

## La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel

LUCA FONNESU<sup>1</sup>

**Abstract:** This study suggests a comparison between the social and political philosophy of Fichte and Hegel, with special attention to the problem of the existence of classes or ranks, the *Stände*. Both Fichte and Hegel think that the determination of the abstract juridical subject in a concrete social figure can avoid the social and ethical disorder

caused by the new industrial world. Nevertheless, Fichte and Hegel give different interpretation of the concept of *Stand*, and of its significance for a theory of society and of State. A further important common feature —the search for a «universal class»— reveals a different conception of the relationship between State and society.

Il confronto tra Fichte e Hegel<sup>2</sup> è tornato a farsi attuale con il rinnovamento degli studi fichtiani iniziato negli anni Sessanta. Tanto prima quanto dopo questo periodo, comunque, il confronto tra i due filosofi è stato diretto prevalentemente a sottolineare gli elementi di distinzione ed a scegliere, magari, il campo in cui schierarsi: quello di un compimento dell'idealismo in Hegel —com'è avvenuto nella storiografia hegeliana o di ispirazione hegeliana— oppure quello per cui Fichte costituirebbe il culmine di un pensiero trascendentale formatosi con Descartes e Kant, e decaduto poi con Hegel e Schelling —com'è avvenuto negli studi della scuola di Monaco e del suo rappresentante più illustre, Reinhard Lauth.

Noi vorremmo qui spostare il piano del confronto dalla filosofia teoretica a quella pratica, ed in particolare sociale-politica (che è stata trascurata, a questo proposito), per mostrare innanzitutto preoccupazioni e temi comuni a Fichte e a Hegel; è a partire da questo terreno comune che si metteranno in evidenza anche gli elementi di distinzione. Non è certo nostra intenzione procedere

1 Via di Mezzo, 42. 50121 Firenze. Italia.

2 Utilizziamo l'edizione delle opere di Fichte curata dal figlio Immanuel Hermann (ristampata: 11 B.de, Berlin, De Gruyter 1971 —la numerazione di questa edizione è riportata in margine alle pagine della *Gesamtausgabe* diretta da Reinhard Lauth), citandola con la sigla SW, e per Hegel l'edizione dei *Werke* curata da E. Moldenhauer e K. M. Michel (20 B.de, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986), citandola con la sigla WW. I paragrafi della *Filosofia del diritto* del 1821 vengono citati facendo precedere la sigla Rph, e l'edizione delle lezioni curata da K. H. Ilting (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 B.de, Stuttgart — Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1974) con il nome del curatore seguito dal numero del volume.

ad un confronto tra Fichte e Hegel che comprenda *tout court* il loro pensiero politico. Utilizzeremo invece la prospettiva —o l'angolo visuale— di un problema con il quale i due pensatori si confrontano costantemente, nel corso della loro riflessione, e che entrambi considerano di grande rilevanza. Si tratta, per usare una designazione neutra, del problema dei gruppi sociali o, esprimendoci modernamente, del problema della struttura della società, e dell'importanza di questa struttura per l'orizzonte etico-politico nel suo complesso. Per dare un'indicazione terminologica più precisa, si devono usare i termini che realmente occorrono nelle opere di Fichte e di Hegel, tenendo presente che si tratta di termini con diverse accentuazioni: *Stand, Beruf, Klasse*<sup>3</sup>.

Il problema dell'*uguaglianza* e della *diversità* degli uomini e delle loro funzioni è al centro della discussione tra diciottesimo e diciannovesimo secolo. La crisi dell'antico regime in tutta Europa, la rivoluzione americana e quella francese, la rivoluzione industriale segnano gli ultimi decenni del secolo dei Lumi. L'uguaglianza giuridica tra gli uomini viene sancita dalla *Dichiarazione dei diritti* («les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits»), e la presenza di un unico soggetto giuridico, senza distinzioni di *status*, è la caratteristica del *Code civile* che ne fa il primo codice davvero moderno, «borghese»<sup>4</sup>. Testo paradigmatico è il secondo discorso rousseauiano, che si apre con una distinzione sulla quale avremo occasione di tornare: ci sono due specie di disuguaglianze, «l'une que j'appelle naturelle ou Phisique, parce qu'elle est établie par la Nature,... L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des Hommes»<sup>5</sup>. All'intellettuale tedesco —come Fichte, o Hegel— il problema si presenta anche nella forma di questioni peculiarmen-  
te tedesche: contrariamente al *Code civile*, la codificazione prussiana del 1794 —lo *Allgemeines Landrecht*— non unificava il soggetto del diritto in un'unica figura, e manteneva nell'ambito del diritto privato una distinzione di *status* o *Stand*. Il codice prussiano cercava di mantenere in vita una

3 Per le questioni di semantica storica poste dal termine *Stand*, c'è ora il lavoro di R. Walther, *Stand, Klasse*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett 1972 sgg., Bd. VI, pp. 155-284). Utile è anche il saggio di T. De Mauro, *Storia ed analisi semantica di «classe»*, in Id., *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, Bari, Adriatica 1971, pp. 163-227, in particolare pp. 210-216. Per quanto riguarda Fichte, ho cercato di delineare la funzione del concetto di *Stand* nella sua teoria della società in un lavoro al quale mi permetto di rimandare e del quale il presente studio può essere considerato una continuazione ed un'integrazione: *Diritto, lavoro e 'Stände: il modello di società di J. G. Fichte*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, 1985, pp. 51-76. Si possono premettere alcune sommarie considerazioni sulla terminologia. Fichte è certo il meno rigoroso, in questo senso. Nel 1794, egli sostiene che il termine *Stand* contiene in sé il riferimento a qualche cosa di liberamente scelto (SW, VI, 312). Nel 1798, nella *Sittenlehre*, scrive invece: «Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft *Stand* und *Beruf* verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas festeres, bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist» (SW, IV, 327). Il termine *Stand* sembra allora dovere essere utilizzato per il *natürlicher Stand* (ciò che riguarda la famiglia: SW, IV, 327 sgg.), e quello *Beruf* per l'occupazione professionale. Tanto prima quanto dopo, però, in questo stesso testo, Fichte si serve del termine *Stand* e del plurale *Stände* nel senso sociale (cfr. ad esempio SW, IV, 258-59 e 346). Tanto *Klasse* quanto *Volksklasse* vengono usati, a partire dal *Naturrecht*, prevalentemente per indicare i ceti inferiori (produttivi, vale a dire *non dotti*): il termine *classe* aveva ancora un significato più classificatorio (V. T. De Mauro, *art. cit.*), più «basso», rispetto a *Stand*. Non credo che Fichte usi mai *Klasse* per i dotti. Fichte parla però, nel *Beitrag*, delle *begünstigten Volksklassen* (cfr. SW, VI, 157 sgg.). Hegel usa sin da Jena *Stand* e *Stände*, pur se occorre anche *Klasse*, per designare, nella *Filosofia del diritto*, la classe «lavoratrice», *an der Arbeit gebunden* (Rph, § 243). L'intento classificatorio dell'uso del termine *Klasse* lo si può vedere forse anche nel seguente passo hegeliano tratto dai *Texte zur philosophischen Propädeutik*: «Die verschiedenen Stände eines Staates sind überhaupt konkrete Unterschiede, nach welchen sich die Individuen in Klassen teilen» (WW, IV, 63).

4 Sul problema delle codificazioni illuministiche, v. il lavoro di G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. I. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino 1976.

5 *Oeuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard 1959 sgg., vol. III, 131.

società strutturata per ceti (*ständische Gesellschaft*), pur tentando di porre fine alla struttura dualistica del potere, diviso tra il sovrano e gli organi rappresentativi, *Stände* anch'essi, espressione «politica» dei nobili e delle borghesie cittadine (*Ständestaat*)<sup>6</sup>. Il *Landrecht* costituiva l'espressione di questo rinnovamento sul piano politico-amministrativo –la centralizzazione del *Gesamtstaat*– cui non corrispondeva un rinnovamento sul piano giusprivatistico (sociale). Dopo non molti anni, però, torneranno a porsi, in Prussia, i problemi del rinnovamento, ed a partire dal primo decennio dell'Ottocento non si potrà evitare di riformare anche la società<sup>7</sup>. Il problema di una teoria della società e dello Stato che dia dignità e significato filosofico –una «spiegazione»– alla distinzione in diversi ceti, o classi, è costantemente presente, lo si è detto, sia a Fichte sia a Hegel. Vediamo di illustrare rapidamente questa affermazione.

Fichte sottolinea l'importanza della struttura della società –e del rapporto tra i diversi ceti– fin dai primissimi scritti<sup>8</sup>, e non c'è testo etico-politico di qualche rilevanza che non torni sull'argomento, per affrontarne ora un aspetto ora un altro. Così, in particolare, le lezioni sulla destinazione del dotto del 1794 contengono l'esplicita teorizzazione e giustificazione della *Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft*, come si intitola la terza lezione<sup>9</sup>. Alla funzione sociale dell'intellettuale vengono poi dedicati altri due cicli di lezioni, nel 1805 e nel 1811, ed ampio spazio anche in altri scritti. Tra questi, il più importante è la *Sittenlehre* del 1798, dove si trova una compiuta teoria etica della società e dello Stato –quale mai più egli ebbe occasione di esporre– al cui interno viene ampiamente trattato il tema che ci interessa. Sul piano, distinto, della organizzazione economico-giuridica, la divisione del lavoro tra i diversi ceti e l'organizzazione dell'economia è uno dei compiti centrali dello Stato fichtiano, come emerge chiaramente da tutte le maggiori opere politiche: il *Naturrecht* (1796–97), il *Geschlossener Handelsstaat* (1800) e le lezioni sulla *Rechtslehre* (1812). La peculiare distinzione –e relazione– tra diritto e morale, nel pensiero fichtiano, fa sì, però, che quella giuridica (e politica, ed economica) non possa essere che una prospettiva parziale, in cui vengono trattati soltanto i ceti che hanno diretta rilevanza economica (per Fichte: produttori, artigiani, commercianti), o politico-amministrativa (governanti e impiegati sottoposti), e non tutti. E' quella etica, della teoria della società nel suo complesso (quella, cioè, che troviamo nella *Sittenlehre*), la prospettiva davvero comprensiva ed in grado di giudicare e legittimare l'esistenza di tutte le istituzioni sociali e politiche, compreso lo Stato.

La deduzione speculativa di diverse figure sociali occupa ampio spazio dei testi hegeliani fin dai primi scritti del periodo jenesse: il saggio *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802–3), il cosiddetto *System der Sittlichkeit* (1802) e le prime costruzioni di filosofia dello spirito. Per Hegel, poi, come del resto nella realtà storica, la questione degli *Stände* è importante anche sul piano dell'assetto costituzionale (ciò che, invece, non è mai per Fichte). Al contrario, si può dire, del *Landrecht* prussiano, Hegel non accetta una statuizione giusprivatistica degli *Stände* (che viene accettata, del tutto trasfigurata e con altri intenti, da Fichte), ma cerca di ridare dignità all'istituto degli *Stände* come corpi rappresentativi: beninteso, il fine di Hegel non è certo restaurare una struttura dualistica del potere politico, ma, al contrario, finalizzare la struttura rappresentativa all'unità ed all'interesse dello Stato. Quando ci sia il rischio del dualismo, Hegel sceglie di stare dalla parte dell'unità del sovrano e del potere centrale, come dimostra il suo scritto

6 Su tutta la questione, v. il classico studio di R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791–1848*, Stuttgart, Klett-Cotta 1967, 1974<sup>2</sup>.

7 Quello che sarà il compito delle riforme di Stein e Hardenberg.

8 Già negli *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht* (1788), *Gesamtausgabe*, II, 1, 99–110.

9 V. SW, VI, 312 – 323.

del 1817 sulla *Dieta* del Württemberg<sup>10</sup>. La difesa dell'unità dello Stato di contro ai particolarismi ed agli interessi privati –ai quali viene comunque riconosciuto un proprio diritto– è forse il tema principale della *Rechtsphilosophie* berlinese, dove società civile e Stato politico danno una configurazione ed una collocazione sistematica compiuta ai diversi aspetti del problema degli *Stände*. E' su questa versione, del resto (con l'aiuto delle lezioni edite da Ilting), che concentreremo la nostra attenzione.

Nelle pagine che seguono, prenderemo volta per volta le mosse dalle analogie tra Fichte e Hegel: innanzitutto, la comune affermazione della necessità di *determinare* i soggetti giuridici astratti in una collocazione sociale, in uno *Stand*; poi, la comune origine dei ceti –o classi– dalla divisione del lavoro; infine, la comune indicazione di uno *Stand* determinato che costituisca il momento di coincidenza tra determinazione particolare e compito universale. Nel corso della trattazione, però, vedremo che a questi elementi comuni si accompagnano intenti, e svolgimenti, anche molto diversi.

## I

Un tratto caratteristico comune alle teorie fichtiana e hegeliana della società è la preoccupazione per gli effetti del nuovo mondo politico, sociale ed economico che essi ritengono (con ragione) di veder nascere. E' convinzione sia di Fichte sia di Hegel che l'individualismo del mondo della libera concorrenza e del libero mercato, del liberalismo politico ed economico –se lasciato a se stesso– abbia un effetto di frantumazione e di corrosione dei rapporti sociali ed etici. A questa posizione comune ne può essere accostata un'altra. Entrambi credono che elementi del mondo cetuale-corporativo possano essere utili per impedire questo tipo di sviluppo (Fichte), o per ricomporlo in forme meno laceranti (Hegel), garantendo quindi un ordine sia sul piano sociale e politico sia sul piano etico. Questa riproposizione di elementi che avevano perduto non effettualità storica, ma sicuramente dignità teorica, non va però confusa con la nostalgia romantica per il Medio Evo e le sue istituzioni, e con le posizioni reazionarie assunte in quest'ambito (si pensi, per fare un esempio, alle lezioni del 1804–5 di Federico Schlegel, che pure sono influenzate da Fichte<sup>11</sup>). In Fichte ed in Hegel l'elemento *ständisch* si accompagna piuttosto alla consapevolezza di alcune irrinunciabili conquiste moderne.

Al di là di una polemica antinobiliare che dura tutta la vita, e del non prevedere il suo modello di società la presenza di un ceto nobile, l'uguaglianza giuridica è insita nella stessa genesi del concetto fichtiano del diritto: il riconoscimento dell'altro come *persona* a me uguale, altrettanto soggetto libero agente, è l'esito della deduzione dell'intersoggettività, e solo su questa base è possibile un rapporto giuridico<sup>12</sup>. Il riconoscimento è e non può che essere reciproco. L'essere soggetto giuridico è la conseguenza dell'essere uomo, e quest'ultimo non è il concetto di un singolo, ma di un genere<sup>13</sup>, al cui interno nessuno «ist mehr oder weniger Mensch als der andere»<sup>14</sup>.

10 Sul quale v. C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Napoli, Guida 1976, pp. 105–143.

11 Sul rapporto tra Romanticismo e *ständische Gesellschaft* v. C. De Pascale, *Trasformazione sociale e restaurazione in Germania: la 'ständische Gesellschaft' nel Romanticismo politico*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», V, 1979, pp. 143–205.

12 Sono i primi paragrafi del *Naturrecht*.

13 SW, III, 39.

14 SW, III, 402.

Esplicita è la rivendicazione dell'uguaglianza giuridica per nascita in un passo della *Sittenlehre*, che allo stesso tempo, però, fa intravedere altre forme di disuguaglianza: «es ist Zweck der Natur und Vernunft,... daß eine völlige Freiheit der *Geburt* nach –nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede– unter allen Bürgern eintrete»<sup>15</sup>. L'assunto fondamentale dell'uguaglianza vale altrettanto nell'ambito della *convinzione* morale, dove l'elemento decisivo è la propria coscienza, e solo il singolo è giudice: nessuno, in linea di principio, è in questo superiore ad un altro, perché ciascuno può e deve agire secondo la convinzione propria<sup>16</sup>.

Il carattere *astratto, formale* del soggetto giuridico fa sì che Hegel consideri l'uguaglianza giuridica tra i diversi soggetti come una tautologia, come egli spiega non senza sarcasmo: «In der Persönlichkeit sind die *mehreren* Personen, wenn man hier von mehreren sprechen will, wo noch kein solcher Unterschied stattfindet, gleich. Die ist aber ein leerer tautologischer Satz; denn die Person ist als das Abstrakte eben das noch nicht Besondere und in bestimmten Unterschiede Gesetzte»<sup>17</sup>. In un senso determinato, la persona giuridica astratta è *irreale* in quanto priva di determinazioni, come vedremo. Storicamente, all'astrattezza formale del soggetto giuridico corrisponde il diritto romano, come non solo Hegel in note pagine della *Phänomenologie* –e poi delle lezioni sulla *Weltgeschichte*– ma anche Fichte rileva, nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, quando accenna ad una *Gleichheit des Rechts* diversa dalla *Gleichheit der Rechte*<sup>18</sup>.

Il soggetto reale delle relazioni sociali non può però essere semplicemente questo soggetto giuridico astratto, perché l'uomo reale è uomo concreto sia nelle proprie determinazioni naturali sia in quelle sociali. Soltanto come uomo concreto, nella prospettiva di Fichte e di Hegel, egli può inserirsi –od essere inserito– nella vita sociale, ed articolare il proprio agire con quello di altri individui, anch'essi concreti nella loro natura, nella loro dimensione morale e nel loro operare. Come il soggetto morale non deve essere il soggetto universale dell'imperativo categorico, così il soggetto della vita sociale non può essere soltanto l'astratto *Bürger* della *Metafisica dei costumi*, ma un soggetto determinato. Di fronte a Kant, Fichte e Hegel sono accomunati da un interesse esplicito, e tematizzato nelle loro teorie, per la sfera del lavoro e dei bisogni naturali degli uomini; per entrambi, infatti, è con l'inserimento in questo mondo del lavoro, dei bisogni e della loro soddisfazione, che i diversi soggetti acquistano concretezza, pur se diverse sono le modalità con cui, in Fichte e in Hegel, ciò si verifica.

Abbiamo ricordato prima la presentazione rousseauiana del duplice piano della disuguaglianza, «naturale» e «morale o politica». Il tema è certamente presente a Fichte nelle lezioni sul dotto del 1794, come vedremo subito, ma l'eco giunge fin nella *Rechtsphilosophie* hegeliana.

Rousseau aveva asserito di disinteressarsi della disuguaglianza fisica, prodotta dalla natura, per concentrare la propria attenzione sulla legittimità dell'altra disuguaglianza, quella «morale o politica». Fichte, nella terza lezione del 1794, non segue questa soluzione, pur accettando l'impostazione rousseauiana: preso atto che è la natura ad essere responsabile per la disuguaglianza fisica, e che la «Ungleichheit der Stände scheint eine moralische Ungleichheit zu sein»<sup>19</sup>, l'analisi viene svolta proprio a partire dalla disuguale costituzione fisica degli individui. E' la determinazione della

15 SW, IV, 360

16 IV, 156, 233, 313–14.

17 Rph, § 49 A. Le persone giuridicamente uguali si incontrano nel contratto, mentre il riconoscimento è avvenuto per Hegel su un piano diverso, quello della fenomenologia dello spirito (nello spirito soggettivo); in relazione al diritto, il riconoscimento intersoggettivo ne contrassegna l'origine empirica, non, come in Fichte, «il principio sostanziale» (*Encyclopädie*, §§ 430, 433 A.)

18 SW, VII, 150–51, 158–59, 178.

19 SW, VI, 312.

natura che conforma gli individui in modi diversi, ed è questo elemento empirico la causa della disuguaglianza fisica tra gli uomini: questa non viene mai superata come disuguaglianza, ma la società può riuscire ad articolare le proprie attività in modo da utilizzare le capacità naturali degli individui in vista del controllo della natura stessa. L'attività di ciascun individuo non dovrà, allora, opporsi ai caratteri ricevuti dalla natura, ma piuttosto coltivarli e svilupparli come strumenti della ragione: questa ragione accetta, in certo modo, la determinazione da parte della natura, perché è consapevole che potrà utilizzarla ai propri fini. E' questo l'orizzonte in cui si ha la divisione del lavoro e l'inevitabile unilateralità individuale che ne consegue, frutto di una unilateralità già data dalla natura. A dare senso a questa unilateralità non è, naturalmente, il singolo individuo, ma la ragione metaindividuale che coincide con la società e che quindi riesce, grazie alla varietà dei suoi individui, a sviluppare tutte le attitudini. La scelta di una occupazione e quindi di uno *Stand*, da parte dell'individuo, avviene dunque in sostanziale continuità con la natura. Accanto alla utilizzazione «pragmatica» delle proprie caratteristiche naturali in funzione di fini razionali, questa importanza di tratti empirici e contingenti per la collocazione sociale ha in Fichte un altro significato, che assumerà sempre più peso man mano che verrà meno lo spazio della scelta individuale. Il fatto, cioè, che ci si trovi –per una serie determinata di circostanze– a dover svolgere una certa funzione sociale, nell'economia complessiva può non essere poi così importante, a patto che si svolga bene il proprio compito: è l'operare collettivo, quello che conta, e che in questo operare ciascuno faccia la propria parte. Le circostanze di cui la natura è un elemento hanno sempre grande parte nella determinazione dello *Stand* dell'individuo, come Fichte sottolinea già nella *Sittenlehre*<sup>20</sup>, e nelle lezioni sul dotto del 1805 la scelta in quanto tale, anche sul piano morale, non ha più un gran peso: «Auf alle Fälle, ist es der göttliche Wille, dass jeder in der Lage, in die die Nothwendigkeit gesetzt hat, alles thue, was in derselben geschehen soll»<sup>21</sup>.

Seppur più debolmente, l'impostazione di Rousseau giunge anche nella società civile hegeliana: «Dem in der Idee enthaltenen objektiven *Rechte der Besonderheit* des Geistes, welches die von der Natur –dem Elemente der Ungleichheit– gesetzte Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste produziert»<sup>22</sup>. La disuguaglianza che si verifica nella società civile ha una base naturale (non solo, naturalmente, ha dietro di sé anche *Kapital* e *Geschicklichkeit*<sup>23</sup>), una base naturale che la società non tenta e non deve tentare di eliminare, ma piuttosto riformulare *aus dem Geist*. E su questo peso delle circostanze esterne, Hegel fa un'analogia suggestiva, rivolta a chi, magari comprensibilmente, si lamenti della parte eccessiva posseduta dallo *Zufall*: «Aber die Existenz, die Ausbildung des theoretischen und praktischen Geistes ist in Rücksicht der Individuen wesentlich bedingt, wie ein Volk von der Weltgeschichte abhängt, so ist auch das Individuum innerhalb eines Volks abhängig»<sup>24</sup>. Natura e società, quindi, sono gli elementi che condizionano, o determinano, la collocazione dell'individuo: è nel paragrafo successivo al brano citato sopra, infatti, che viene introdotta propriamente la differenziazione in *Stände*<sup>25</sup>. Da questa segnalazione del legame, più (Fichte) e meno (Hegel) forte, tra disuguaglianza naturale e disuguaglianza «morale», possiamo ora a mostrare che la disuguaglianza, come determinazione sociale, è per Fichte e Hegel, in ogni senso, necessaria.

20 SW, IV, 272. Già qui però, nell'ottica del precedente *Naturrecht*, si auspica che la scelta venga eseguita piuttosto da una *zweckmässige Anstalt* che dall'individuo (SW, IV, 273).

21 SW, VI, 386.

22 Rph, § 200 A.

23 Rph, § 200.

24 Iltung, IV, 513.

25 Rph, § 201.

Nelle lezioni fichtiane del 1794, la scelta di uno *Stand* viene lasciato (lo si è visto) all'arbitrio del singolo –alla sfera, che scomparirà, del *Dürfen*<sup>26</sup>– ma già qui è indubbia l'opportunità della scelta in funzione del progresso materiale e morale. E non solo: proprio la determinazione individuale è una delle novità fondamentali che caratterizzano l'etica di Fichte, già nel 1794, rispetto a quella kantiana, e che rimangono poi un elemento costante della sua riflessione in filosofia pratica<sup>27</sup>. Il dovere di promuovere la divisione del lavoro, e di scegliere un ceti, è del tutto esplicito nella *Sittenlehre*: «Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, daß sie entstehen, oder, wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt»<sup>28</sup>. Questa scelta non ha dietro di sé soltanto le caratteristiche naturali dell'individuo, come Fichte ricorda anche in sede morale: l'individuo deve rendere nota la propria scelta «seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise»<sup>29</sup>, e dietro a questa validità universale c'è in realtà l'apparato statale del *Naturrecht*, come vedremo. Per ora, del piano giuridico-politico interessa solo sottolineare che anch'esso non va esente dalla necessità della determinazione, tutt'altro: all'interno dello Stato «keiner wird... Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, sowie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit seyn»<sup>30</sup>. La mancanza di determinazione è da un lato mancanza morale, dall'altro mancanza sociale ed economica, ostacolo, insomma, alla sicurezza dell'individuo, allo svolgimento dei suoi compiti etici ed alla continuità e sicurezza delle funzioni dello Stato: quest'ultimo deve sapere a cosa ciascuno si dedica, e di che vive, e solo così può approvarlo e garantirgli i suoi diritti. Diventare cittadino è diventare una figura sociale determinata, e soltanto quella.

La necessità della determinazione sociale torna in Hegel: «Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das *Dasein* überhaupt, somit in *die bestimmte Besonderheit* tritt, hiermit *ausschliessend* sich auf eine der besonderen *Sphären* des Bedürfnisses beschränkt»<sup>31</sup>. L'astrazione, parallelamente a quanto già visto per l'astrazione dell'uguaglianza giuridica, l'astrazione di un individuo ipoteticamente universale, non determinato in una figura sociale, è intrinsecamente irreali: «Daß das Individuum sich zunächst (d. i. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besonderen Stand zu entschliessen und dies als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloß *äusserliche* Notwendigkeit ansieht, liegt in dem abstrakten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehenbleibt und nicht erkennt, daß, um *dazusein*, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt (s. § 7) und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objektivität gewinnen kann»<sup>32</sup>. E nella trascrizione Hotho delle lezioni sulla filosofia del diritto (1822–23), leggiamo che l'uomo «muß... einem Stand angehören, denn seine Besonderheit ist nur ein Gültiges, die Form der Allgemeinheit annehmend»<sup>33</sup>. In queste lezioni troviamo anche un argomento che potrebbe uscire dalla penna di Fichte: colui che non accetti di determinarsi, di

26 V. SW, VI, 318–19.

27 Come testimoniano anche le riformulazioni dell'imperativo categorico del 1794, e poi del 1798 (cfr. SW, VI, 297, e SW, IV, 150–51 e 156).

28 SW, IV, 258; cfr. 271–72.

29 SW, IV, 272.

30 SW, III, 214.

31 Rph, § 207.

32 Rph, §207A

33 Iltig, IV, 636.

assumere una collocazione sociale determinata, un determinato *Stand*, «nimmt keinen Anteil an der Arbeit des Staats, dem Allgemeinen, [er] widmet diesem seine Tätigkeit nicht»<sup>34</sup>.

## II

Contro l'idea di un'origine per nascita delle distinzioni di ceti<sup>35</sup> –almeno sul piano dei rapporti sociali– tanto Fichte quanto Hegel vedono nel mondo del lavoro e dei bisogni il sorgere degli *Stände*. E' questo, il terreno comune, all'interno del quale sorgono anche in questo caso numerose differenze. La divisione del lavoro, e quindi la nascita di diversi ceti sociali, è da un lato, per Fichte, frutto di una teoria etica complessiva che mira al controllo razionale della natura ed alla creazione della possibilità di una interazione sociale. Sul piano della concreta vita economica dello Stato, però, la divisione del lavoro è il frutto di una *statuizione giuridica* che rientra nella rigida regolamentazione interna dello Stato fichtiano. Nel *Naturrecht* è ancora il singolo che si propone per una determinata proprietà<sup>36</sup>, ma è lo Stato che deve accettare questa iniziativa ed inserirla e organizzarla nella vita economica a seconda dei bisogni della collettività. Questo riconoscimento ha luogo attraverso l'attribuzione di *diritti esclusivi*, di prerogative che caratterizzano così giuridicamente i soggetti di diverse funzioni. La determinazione, la concretezza delle figure sociali è insomma il risultato di una determinazione sul piano giuridico. Con il *Geschlossener Handelsstaat*, poi, è lo Stato che, direttamente, assegna le attività (attività significa, per Fichte, *proprietà*), e quindi i diritti esclusivi di svolgerle. E' una riformulazione «progressista» –fondata sul principio dell'uguaglianza giuridica e sul diritto–dovere al lavoro– della *ständische Gesellschaft*. Per garantire a tutti il lavoro, ed un minimo di sussistenza, lo Stato deve organizzare e comporre insieme l'attività collettiva: in questa ottica, però, lo spazio per la scelta individuale tende a ridursi fino a scomparire. Nello Stato organizzato razionalmente, non c'è nessun povero e nessun ozioso<sup>37</sup>, ma è solo grazie alla vigilanza continua dello Stato che è possibile ottenere questo risultato<sup>38</sup>. L'interdipendenza del lavoro di tutti e del soddisfacimento dei bisogni, nella prospettiva di Fichte, è il frutto di questa distribuzione dei ruoli, e quindi di un determinato –ed esclusivo– *Stand* ad ogni cittadino, da parte dello Stato. Proprio in ciò consiste la differenza sostanziale tra l'uomo isolato ed il cittadino, nel carattere collegato ed interdipendente –perché programmato– delle diverse attività lavorative<sup>39</sup>, grazie alla collocazione determinata di ciascuno all'interno dello Stato, per cui ognuno «erhält einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur; und jeder diesen bestimmten Stand gegen andere und die Natur nur dadurch, daß er in dieser bestimmten Verbindung ist»<sup>40</sup>.

34 Itting, IV, 637.

35 E' laconica ma espressiva un'annotazione hegeliana nella *Philosophie des Geistes* jenesse (1805–6): «Abschaffung der privilegierten Stände – diß vollbracht – Abschaffung der Ungleichheit des Standes, leeres Gerede» (Cfr. *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. von R. P. Horstmann und J. H. Trede, Hamburg, Meiner 1976, p. 274). Analogamente, e con in più il ricorrere della polemica contro la mera astrazione giuridica, un passo dalle lezioni sulla filosofia della storia: «Gegen solche Stände regt sich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, daß man den Staat lediglich von der abstrakt rechtlichen Seite betrachtet und daraus folgert, es müsse kein Unterschied der Stände stattfinden. Aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig unmögliches» (WW, XII, 182).

36 SW, III, 214.

37 SW, III, 214.

38 Corollario di questa organizzazione statale diventa, per Fichte, l'ossessivo apparato di «polizia» vittima della critica e dell'ironia di Hegel, già dai tempi di Jena.

39 SW, III, 209.

40 SW, III, 208.

La libertà individuale, almeno per questo rispetto, trova nel modello hegeliano uno spazio notevolmente maggiore: questo spazio, e questo diritto, costituiscono infatti per Hegel un segno caratteristico di civiltà, discriminante la civiltà occidentale moderna sia dalla società antica sia dalla società orientale<sup>41</sup>. Certamente, quindi, le disposizioni naturali, le circostanze, la struttura sociale nel suo insieme svolgono un ruolo nell'assegnazione di un individuo ad uno *Stand*, ma diverso è l'elemento distintivo e decisivo: «welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und Ehre gibt»<sup>42</sup>. Questo carattere, nota Hegel altrove, deve essere accompagnato dalla consapevolezza, ed è questa consapevolezza che appaga il diritto della particolarità: «die Hauptsache ist, daß das Subjekt das Bewußtsein hat, es sei Sache seiner Willkür»<sup>43</sup>. Fichte sottoscriverebbe certo l'idea che il ceto sociale non venga determinato dalla nascita –per cui Hegel critica le caste indiane<sup>44</sup>– ma altrettanto sicuramente non potrebbe condividere la critica hegeliana dell'attribuzione d'autorità degli individui ai diversi ceti o classi nella *Repubblica* platonica<sup>45</sup>. La critica hegeliana di queste due forme di differenziazione sociale non deve far credere che per Hegel in esse manchi del tutto una razionalità oggettiva, tutt'altro; certamente manca loro, però, l'elemento fondamentale dell'arbitrio individuale, della soggettività come capace di decisione autonoma, «so daß, was in ihr [die Sphäre der b. Gesellschaft] durch *innere Notwendigkeit* geschieht, zugleich durch die *Willkühr vermittelt ist* und für das subjektive Bewusstsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein»<sup>46</sup>. Svincolare l'origine, la nascita degli *Stände*, dall'autorità organizzativa dello Stato si accompagna ad un altro importante elemento di distinzione tra Fichte e Hegel: lo *Stand* non riceve e non possiede per Hegel, al livello della società, alcuno *status* giuridico particolare, non nasce da diritti esclusivi, ma dalla vita interna della società civile, dal sistema dei bisogni che infatti è il regno dei diritti della particolarità. Ad un'origine giuridica del ceto sociale Hegel contrappone un'origine puramente socio-economica<sup>47</sup>.

All'appena menzionato elemento di distinzione tra Fichte e Hegel corrisponde, del resto, una concezione diversa della vita economica e soprattutto dell'atteggiamento da assumere di fronte al nascente mondo della libera concorrenza e della libera iniziativa. Come si è accennato, entrambi i pensatori cercano ognuno nelle forme proprie di riportare ad un'unità, ad una coesione, la frammentazione e la divisione della nascente economia borghese: entrambi ne vedono gli effetti laceranti, per quanto Hegel –aiutato anche dalla conoscenza della realtà e dell'economia politica inglese– li colga con profondità ben maggiore. In forme diverse, e con la differenza sostanziale appena

41 Al § 260, la compresenza di elemento soggettivo ed oggettivo costituiscono la definizione dello Stato come «Wirklichkeit der konkreten Freiheit».

42 Rph, § 206.

43 Ilting, IV, 522.

44 Rph, § 206 A.

45 Cfr. Rph, §§ 185 A, 206 A, 299 A.

46 Rph, § 206.

47 Per quanto riguarda la possibilità di cambiare di ceto, Fichte la ammette ancora nella *Sittenlehre* (SW, IV, 291), ma da un lato, non è facile vederne la possibilità già nel modello di Stato del *Naturrecht*, dall'altro, anche dal punto di vista etico ciò sarebbe per lui un segno dell'imperante eudemonismo (cfr. SW, V, 226), per cui la posizione più verosimile risulta quella espressa sopra (cfr. n. 20), per cui l'importante è che io svolga bene i miei compiti. Per Hegel, non ci sono ostacoli di principio al cambiamento di ceto, in grazia della sua considerazione del diritto della soggettività: «man kann nicht sagen das Individuum als solches ist gebunden an diesen seinen Stand, es kann sich von seinen Schranken losmachen, aber dieß geschieht nur wieder durch seine Besonderheit, durch die Energie seines Geistes, seines Charakters, ist so seine Schuld» (Ilting, IV, 514).

accennata, sia Fichte sia Hegel colgono la difficoltà di salvaguardare una stabilità sia dell'individuo sia del tessuto sociale, nel mondo del *laissez faire*, e quindi un loro significato etico<sup>48</sup>, ma per arginare questo fenomeno pensano solo in parte a strumenti analoghi<sup>49</sup>. Fichte ha una concezione arretrata della vita economica e non capisce la forza e la nuova potenzialità di elementi di essa come il *denaro*. Al mondo della libera iniziativa e dello scambio cerca di porre rimedio con strumenti dello Stato settecentesco. Con la statuizione giuridica dei ceti, e con il centralismo statale, più che di arginare egli cerca di frenare, di impedire un certo modello di vita economica che ritiene ingiusto da un punto di vista sociale e negativo da un punto di vista etico. Fichte non intende riconoscere ad esso, in alcun modo, elementi di razionalità o di progresso.

Hegel ha una diversa concezione dei mutamenti in atto nel *System der Bedürfnisse*: la frammentazione, la scissione, sono elementi che devono essere non semplicemente negati (ciò che sarebbe, tra l'altro, velleitario) ma assorbiti e compresi in forme di mediazione che comincino ad essere operanti già all'interno della società civile per potere essere riutilizzati in un'unità, quella politica, che non ne diventerà lo strumento ma ne riconoscerà la funzione.

Questa differenza di atteggiamento di fronte al capitalismo nascente ha anche un radicamento antropologico. Si è detto dell'interesse di Fichte e di Hegel per l'uomo come concreto soggetto di bisogni, e si è visto che è da questa dimensione della vita sociale – i bisogni ed il lavoro – che deriva la differenziazione in diversi ceti. L'atteggiamento di Fichte e di Hegel di fronte ai bisogni è però ben diverso, e rispecchia la diversità che si è vista di fronte ai meccanismi della vita economica. Per Fichte, è ancora valida la distinzione tra bisogni necessari e bisogni superflui, anzi, si può dire che questo sia uno dei principi che informano la sua teoria della società, mentre Hegel, proprio nel sistema dei bisogni della società civile, dimostra di essere consapevole della moltiplicazione dei bisogni e della difficoltà di mantenere valida la distinzione ancora sostenuta da Fichte.

Una differenza che riguarda proprio l'aspetto della mediazione emerge con chiarezza anche per quanto riguarda il rapporto tra individui, *Stände*, e totalità del tessuto sociale. Per quanto i ceti fichtiani posseggano un'omogeneità giuridica, grazie a specifici diritti particolari comuni agli individui che ne fanno parte, per Fichte rimane l'*individuo* l'elemento centrale, mentre lo *Stand* non possiede, in quanto tale, una funzione davvero significativa<sup>50</sup>. Sia per la società che per lo Stato gli elementi davvero concreti sono gli individui con la loro destinazione morale e con i loro doveri particolari, da un lato, e con la loro funzione economica dall'altro, senza che si diano concreti corpi intermedi. In Hegel, invece, già prima del presentarsi dell'elemento politico i ceti come corpi collettivi hanno una concretezza propria che li rende anch'essi soggetti della vita sociale. La stessa differenziazione in ceti (che ha luogo, nel sistema dei bisogni, nella ripartizione del *Vermögen*, il patrimonio), è una differenziazione in *Massen* che esprimono «die im Systeme menschlicher Be-

48 Per Fichte, il mondo del libero mercato è il mondo di una guerra di tutti contro tutti dove il singolo non ha nessuna garanzia per la continuità del suo stato e del suo lavoro (SW, III, 457–58), mentre non ci si può affidare al caso (SW, III, 447). L'idea dell'ordine, in Fichte, è giustificata sul piano politico-sociale da quella di *giustizia*, come si vede anche dalle pagine finali della *Polizei* del *Naturrecht*: la fonte di tutto il male è la *Unordnung*, ed il fatto che ci siano tanti uomini «um die der Staat sich nicht kümmert, und die keinen bestimmten Stand im Staate haben» (SW, III, 302). La sussistenza ed il benessere del singolo, nella *Rechtsphilosophie* hegeliana, sono nel sistema dei bisogni soltanto una *possibilità* (§ 230): il singolo, strappato alla famiglia, è ora isolato e privo di una condizione stabile e sempre possibile preda della povertà o della plebe (§§ 241 – 245, dove troviamo – § 243 – la menzionata *an der Arbeit gebundene Klasse*).

49 Il punto di massimo contatto è forse la corporazione (v. più avanti).

50 Un'eccezione nella *Sittenlehre*: SW, IV, 358, dove troviamo che il contratto statale non è concluso dagli individui, ma dagli *Stände*.

dürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft», ed è quest'ultima che crea un «organisches Ganzes von Unterschiede»<sup>51</sup>. Il sistema dei bisogni si articola quindi in «*besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung-Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind*», zu einem Unterschiede der *Stände*»<sup>52</sup>. Nella differenziazione del tessuto sociale si esprime una razionalità *immanente* al sistema dei bisogni<sup>53</sup>, una razionalità che (sempre, si ricordi, attraverso la mediazione della soggettività) produce degli interi, dei corpi, una prima forma di universalità che accomuna, in questo mondo della frammentazione, soggetti individuali diversi, una prima forma quindi di superamento dell'atomismo e del particolarismo, *già all'interno della società civile*. Saranno questi stessi corpi a possedere poi anche rilevanza politica, quando si sarà passati in forme superiori della vita associata, nello Stato. Del resto, è da notare che è un intero, il sistema dei bisogni (per quanto frammentato), a organizzarsi in diversi sistemi della produzione e del consumo, e che anche nel procedere sistematico il rapporto del singolo con il ceto è successivo alla formazione, a partire dall'intero, degli *Stände*. Gli *Stände* sono il primo rapporto dell'individuo con l'universalità, la prima occasione per l'individuo –nel mondo dei bisogni e del lavoro– di superare la propria particolarità<sup>54</sup>. Il soggetto giuridico non è altro che un privato, finché non si determina nell'appartenenza ad uno *Stand*: «Der Mensch ist ausserhalb dieses Verbandes ein Einzelnes, privates und durch die Besonderheit des Standes wird er in die Besonderheit erhoben, die eine allgemein anerkannte und Gültige ist»<sup>55</sup>.

Una forma comune di ricomposizione del tessuto sociale, per Fichte e Hegel, è il ricorso all'istituto della *corporazione*, da entrambi ritenuto indispensabile per impedire il liberismo della classe dell'artigianato e dell'industria. Fichte e Hegel sono convinti della necessità delle corporazioni come fattori di omogeneità, per quanto siano consapevoli della possibilità di *abusi* dell'istituto; ciò non deve però implicare l'abolizione dell'istituto corporativo come tale<sup>56</sup>. Fichte non ritiene necessario approfondire la questione, e tratta la corporazione come una semplice sottoripartizione dello *Stand* degli artigiani, mentre Hegel dà al tema ampio spazio, ed un significato particolare. Anche qui, la radice della differenza tra i due sta probabilmente nella diversa consapevolezza dei caratteri del mondo industriale moderno. Fichte non sembra fare distinzioni tra i ceti produttivi (produttori, artigiani, commercianti), tolto il fatto che, fisiocraticamente, l'agricoltura è e deve essere l'attività fondamentale dello Stato<sup>57</sup>. Non è così per Hegel, che capisce il carattere moderno e tendenzialmente esteso del ceto dell'industria: questo si è affermato contro il mondo agricolo da un lato ed il mondo nobiliare dall'altro<sup>58</sup>, e minaccia la stessa stabilità ed eticità sostanziale del ceto contadino<sup>59</sup>. In più, nel ceto dell'industria si manifestano con più forza, ed in modo esemplare, le scissioni, le frammentazioni del sistema dei bisogni, perché esso è diretto per eccellenza al particolare. Il potenziale di disgregazione di questo ceto è quindi molto elevato, ed è a questo che la corporazione deve porre rimedio. La corporazione viene inserita –non a caso– dopo quella sezione sulla

51 Rph, § 200 A.

52 Rph, § 201.

53 E' quella stessa razionalità che viene colta dalla *Staatsökonomie* di Smith, Say, Ricardo: cfr. Rph, § 189 A.

54 Cfr. Rph, §§ 207, 253.

55 Iltng, III, 637.

56 Per Fichte v. SW, III, 233.

57 V. ad esempio SW, III, 216–17.

58 Iltng, IV, 519.

59 Iltng, III, 625; Iltng, IV, 517.

*Polizei* in cui si è parlato dell'insicurezza della società civile, dei poveri e del sorgere della plebe<sup>60</sup>, tutti frutti del sistema dei bisogni lasciato a se stesso. Al contrario degli altri ceti, il ceto dell'industria non ha l'universale a proprio oggetto, come il ceto dei funzionari, né lo possiede nella dimensione naturale, immediata del ceto agricolo, poiché esso è «auf das *Besondere* gerichtet, und ihm ist daher vornehmlich die Korporation eigentümlich»<sup>61</sup>. Il contributo della corporazione al ceto dell'industria è importante su diversi piani. Essa dà ai propri membri innanzitutto *stabilità*, e, quando questa venga a mancare, *aiuto*, senza che questo aiuto assuma le forme disonorevoli ed umilianti dell'elemosina privata<sup>62</sup>. La corporazione fornisce quindi agli individui di un ceto che è, potremmo dire, strutturalmente frammentato – e tipicamente moderno – un'unità ed un'identità definita: «ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein..., ist der Einzelne ohne Standesehre, durch seine Isolierung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes reduziert, seine Subsistenz und Genuß nichts *Stehendes*»<sup>63</sup>. La preoccupazione, ancora una volta, è analoga a quella di Fichte, ma più vasta ed approfondita è l'analisi. Per entrambi, però, vale la necessità della determinazione come determinazione stabile, perché l'individuo possa conservare la propria integrità etica, il proprio «onore» di ceto, la dignità della propria funzione sociale. Il significato esplicitamente etico della corporazione ci conduce poi a parlare di un altro elemento, quello dell'etica di ceto o di *status*<sup>64</sup>.

L'affermazione del proprio ruolo nella società e della sua rilevanza etica, per il soggetto morale, è in Fichte costante: nelle lezioni del 1794, dove si teorizza la divisione del lavoro, Fichte scrive che «nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt»<sup>65</sup>. Il nesso tra *Stand*, o *Beruf*, e moralità, è in Fichte strettissimo ed esplicitamente tematizzato, sia in relazione alla complessiva critica all'etica kantiana, all'accentuazione del tema dell'individualità e della *Bestimmung*, sia nella tradizione degli *officia*, della dottrina dei doveri particolari. L'accentuazione dell'individualità caratterizza la riformulazione fichtiana dell'imperativo categorico<sup>66</sup>, e la dottrina dei doveri, ed anche dei doveri legati al ceto, conclude la *Sittenlehre*<sup>67</sup>. Ma non solo. Anche negli scritti giuridico-politici troviamo elementi che dimostrano l'esistenza, in Fichte, di un'idea della *condotta di vita* adeguata al ceto: nel *Geschlossener Handelsstaat* Fichte descrive accuratamente il tipo di alimentazione, e di vestiario, che deve spettare al contadino rispetto al dotto<sup>68</sup>, e ciò è in effetti caratteristico di un'etica cetuale.

Hegel aveva già più volte sottolineato il significato ed il carattere etico dei ceti – un etico comprensivo del «morale» – fin dagli scritti jenesi e dal primo emergere del tema degli *Stände*. Nell'unica dottrina dei doveri che stende – per motivi didattici – troviamo anche riferimenti espliciti al *Beruf*<sup>69</sup>. L'onestà e l'onore di ceto sono i caratteri costitutivi della moralità del sistema dei bisogni: «die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtschaffenheit* und die *Standesehre*, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen»<sup>70</sup>. E per Hegel questa

60 Rph, §§ 241 sgg.

61 Rph, § 250.

62 Rph, § 253

63 Rph, § 253.

64 V., su questo tema, le riflessioni di C. Cesa, *Doveri universali e doveri di stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in «Rivista di filosofia», LVIII, 1977, pp. 30–48.

65 SW, VI, 324.

66 V. sopra, n. 26.

67 SW, IV, 254 sgg.

68 SW, III, 418; cfr. 436, 440, 447.

69 *Rechts- Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* (1810 ff.), WW, IV, 261–62.

70 Rph, § 207.

partecipazione ad un «momento» o ad un aspetto della società è anche condizione per essere riconosciuti<sup>71</sup>, nel senso stretto del termine, come membro legittimo di essa. L'individualismo caratteristico del ceto dell'industria, e la sua instabilità, ostacolerebbero la facoltà di essere riconosciuti sul piano sociale, ed il singolo dovrebbe fornire sempre nuove prove della propria capacità e del proprio successo esteriore come ciò in cui il singolo troverebbe espressione (ciò che oggi, infatti, chiameremmo mentalità «borghese»)<sup>72</sup>. Soltanto attraverso la corporazione il ceto dell'industria può aspirare, per i propri membri, al riconoscimento; solo in questa il membro di questo ceto dimostra che «es [il membro della corporazione] *etwas ist...* So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen... angehört...; –es hat so in *seinem Stande seine Ehre*<sup>73</sup>». La corporazione, quindi, in quanto elemento etico che riesce a ricomporre il ceto potenzialmente più dispersivo, assume il ruolo di polo unificante del mondo sociale, insieme all'eticità naturale della famiglia: «Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus... Heiligkeit der Ehe und Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht<sup>74</sup>. Né manca, in Hegel, l'idea di una «condotta di vita» adeguata al ceto, una *Lebensweise* costante<sup>75</sup>. La stessa definizione degli *Stände*, del resto, ne enumera i vari elementi distintivi, ed in ciò rientrano i modi della soddisfazione dei bisogni e della cultura teoretica e pratica<sup>76</sup>. Ancora più esauriente, ci sembra, è un'annotazione delle lezioni: «Der Unterschied liegt einerseits in den Bedürfnissen, in der Befriedigung derselben, mit der Konduite, dem Willen hängt aber die ganze Bildung des Menschen zusammen, es ist so nicht bloß 'ein' Unterschied der äusseren Bedürfnisse, sondern auch 'ein Unterschied' der Bildung<sup>77</sup>. Naturalmente, esistono sia per Fichte sia per Hegel anche regole generali della condotta, valide per qualunque uomo: la dottrina dei doveri della *Sittenlehre* si apre sui doveri universali, non su quelli particolari, e la prima preoccupazione dell'etica è costruire una teoria che sia al tempo stesso dotata di contenuto e valida universalmente<sup>78</sup>. E Hegel, per parte sua, nelle lezioni sulla filosofia della storia critica la caratterizzazione etica *esclusivamente* cetuale –o meglio, di casta– che contraddistingue il mondo sociale indiano: «Menschlichkeit überhaupt, menschliche Pflicht und menschliches Gefühl ist nicht vorhanden, sondern es gibt nur Pflichten der besonderen Kasten. Alles ist in die Unterschiede versteinert<sup>79</sup>».

E' proprio grazie alla corporazione ed al suo significato etico<sup>80</sup> che Hegel ritiene di potere uscire dal *Verstandesstaat* che pure, con la *Polizei*, ha ricevuto un primo ordinamento *esterno*. E riprendendo una vecchia polemica, a lezione Hegel utilizza proprio Fichte, come obbiettivo critico: «Diese Regulierung [die Polizei] ist nicht die letzte Form, die höchste Weise. Fichte ist dabei stehen geblieben.... Fichtes ganzer Staat ist Polizei, und er kommt dann ganz unphilosophisch auf das

71 Rph, § 206.

72 Rph, § 253. Del resto, il rischio della povertà incombe comunque su tutti, nel sistema dei bisogni, perché a questo rischio contribuiscono, con la *Willkür*, «physische und in den äusseren Verhältnissen liegende Umstände» (Rph, § 241).

73 Rph, § 253. Cfr. Iltig, IV, 524: «Die Geschicklichkeit wird anerkannt, das Individuum hat so Ehre, hat seine Ehre und Ehre durch den Stand, jeder Stand hat seine Ehre, denn er ist ein wesentliches Glied in der Organisation des Ganzen, das Individuum hat seine individuelle Ehre darin daß es einem solchen Stande angehört»

74 Rph, § 255 e A.

75 Rph, § 253 A. Nell'ambito del diritto privato c'è già un accenno all'opportunità di lasciare al debitore quanto necessario per la sua «Ernährung,... sogar standesgemäß» (§ 127 A)

76 Rph, § 201.

77 Iltig, IV, 512.

78 V. SW, IV, 254 sgg.

79 WW, XII, 185.

80 Cfr. Rph, § 256.

Spezielle»<sup>81</sup>. Questa critica di Hegel illumina il carattere che forse più di ogni altro differenzia le due concezioni, e che può essere sintetizzato –concisamente ma chiaramente– in un passo dello scritto sulla dieta del Württemberg: «es ist ein ganz neues Element, *das politische*, entstanden»<sup>82</sup>. Questa differenza riguarda tanto la concezione degli *Stände* dei due pensatori quanto la loro concezione del rapporto tra individuo e Stato.

L'assenza della politica è il tratto caratteristico dello Stato–macchina fichtiano. Dopo che si è verificato l'atto della trasmissione del potere ai governanti, *Regenten*<sup>83</sup>, i cittadini dello Stato non hanno più alcun significato politico: il singolo si esaurisce nella sua funzione politica, o amministrativa, ma non ha più alcuna presenza politica all'interno dello Stato, se non in casi–limite<sup>84</sup>. L'idea che i cittadini possano non diciamo opporsi, ma discutere le misure ed i provvedimenti di chi governa, è del tutto estranea a Fichte. Non è lecita l'associazione, né la riunione<sup>85</sup>, e su ciò vigila la solita ossessiva «polizia». L'unica istanza «politica» positiva nello Stato sono i governanti che emettono leggi, decisioni, sentenze –Fichte è contrario alla separazione dei poteri<sup>86</sup>. L'attività della *politica* è soltanto attività del governare, o meglio, dell'amministrare, ed è anch'essa un'attività specifica per la quale, con il contratto di trasmissione dei poteri, viene attribuito un diritto esclusivo: anche quello dei *Regenten* è uno *Stand*<sup>87</sup>, che nel governare ha il proprio specifico *status* non revocabile se non attraverso l'interdetto proclamato dagli efori. Per concludere, i ceti non hanno sorte migliore dei singoli, per quanto riguarda la dimensione politica, essi non sono corpi rappresentativi: come non rappresentano una totalità, e non hanno quindi significato etico, in quanto corpi collettivi della società, non hanno nemmeno un peso o un'influenza politica.

Nello Stato hegeliano, tutto, in linea di principio, deve trovare un'espressione politica, un inserimento nel processo di mediazione tra interesse particolare, privato, ed interesse pubblico dello Stato. La *rappresentanza* della società civile impedisce lo iato tra potere centrale e individuo, quella giustapposizione tra poli opposti che sembra invece esistere all'interno dello Stato di Fichte. La rappresentanza della società è un elemento che per Hegel deve necessariamente esistere, ed esistere proprio attraverso quei sistemi intorno a cui si raccoglie la società civile, gli *Stände*: «als vermittelndes Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits»<sup>88</sup>. La *mediazione* è il concetto centrale della concezione hegeliana dello Stato, una mediazione che fa seguito al riconoscimento dell'esistenza di istanze ed interessi diversi. Il termine non significa qui equilibrio, o compromesso, tra gli interessi dei singoli, ma un tessuto oggettivo che contiene e assimila in sé i diversi elementi e le diverse istanze. Rientra in questa idea centrale della mediazione anche l'idea hegeliana della rappresentanza, fondata non sugli individui ma sui corpi che sono gli *Stände*, ancora

81 Ilting, IV, 617. Ilting ha intitolato questo brano *Fichte als Theoretiker des Polizeistaats*. Torna qui l'ironia sul passaporto fichtiano e sulla onnipotente polizia.

82 WW, IV, 488.

83 SW, III, 165 sgg.

84 Uno è quello dell'intervento dell'eforato, che proclama il popolo riunito giudice dell'operato dei governanti (SW, III, 171), l'altro, ancora più raro, è il caso che di fronte ad un'oppressione intollerabile il popolo si sollevi «wie ein Mann» e rovesci il potere costituito, un'operazione per Fichte in linea di principio legittima (Cfr. SW, III, 182). La sovranità rimane però, nonostante l'assolutezza del potere centrale, riposta nel popolo, un principio non condiviso da Hegel, che lo critica ferocemente (cfr. Rph. § 279 A). Fichte abbandonerà l'idea dell'eforato nella *Rechtslehre* del 1812 (hrsg. von R. Schottky, Hamburg, Meiner 1980, v. pp. 152–54).

85 SW, III, 296.

86 SW, III, 14–15 e 160–61.

87 SW, III, 165, 167, 180, 281, 288; VII, 154–55.

88 Rph, § 302.

una volta, termine mediatore tra il singolo e l'intero, punto di passaggio, come forma parziale di totalità, tra la particolarità estrema e la totalità dello Stato. A questo mirano anche aspetti della teoria hegeliana che suscitano e suscitano disaccordo o scandalo, come la reintroduzione, al livello *politico*, di quel ceto nobile che era stato espulso dall'ambito giusprivatistico: il *maggiorascato*, e con esso l'introduzione del bicameralismo<sup>89</sup>. E' un ennesimo elemento funzionale al complessivo sistema della mediazione, dell'impedire l'eccessivo frantumarsi dei momenti che devono essere ricondotti alla coesione dell'unità dello Stato. Nella profonda differenza riguardo al ruolo ed allo spazio della *politica* all'interno dello Stato, Fichte e Hegel hanno però in comune, su questo piano, la critica del nascente liberalismo come forma di individualismo: e per l'uno e per l'altro, la prospettiva individuale è una prospettiva necessariamente limitata. In Fichte, anche se nel *Naturrecht* il punto di partenza rimane contrattualistico, la prospettiva utile a prendere decisioni deve essere una prospettiva metaindividuale, quella dell'ordine e del benessere complessivo che riesce ad assegnare ad ognuno, lo si è detto, uno *Stand* ed un livello minimo della sussistenza (sicurezza della propria vita naturale come condizione per la vita morale). Nel *Geschlossener Handelsstaat*, poi, è chiarissima la polemica da un lato verso l'assolutismo, e dall'altro, e soprattutto, verso chi ha inteso ridurre al minimo le funzioni dello Stato<sup>90</sup>. In Hegel, la polemica contro l'individualismo ed il contrattualismo è da sempre il dato costante della riflessione politica, e la forma di rappresentanza politica che propone, quella per *Stände*, è polemica proprio verso l'idea che siano gli individui, a potere diventare strumenti della mediazione politica<sup>91</sup>.

### III

Ci sono quindi affinità e differenze, nelle rispettive concezioni che Fichte e Hegel hanno degli *Stände*, ed affinità e differenze segnano anche l'ultimo aspetto che dobbiamo prendere in considerazione, quello del *ceto* universale, un problema, anche questo, che si pongono tanto Fichte quanto Hegel. Entrambi ritengono di dovere indicare in un ceto determinato l'espressione più universale della vita associata, lo *Stand* in cui coincidano la *determinazione individuale*, di cui abbiamo segnalato l'importanza, e l'interesse dell'universale. Entrambi ritengono anche di potere individuare questo ceto nel mondo sociale che hanno di fronte, indicandone la figura concreta da un lato nell'intellettuale, nel dotto (Fichte), dall'altro, nel funzionario dello Stato (Hegel, almeno nella sistemazione definitiva della *Rechtsphilosophie*). *Gelehrte* e *Beamte*, dunque. La divisione del lavoro, e la conseguente strutturazione del mondo sociale, ha però in Fichte ed in Hegel differenti principi ispiratori che rendono conto anche della diversa individuazione di uno *allgemeiner Stand*.

89 Rph. §§ 305 sgg. Il carattere specifico di questo ceto è l'indipendenza dall'insicurezza e dalla mutevolezza della società civile, dalla ricerca del profitto e anche dal patrimonio dello Stato (l'indipendenza, quindi, «wie von der Gunst der Regierungsgewalt so von der Gunst der Menge»): § 306. Il maggiorascato condivide però da un lato il carattere naturale del sovrano, dall'altro bisogni e diritti della società civile, «und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft» (§ 307). Per il bicameralismo cfr. §§ 312 e 313.

90 Cfr. SW, III, 399.

91 Rph, § 301 e A, § 302. Che gli *Stände* come corpi rappresentativi siano organo della mediazione per eccellenza implica il rifiuto del pregiudizio «Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des Gegensatzes, gegen die Regierung, als ob dies ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen». Piuttosto, insieme con il rappresentare gli interessi particolari è essenziale agli *Stände* «der Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung» (§ 302 e A). Lo Stato non è cioè il luogo di una realizzazione «politica» degli interessi particolari della società civile, pur se anche questo elemento viene in esso riconosciuto.

Per Fichte, la divisione fondamentale è quella tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, come egli stesso spiega: «Das eigentliche Objekt des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen... Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles möglichen menschlichen Berufs»<sup>92</sup>. La *comunicazione* è al centro dell'orizzonte fichtiano: i dotti sono coloro che agiscono direttamente sugli uomini, e non sulla natura. Naturalmente, tutti contribuiscono al progresso della società, dai lavori più umili fino al filosofo, ma è colui che agisce sugli uomini ad agire direttamente sul vero soggetto del fine ultimo, la comunità degli esseri razionali. Dal ceto dotto rimane escluso chi si dedica ad un qualsivoglia ramo produttivo: dal punto di vista della teoria etica complessiva, quindi, rilevanza distinta la hanno soltanto i ceti colti, tanto è vero che la dottrina dei doveri contempla doveri omogenei per tutte le *niederer Volksklassen*<sup>93</sup>, mentre procede ad un'analisi articolata delle diverse figure del dotto, dei ceti colti<sup>94</sup>. Anzi, trattare i doveri di queste classi significa piuttosto parlare della «*Gesinnung*, zu welcher sie zu erheben sind»: si ha quindi a che fare piuttosto, scrive Fichte, con coloro che devono educarle e formarle<sup>95</sup>. Le virtù delle classi inferiori sono l'obbedienza e la venerazione<sup>96</sup>, ed in effetti in queste pagine della *Sittenlehre* uno dei caratteri centrali della società fichtiana sembra essere un paternalismo fondato sull'elitarismo dei ceti intellettuali. Oltretutto, il carattere etico, sociale, non direttamente politico dei ceti colti, fa sì che essi non abbiano alcun tipo di controllo dal basso, come ceto dirigente, ma soltanto da parte del potere politico<sup>97</sup>.

Il rapporto con il *sapere* è per Fichte il tratto distintivo del ceto universale: ma questo sapere ha valore universale soltanto se si collega alla comunicazione. E' proprio nella *comunicazione* che si esprime la *universalità* del ceto dotto: la comunicazione, il dovere di diffondere e promuovere la moralità nella società, è un dovere universale<sup>98</sup>, ma è nel ceto dei dotti che trova la sua concreta e reale applicazione. Il progresso si fonda in particolare sull'attività degli intellettuali, che hanno il dovere particolare di «ricercare e far conoscere la verità»<sup>99</sup>. Il carattere più elevato dell'intersoggettività è la comunicazione, lo *Streit der Geister*, un reciproco elevarsi ed educarsi alla moralità, il compito che sarebbe di tutti ma che viene assegnato in particolare al ceto dotto, che ne fa il proprio *Beruf*: l'universalità consiste quindi nell'essere destinati ad educare gli altri, a guidarli verso il miglioramento di se stessi e del proprio mondo, nell'aver per proprio compito particolare, assegnato al proprio ceto, quella che è, in linea di principio, un'esigenza ed un compito universale: «Dies ist unsere gemeinschaftliche Bestimmung, meine Herren, dies unser gemeinschaftliche Schicksal. Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besondern Beruf bestimmt zu seyn, dasjenige zu thun, was man schon um seines allgemeinen Berufes willen, als Mensch, thun müsste»<sup>100</sup>. Ad essere decisivi, nella struttura sociale di Fichte, sono i rapporti tra i diversi tipi di intellettuali, o tra le diverse componenti del ceto dotto, dove ha luogo quella *mediazione* sostan-

92 SW, IV, 343.

93 SW, IV, 361 sgg.

94 SW, IV, 346-361.

95 SW, IV, 361.

96 SW, IV, 361 sgg.

97 SW, IV, 252.

98 Cfr. SW, IV, 313 sgg.

99 SW, IV, 291. Sul tema della comunicazione v. P. Naulin, *Philosophie et communication chez Fichte*, in «Revue internationale de philosophie», XXIII, 1969, pp. 410-441. che segnala anche alcune modifiche che intervengono nel tardo Fichte.

100 SW, VI, 333.

zialmente assente sul piano politico ed istituzionale della dottrina dello Stato che invece, lo si è detto, caratterizza il sistema hegeliano. Il pubblico dotto, *das gelehrte Publikum*<sup>101</sup>, è infatti composto da diverse figure che devono interagire: gli intellettuali in senso proprio, i maestri o educatori (per Fichte: gli ecclesiastici), i governanti, i funzionari dello Stato. E' allora all'interno del *pubblico dotto* che ha luogo da un lato la mediazione educativa, grazie alla comunicazione tra intellettuali in senso stretto ed educatori, dall'altro, la mediazione *politica* –se così la si può chiamare– grazie alla comunicazione tra intellettuali in senso stretto e governanti. In quest'ambito, *esterno* allo Stato ed alle sue strutture istituzionali, si ha per Fichte la mediazione tra mondo sociale e mondo politico, quella mediazione che per Hegel ha espressione politica nei meccanismi rappresentativi che danno, a loro volta, sostanza politica ad aggregazioni già presenti al livello della società civile (nella formazione degli *Stände* e nel primo ricostituirsi dell'etico nella *corporazione*).

Ciò che conta sottolineare è che questa relazione intellettuali–politici–educatori (insieme con gli artisti, tutti membri a diverso titolo del ceto dotto) esprime una concezione della vita sociale in questo senso opposta a quella hegeliana, poiché diversamente interpreta il rapporto tra società e Stato e la questione di un –eventuale– primato di uno dei due termini. Lo Stato è uno strumento, Fichte lo ripete più volte, uno strumento nella cui cornice (necessaria, almeno per ora) si svolge la vita morale degli individui, e quindi il loro (auspicabile) progresso. Il senso del *Vernunftstaat* è per Fichte, si può dire, la creazione del migliore strumento possibile, della massima conformità della struttura giuridico–politica ai fini della società: l'educazione morale, il progresso collettivo. E come l'educazione del popolo è condizione del progresso della società vista come *Chiesa*, come comunità morale, così la comunicazione tra intellettuali e potere politico è condizione di un sempre maggiore adeguamento dello strumento, lo *Stato*, ai fini morali. L'individuazione del ceto universale negli intellettuali è in Fichte, insomma, espressione del primato della società sullo Stato, e di una teoria del progresso che si fonda proprio sul pubblico dotto e sul suo funzionamento come sede della comunicazione. Fichte limita la portata politica della sua teoria dell'opinione pubblica: anche i dotti non sono sottratti al destino di tutti gli altri, per quanto riguarda l'agire politico. Essi possono però comunicare con gli altri dotti mediante gli scritti scientifici e l'istituzione universitaria<sup>102</sup>. Con il tempo, se il rapporto tra intellettuali e potere politico è corretto, le teorie dei primi troveranno quell'ascolto che spetta loro. La traduzione di questa concezione nella prassi politica sarebbe: educazione del popolo ed illuminata influenza, da parte degli intellettuali, di un potere centrale forte disposto a recepirla, attento cioè alle indicazioni provenienti dall'opinione pubblica dotta. Nell'enfasi posta sulla capacità della *Gelehrtenrepublik* e nella stessa idea di uno Stato amministrativo privo di una mediazione politica istituzionale risultano abbastanza chiare le radici settecentesche del pensiero politico fichtiano, di cui va colto, però, ancora un altro aspetto che lo oppone a Hegel: l'essenza del ceto universale è la sua funzione critica, di rinnovamento continuo delle istituzioni etico–sociali (la chiesa) e politiche (lo Stato): al vertice della piramide sociale sta il sapere, ma un sapere costitutivamente *critico*. Il carattere universale del ceto dotto è di un'universalità spostata nel futuro, nella continua influenza esercitata sugli altri e nella continua modificazione delle forme all'interno delle quali essa può aver luogo. Tanto lo Stato quanto la chiesa come comunità morale hanno una dimensione attuale necessaria perché si possa comunicare, cioè il *Notstaat* ed il *Notsymbol* della chiesa, entrambi però rimandano aldilà del presente, nel continuo progresso e miglioramento. Opporsi al carattere provvisorio, migliorabile, di ciò che è solo una necessità del tempo è *Despotie*

101 Cfr. SW, IV, 245 sgg.

102 Donde la difesa della libertà accademica: cfr. SW, IV, 250–52; VI, 400 sgg.

da un lato e *Papismus* dall'altro<sup>103</sup>. Nella realtà della vita sociale, dunque, alla venerazione ed all'obbedienza da parte del popolo e dei ceti inferiori corrisponde dall'altra parte, quella dei dotti, il dovere di direzione della vita sociale e politica.

L'universalità del *Beamtenstand* hegeliano è anch'essa legata al sapere: anche il funzionario hegeliano deve essere preparato, non riceve il suo ufficio per nascita, e questa sua preparazione deve essere verificata: «die Individuen sind daher nicht durch die natürliche Persönlichkeit und die Geburt dazu bestimmt. Für ihre Bestimmung zu denselben [den Regierungsgeschäfte] ist das objektive Moment die Erkenntnis und der Erweis ihrer Befähigung –ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfnis und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stande zu widmen, sichert»<sup>104</sup>. Anche Hegel, poi, separa nettamente il ceto rappresentante l'universalità dal mondo produttivo, che è per eccellenza il mondo della particolarità, dell'interesse privato. Il funzionario è però espressione di –ed ha per oggetto– un'universalità attuale. L'elemento caratteristico del funzionario è proprio questo, da un punto di vista oggettivo, che egli assolve un compito che coincide con l'interesse universale, quello dello Stato. La sua caratteristica è l'universalità, al contrario del dotto di Fichte, non perché esprime gli interessi della società ed il prevalere della società sullo Stato, ma perché esprime il prevalere, il primato dello Stato –ciò che per eccellenza e per definizione è superiore a qualunque particolarità– sulla società: è, quest'ultima, il vero regno della particolarità e della scissione, che viene resa universale non, come per Fichte, nell'essere una comunità di enti morali, ma nel trovare espressione e ricomposizione politica in un'unità superiore. Il rapporto con il tempo è importante per caratterizzare la relazione tra Fichte e Hegel, e si collega al tema del rapporto tra società e Stato grazie al concetto di *Notstaat*. Per Fichte, il *Notstaat* è lo Stato, o meglio, gli Stati attuali del «disordine», dove non si ha la garanzia per tutti di vivere del proprio lavoro, dove si ha il libero mercato e la libera concorrenza e quindi la dissoluzione sociale ed etica da arginare portando le riforme in direzione dello Stato conforme a ragione. Anche per Hegel il *Notstaat* è il mondo della particolarità e della mancanza della salda posizione individuale, ma la soluzione non è nel rapporto tra il presente ed il futuro, nel dover essere del rinnovamento sociale, bensì nella consapevolezza che «das politische Element» riconosce il ruolo della particolarità che caratterizza il *Notstaat* ma l'assorbe in sé, nella propria universalità etica che è oggetto diretto del lavoro del *Beamten*. Nella considerazione fichtiana, l'analisi del *Notstaat* è volta al suo superamento diacronico, temporale, mentre nella considerazione di Hegel l'analisi del *Notstaat* –critica, in modo diverso, non meno di quella di Fichte– prelude alla dimostrazione del suo superamento attuale, sincronico.

Un'ultima considerazione. Si è accennato sopra che il dotto fichtiano non è sottoposto a controlli, è un ceto dirigente al quale Fichte guarda con ottimismo, ed è da questo ottimismo sulle possibilità e capacità della *Aufklärung* che deriva l'elitarismo fichtiano, dal quale Hegel sembra ben lungi. L'universalità del compito del funzionario è un fatto, una constatazione che è però accompagnata dalla preoccupazione che il funzionario stesso sia sottoposto a controllo sia dall'alto sia dal basso<sup>105</sup>: il funzionario, insomma, non è una figura in alcun modo idealizzata e, nella sua soggettività, non è affatto sottratta all'interesse privato, che deve essere appagato: l'universalità è un elemento semplicemente oggettivo, non lo pone, come soggetto morale –o «etico»– al di sopra degli altri cittadini.

(Settembre, 1994)

103 SW, IV, 244–45. La presenza di un ceto dotto è quindi fondamentale per lo sviluppo delle religioni, ciò che secondo Fichte è mancato alla religione musulmana (SW, IV, 243).

104 Rph, § 291.

105 Rph, § 295.