ A. Honneth, *Una patologia sociale della ragione. Sull'eredità intellettuale della teoria critica*, in *Patologie della ragione*, cit., p. 128.

conservatrice (Burke, Maistre, Bonald)⁹⁴. Certo, entrambi, come Emmanuel Renault⁹⁵, hanno insistito sul ruolo importante di Durkheim in questa genealogia. È altrettanto vero che «l'idea della filosofia sociale designa una costellazione di posizioni filosofiche più che un programma univoco»⁹⁶. Ciò non toglie che la distinzione hegeliana tra società civile e Stato, e poi l'inversione giovane-hegeliana della gerarchia che Hegel aveva stabilito tra essi, segnano (a mio parere) l'avvento del "sociale" come problema filosofico. Anche se lasciamo da parte la formula ingenua – ma significativa – di Arnold Ruge: «Mai più Stato, ma una società!», mi sembra chiaro che l'*Aufhebung* sociale del politico a cui procedono i giovani hegeliani (in compagnia, va detto, di teorici ben poco "progressisti" come Lorenz von Stein e Friedrich Julius Stahl) sia ciò che ha originato un nuovo modo di affrontare il problema politico del vivere-insieme, fondato sulla disimplicazione del politico e dello statale. L'affermazione del giovane Marx per cui «la società civile-borghese è la società politica reale»⁹⁷ è l'atto di nascita della filosofia sociale, che bisogna comprendere, pertanto, non come un'alternativa alla filosofia politica, ma come il suo decentramento o il suo strappo dalle illusioni del normativismo astratto.

⁹⁴ F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Parigi, 2009, pp. 26 sgg.

⁹⁵ Cfr. E. Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La Découverte, Parigi, 2008, pp. 247 sgg.

⁹⁶ É. Dufour, F. Fischbach, E. Renault, *Présentation*, in *Histoires et définitions de la philosophie sociale*,

Recherches sur la philosophie et le langage, 28 (2012), p. 11.

⁹⁷ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, p. 325. Trad. it. p. 198.

Abstract

Come è possibile, dopo la presunta divinizzazione dello stato da parte di Hegel, pensare il suo statuto? Tutti i teorici politici tedeschi post-hegeliani, da destra (F.J. Stahl) a sinistra (i giovani hegeliani, Marx) devono confrontarsi con questa questione. A dispetto delle loro (importanti) differenze, le loro risposte, in particolare nell'opera dell'inventore tedesco della «sociologia», Lorenz von Stein, conferisce un ruolo di primo piano al nuovo concetto di «società» – una tipica nozione hegeliana.

Parole chiave: Stato, società, Marx, Stahl, L. von Stein, giovani hegeliani

How it is possible, after Hegel's presumed divinization of the State, to think of its nature? All the post-Hegelian German political theorists, from right (F. J. Stahl) or left (the Young Hegelians, Marx), must address this issue. Despite their (important) differences, their responses, in particular in the work of the German inventor of the «sociology», Lorenz von Stein, give a priority to the new concept of the «society» a typical Hegelian notion.

Keywords: State, Society, Marx, Stahl, L. von Stein, Young Hegelians