



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL CONCETTO DI PLEBE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DI G. W. F. HEGEL

Relatore:

Ch.mo Prof. *Pierpaolo Cesaroni*

Laureando:

Samuele Dalla Libera

Matricola n. 1197189

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Indice

INTRODUZIONE.....	6
CAPITOLO 1	8
1. La Società Civile E Il Sistema Dei Bisogni	8
2. Povertà E Disuguaglianze	10
3. La Polizia	11
CAPITOLO 2	14
1. La Plebe.....	14
2. Senza Sentimento Del Diritto.....	14
3. Senza Abitudine	15
4. Senza Lavoro.....	17
5. Senza Corporazione.....	18
6. Senza Eticità.....	21
7. Il Risentimento	22
CAPITOLO 3	27
1. Plebe E Proletariato.....	27
2. Plebe E Sottoproletariato.....	30
3. Parte Dei Senza Parte	32
CONCLUSIONE.....	35
BIBLIOGRAFIA.....	37

INTRODUZIONE

Sebbene Hegel vi dedichi soltanto alcuni paragrafi all'interno del testo "Lineamenti di Filosofia del Diritto" il concetto di plebe è di enorme interesse, sia per il ruolo fondamentale che ricopre all'interno dell'opera, in quanto punto centrale nello sviluppo della società civile, che per la rilevanza che ha acquisito negli ultimi anni nel dibattito politico-filosofico per l'utilizzo che se ne è fatto in opere di grande rilevanza come quella di Frank Ruda "*Hegel's Rabble*". Uno dei motivi per cui questo argomento genera tanto interesse è dato proprio dalla limitatezza della sua trattazione nel testo hegeliano e alla sua apparente incompletezza. Nell'affrontare il tema della plebe, Hegel, si comporta in un modo assolutamente inusuale; infatti, dopo aver dimostrato la necessità dell'emergere della plebe, evidenziando come questo sia un problema per la stabilità della società civile tutta, egli non lo risolve, anzi, dichiara l'impotenza degli strumenti dello stato nei confronti di questo fenomeno.

Viste le numerosissime interpretazioni che sono state fatte su cosa possa significare una tale mancanza all'interno del sistema hegeliano, in questa tesi ci si occuperà di dare un'idea più chiara del concetto di plebe, evidenziando i punti cruciali del sistema che portano al suo emergere, gli attori in gioco e le autorità con cui si confrontano, per comprendere innanzitutto cosa sia la plebe e quale sia il contesto teoretico in cui si sviluppa, prima di passare a una rassegna dei diversi fortunati sviluppi che ha avuto il concetto.

Il primo capitolo verterà su un'analisi dei paragrafi dedicati alla società civile, con particolare interesse per il sistema dei bisogni e per la polizia. In questi paragrafi si ritrova una disamina delle due istituzioni, le quali, costituendo il polo intorno al quale si sviluppa lo stato moderno, concorrono all'emergere della plebe. Saranno anche indagate le influenze sul pensiero di Hegel da parte dell'economia politica del suo tempo, oltre ad affinità e divergenze con gli stessi economisti da lui studiati.

Nel secondo capitolo il concetto di plebe sarà esaminato a partire da un'analisi dei termini specifici utilizzati da Hegel per descrivere il suo manifestarsi, a partire dalle poche indicazioni fornite si proverà ad esplicitarne tutte le implicazioni, per ottenere un quadro più chiaro di cosa si deve avere in mente quando si parla della plebe. Saranno presi in considerazione diversi testi di letteratura secondaria per approfondire i diversi aspetti che riguardano l'emergere della plebe: la povertà nei suoi diversi aspetti e come essa provochi un'insormontabile esclusione dai principali meccanismi di partecipazione alla società, la perdita dell'abitudine e dell'attitudine soggettiva che produce i soggetti all'interno di un orizzonte etico, l'avversione al lavoro e la richiesta di sussistenza non mediata dallo stesso.

Si esplorerà anche la possibilità dell'esistenza di una plebe non prodotta dalla povertà, una plebe ricca che però condivide altri aspetti fondamentali che caratterizzano anche la plebe povera: l'atomizzazione, l'alienazione dalla società e l'esclusione dal fondamentale meccanismo rappresentativo dato dalle corporazioni.

La plebe sarà analizzata anche come oggetto dell'azione di polizia, che la riduce ad un oggetto di pratiche di governo.

Ci si concentrerà infine sull'indignazione che caratterizza la plebe, il sentimento di avversione nei confronti delle condizioni che portano alla sua produzione; sul tipo di volontà che costituisce la plebe e sulle rivendicazioni che sembrano emergere necessariamente dalle sue condizioni.

Nel terzo capitolo analizzeremo le articolazioni contemporanee di questo concetto, a partire dall'evidenza dell'incompletezza della trattazione hegeliana sul tema. Attraverso una rilettura di Žižek che, attraverso la lente di Marx, ritrova nel concetto di plebe una modalità di dare nuova linfa

al concetto di proletariato, inteso come la parte dei senza parte, provando a portare alle logiche conseguenze ciò che Hegel, nato agli arbori della rivoluzione industriale, non aveva modo di completare.

CAPITOLO 1

1. La Società Civile E Il Sistema Dei Bisogni

Per comprendere il concetto di plebe, così come descritto da Hegel, dobbiamo indagare il contesto politico-sociale nel quale esso si sviluppa. Questo non si può fare senza avere un'idea chiara di che cosa sia la società civile e quale sia la grande novità che questo concetto introduce.

Non è stato Hegel a inventare il concetto di società civile, ma, nel momento in cui scrive i *Lineamenti*, è un concetto che da poco è diventato centrale nella filosofia politica. In ambito antico l'unica distinzione all'interno della società era quella fra ambito domestico (*oikos*) e cittadino (*polis*) e questa rimane l'unica distinzione fondamentale fino ai giusnaturalisti moderni come Hobbes. Le prime tracce del concetto si possono ritrovare già in Locke, il cui stato di natura consiste in uomini concepiti come individui proprietari che intrattengono rapporti non politici su base contrattuale. È però con la nascita della disciplina dell'economia politica che la società civile assume un ruolo centrale, poiché proprio lo studio della società come luogo degli scambi e del lavoro, dei rapporti contrattuali fra individui proprietari, della produzione e della circolazione delle merci, permette di pensare una separazione fra lo stato politico e l'insieme dei rapporti privati fra i cittadini.

La società civile è dunque, per Hegel, il regno della grande invenzione della modernità: la libertà soggettiva (o principio della particolarità). Qui la persona concreta assume il ruolo di un duplice principio, essa infatti da un lato possiede dei bisogni che può scegliere liberamente quando e come soddisfare, ma dall'altro è dipendente dalla sua relazione con altri proprio per garantire il soddisfacimento di tali bisogni. La persona diviene dunque sia il principio della particolarità, sia quello dell'universalità.¹

È quindi la realizzazione del fine egoistico, mediato dall'universalità, che produce la situazione che caratterizza tutta la società civile, ossia una dipendenza onnilaterale, nella quale il soddisfacimento dei bisogni e il benessere del singolo è possibile solo grazie al soddisfacimento dei bisogni e al benessere di tutti, usando le parole di Hegel "fonda una connessione reale fra il benessere del singolo e quello di tutti".²

Il principio della particolarità e del suo sviluppo è un tratto assolutamente moderno, nell'antichità quando esso si presentava, appariva come la corruzione dei costumi che metteva in pericolo l'intero ordinamento dello stato³. Ciò è facile da comprendere se teniamo a mente che nell'antichità oltre allo stato, l'altro principio fondante della società era la famiglia, nella quale i membri che la componevano sono uniti da legami naturali e non agiscono autonomamente l'uno nel rispetto dell'altro. Soltanto la società moderna è in grado di sostenere il principio della personalità autonoma, della libertà soggettiva.

La mediazione dell'egoismo soggettivo attraverso l'universalità, ossia quel sistema di onnilaterale di dipendenza che si delinea nella società civile, non deve però essere inteso come un'armoniosa

¹ G. W. F., Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Nicolai, Berlino, 1821; trad. it di G. Marini e B. Henry, *Lineamenti di filosofia del diritto, diritto naturale e scienza dello stato*, Laterza, Bari-Roma, 1999¹³, p. 154.

² Ibid.

³ Ivi p. 156.

eterogenesi dei fini o come una provvidenza divina. La particolarità per sé è da un lato la soddisfazione dei bisogni che distrugge sé stessa, e allo stesso tempo è in costante dipendenza dall'esteriorità rendendo la soddisfazione dei bisogni, sia necessari che accidentali, accidentale. Questo significa che la società civile che Hegel ha in mente non è armoniosa e in equilibrio, ma piuttosto qualcosa che offre “*lo spettacolo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe*”.⁴

Prima conseguenza della società civile è, pertanto, il fatto che tutti i bisogni, anche quelli che prima venivano soddisfatti all'interno dell'ambito domestico-familiare, sono ora affidati alla società. L'appagamento è soddisfatto dalla proprietà e da ciò che il resto della società produce, mentre, a fare da mediazione tra queste due è il lavoro. Bisogni e lavoro costituiscono i primi due momenti dello sviluppo del sistema dei bisogni e mostrano come l'uomo, a differenza dell'animale che ha dei bisogni limitati e degli altrettanto limitati metodi di appagarli, vada incontro a una moltiplicazione, scomposizione e differenziazione dei bisogni, che li rendono via via più astratti⁵. La produzione di bisogni sempre più distanti da quelli naturali appare come una liberazione dalla natura⁶, ma l'infinito aumento dei bisogni produce una dipendenza sempre più forte dalla società, rendendo questa libertà soltanto formale. Procacciarsi mezzi adeguati rispetto ai bisogni particolarizzati è ciò in cui consiste la specie del lavoro che, oltre a costituire il valore degli oggetti⁷, produce anche la cultura teoretica, ossia sviluppa le rappresentazioni e la facoltà di utilizzarle (una su tutte il linguaggio) e la cultura pratica, ossia l'attitudine al lavoro e alla disciplina⁸. Il lavoro non ha quindi solo un valore economico, ma è un passaggio fondamentale per lo sviluppo delle facoltà che rendono possibile la vita sociale.

L'egoismo soggettivo, che produce il sistema dei bisogni e del loro appagamento, proprio attraverso la mediazione dell'universale, si rovescia nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, in ciò che Hegel chiama patrimonio⁹. A tutti è concessa la possibilità di parteciparvi, anche se il modo con cui lo si fa è condizionato dal proprio capitale, dalle proprie disposizioni e anche dal caso. Ne consegue che la disegualianza di patrimonio è inevitabile, perché se la partecipazione è, in linea di principio, possibile per tutti, il modo di parteciparvi è contingente.¹⁰

Emerge dalle pagine di Hegel un'idea di sistema dei bisogni e del lavoro, un termine che sta a significare in buona misura ciò che noi ora chiamiamo “mercato”, che, sebbene ne condivida i principi di fondo come l'autoregolazione e la libera partecipazione degli individui ad esso, è, riguardo alcuni degli aspetti chiave, diverso da quello che viene delineato dagli economisti politici che Hegel stesso cita come esempi, in particolare da quello che viene considerato uno dei capostipiti della disciplina: Adam Smith. La ricerca dell'interesse personale porta, agli occhi di Hegel, a una situazione che, ad un primo sguardo, appare caotica e disorganizzata, ma che mantiene al suo interno un elemento razionale:

⁴ Ibid.

⁵ Ivi p. 160.

⁶ Ivi p. 161.

⁷ Ivi p. 162.

⁸ Ivi p. 163.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ivi p. 164.

*Questo interagire, a cui dapprima non si crede, poiché tutto pare lasciato all'arbitrio del singolo, è soprattutto degno di nota e ha un'affinità con il sistema dei pianeti, che sempre mostra all'occhio soltanto movimenti irregolari, ma le cui leggi nondimeno possono venire conosciute*¹¹

Ciononostante, non è presente in Hegel l'idea di un mercato che tende naturalmente all'equilibrio, pacifico e capace di autoregolarsi completamente; bensì, il mercato che ha in mente è una lotta interminabile di tutti contro tutti. All'interno delle dinamiche del mercato, gli individui non si riconoscono ancora come membri di una comunità etica, a muoverli è soltanto l'egoismo soggettivo e si rapportano con delle necessità, che siano esse naturali o create da loro stessi, dunque, non sono ancora individui liberi.

*Per Hegel i mercati sono intrinsecamente instabili e imprevedibili. I bisogni umani nella loro particolarità portano ad una ricerca senza fine dei beni e, poiché le preferenze sono arbitrarie e mutevoli, i risultati del mercato sono intrinsecamente imprevedibili.*¹²

Sebbene nei lineamenti Hegel citi come esempi di studiosi dell'economia politica Smith, Say e Ricardo, la sua visione del mercato è più facilmente accostabile a quella di Sir James Steuart. Quest'ultimo fu il primo degli economisti scozzesi a pubblicare un'opera che già nel titolo facesse riferimento al termine Economia Politica, "*An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*", opera che lo stesso Hegel conosceva e sulla quale scrisse un commento nel 1799. Egli condivide con Smith l'idea che il mercato sia una delle manifestazioni della libertà moderna, ma al contrario di quest'ultimo, che propone che l'intervento del governo debba limitarsi al proteggere la libertà e la sicurezza per il funzionamento del mercato, per Steuart il mercato è sempre sull'orlo del collasso, come un complesso marchingegno le cui parti si rompono continuamente.¹³ La lettura di Steuart si riflette in maniera evidente nel pensiero di Hegel, per il quale il mercato (o sistema dei bisogni) è una tappa fondamentale per lo sviluppo della libertà umana, ma produce necessariamente degli effetti collaterali terribili. Il più evidente fra i quali è l'estrema disuguaglianza tra ricchi e poveri.

2. Povertà E Disuguaglianze

Già dalle prime pagine dedicate al sistema dei bisogni è evidente come la povertà e il lusso siano in Hegel legate a doppio filo. Questo aspetto sarà fondamentale nell'articolazione della plebe, poiché, sebbene la maggior parte dello spazio dedicatole da Hegel riguarda la plebe che emerge dalla povertà, esiste anche una plebe ricca.

La necessità della presenza delle disuguaglianze è intrinseca allo sviluppo della società civile, per Hegel è inutile tentare di appellarsi all'uguaglianza formale degli uomini per condannare le disuguaglianze di natura economica, "*appartiene al vuoto intelletto, contrapporre l'esigenza di uguaglianza alla produzione delle disuguaglianze che è diritto della particolarità dello spirito*"¹⁴. Ciò non significa che non si debba fare nulla per limitare gli eccessi del sistema, che possono causare anche improvvisi sconvolgimenti a discapito della società tutta e mandare in rovina da un giorno

¹¹ Ivi pp. 342-343.

¹² L. Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 54.

¹³ J. Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political oeconomy: Being an essay on the science of domestic policy in free nations. In which are particularly considered population, agriculture, trade, industry, money, coin, interest, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes*. Ed. Da A. Millar e T. Cadell, Londra, 1767 pp.249-250

¹⁴ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 164.

all'altro intere porzioni della popolazione. Questo perché la povertà in età moderna, all'interno del contesto della società civile, è radicalmente diversa dalla povertà dell'antichità, non a significare che ci siano più o meno poveri rispetto all'antichità, ma che il suo emergere da una società industrializzata cambia radicalmente le sue caratteristiche. La società civile, infatti, strappa l'individuo alla famiglia, a cui spettava il compito di assistere un suo membro in caso di difficoltà, e trasforma il membro della famiglia in figlio della società¹⁵. Per questo deve assumersi anche l'onere di predisporre istituzioni adeguate sia per sopperire alle carenze causate dalla povertà¹⁶, che dall'eccessiva prodigalità¹⁷.

Come già illustrato nel paragrafo 200 le ragioni che conducono un individuo alla povertà o alla ricchezza sono in gran parte fuori dal controllo dello stesso, che siano il capitale che possiede per nascita, le sue abilità o anche eventi esterni come, ad esempio, il cambio della moda, che può far scivolare intere masse di persone impiegate in una particolare branca dell'industria nella povertà a seguito di un cambiamento di gusto o una nuova invenzione¹⁸. La povertà viene definita quindi da Hegel come la situazione nella quale si lasciano a un individuo tutti i bisogni della società civile, sottraendo però i mezzi d'acquisto naturali, ossia la possibilità di appropriarsi di oggetti attraverso una presa di possesso immediata¹⁹, poiché non sono ancora proprietà di nessuno, e sciogliendo i suoi legami con la famiglia²⁰.

Hegel non dà una reale dimostrazione delle motivazioni per cui la povertà emerge necessariamente, dà però alcune indicazioni di possibili ragioni, ad esempio con il progredire della tecnologia e quindi con la limitazione del lavoro necessario in un particolare settore produttivo da un lato aumenta l'accumulazione delle ricchezze, mentre dall'altro la classe che era dedita ad esso si restringe e si impoverisce²¹. Si rende conto però dell'impossibilità di eliminarla, poiché l'aiuto diretto attraverso il welfare esclude dalla mediazione del lavoro che è una tappa fondamentale per l'autonomia degli individui, se invece si impiegassero i poveri in lavori sovvenzionati pubblicamente si andrebbe incontro al rischio di crisi di sovrapproduzione. In definitiva ciò che emerge dall'analisi di Hegel è che non importa quanto una società sia ricca, perché non sarà mai ricca abbastanza per eliminare la povertà²².

Chi non può fare affidamento sulla famiglia o sulla corporazione per essere sostenuto in situazioni di difficoltà finisce dunque ad essere l'oggetto di interventi, mai realmente risolutivi, da parte dell'autorità pubblica, che Hegel chiama polizia. Vale la pena di soffermarsi su questo particolare aspetto della società civile, perché, oltre ad essere un termine ambiguo agli occhi del lettore moderno, riveste un ruolo chiave nel delineare cosa sia la plebe.

3. La Polizia

Quando in Hegel si incontra il termine "polizia", non va interpretato come un equivalente della Polizia di stato o di qualche altro corpo di polizia come si intende in epoca contemporanea, il termine infatti ha un senso molto più ampio e indica un insieme di ruoli che comprendono, ma non si limitano, al

¹⁵ Ivi pp. 185-186.

¹⁶ Ivi p. 186.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ S. Avineri, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974 p.97.

¹⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., pp. 59-60.

²⁰ Ivi p. 186.

²¹ Ivi p. 183.

²² Ivi p. 188.

supervisionare che le leggi vengano osservate e punire i trasgressori. Il termine polizia fa riferimento invece alla *Polizeiwissenschaft* settecentesca, ossia l'attività amministrativa che si occupa di promuovere il benessere dei cittadini, ovvero che garantisce ad essi la partecipazione al patrimonio generale²³. Nel XVIII secolo, in Germania, ma anche in Francia, la regolazione degli approvvigionamenti dei beni, la supervisione sugli scambi commerciali, la sovrintendenza sugli edifici pubblici e le infrastrutture, lo stato di salute fisica e morale dei cittadini o i rapporti fra lavoratori e padroni erano solo alcuni dei settori che rientravano sotto il termine polizia. Per riassumere in una sola frase l'insieme dei suoi compiti si potrebbe dire che "la polizia si occupava dell'abolizione del disordine"²⁴

Ad allargare ancora di più le maglie di una possibile definizione del termine, l'operare della polizia non possiede a priori dei confini precisi, poiché cosa sia ritenuto nocivo o innocuo è dato dal contesto sociale all'interno della quale una determinata azione viene compiuta. A causa delle relazioni esteriori con altri singoli e con istituzioni pubbliche, le azioni per sé conformi al diritto e l'uso privato della proprietà possono causare danni a persone o proprietà altrui. Le mie azioni private possono dunque causare danno, in modo che sfugge al mio potere, diventando un'accidentalità. Non è accidentale che una mia azione non danneggi nulla, ma queste relazioni dell'esteriore rientrano nell'infinità dell'intelletto e dunque emergono determinazioni più dettagliate a seconda delle situazioni.²⁵

Il ruolo della polizia emerge come necessario nella filosofia politica di Hegel per permettere il realizzarsi del diritto, sia per rimuovere le accidentalità sia per attuare la sicurezza della persona e della proprietà, in modo che il benessere particolare sia trattato come un diritto²⁶. L'agire della polizia non è un agire etico, essa opera infatti come un'autorità esterna, accidentale, un potere che si esercita verso tutti e ciascuno senza un processo di istituzione soggettiva²⁷. La polizia si avvale di numerose scienze per operare nella maniera più precisa possibile, ad esempio la statistica o la demografia sono necessarie per produrre politiche efficaci. Gli individui vengono trasformati in indici statistici di una popolazione che viene trattata come se possedesse una naturalità immanente, è un potere che ha il modo di una necessità di natura, si delinea un governo dei viventi, quello che Foucault chiama biopotere.²⁸

È dunque la polizia, l'autorità che si fa carico del problema della povertà e della plebe, costituendosi come il polo opposto dell'altra autorità dello stato moderno, il mercato, facendo ad esso da argine, mitigandone gli aspetti più dannosi e tentando di garantire a tutti la partecipazione al patrimonio universale²⁹. Il modo di agire della polizia però trasforma gli individui che ha di fronte a sé in una popolazione da governare. La polizia supervisiona i diritti degli individui per controllare lo svolgimento dei loro doveri, ad esempio può agire anche nei confronti della famiglia, se ai figli non viene fornita un'educazione adatta, ossia che renda i bambini capaci di entrare a far parte della società. È all'interno di questa dimensione di rapporti non etici, assenza di corporazioni e sola regolamentazione esteriore da parte della polizia che appare la plebe.

²³ Ivi p. 185.

²⁴ F. L. Knemeyer e K. Trib, *Polizei* in «Economy and Society» 9, 172-196, pp. 176-177.

²⁵ Hegel, *Lineamenti*, cit., pp. 183-184.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ P. Cesaroni, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in «Politica & Società», 3 (2017), pp 443-464, p. 458.

²⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 185.

CAPITOLO 2

1. La Plebe

Il decadere di una grande massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza, il quale si regola da sé stesso come il modo necessario per un membro della società, — e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, — genera la produzione della plebe, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate.³⁰

In questo paragrafo, breve ma denso di concetti, viene esplicitato per la prima volta il meccanismo attraverso il quale la plebe emerge e come essa si manifesta. Innanzitutto, salta subito all'occhio come per Hegel la povertà non possa essere definita in termini quantitativi, stabilendo una quantità di denaro o altri limiti oggettivi al di sotto dei quali scatta la definizione di povertà. La soglia di sussistenza oltre la quale si genera la plebe è variabile; in ogni società è diversa e ciò non dipende solamente da motivazioni oggettive, anzi, la povertà di per sé non sufficiente (e nemmeno necessaria, in alcuni casi) per creare la plebe.

Per comprendere pienamente cosa si intende con il termine plebe, l'analisi dovrà concentrarsi sui termini specifici utilizzati da Hegel e il significato che essi assumono una volta contestualizzati all'interno della trattazione dei *Lineamenti*. Le parole che vengono usate nel testo sono perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante la propria attività e lavoro; per evitare fraintendimenti sul significato di questi termini dobbiamo necessariamente fare chiarezza su cosa Hegel intenda per ognuno di essi. Si può iniziare quest'analisi a partire dal sentimento del diritto, il cui significato per essere compreso al meglio può essere a sua volta scomposto, al fine di evidenziare che cosa si intende per sentimento e per diritto, rimanendo fedeli alla logica interna del testo ed evitando di confondere l'uso che Hegel fa di essi con il significato che assumono nel loro uso comune.

2. Senza Sentimento Del Diritto

Incontrando il sentimento all'interno della trattazione dello spirito oggettivo, non si deve tenere in considerazione l'accezione comune del termine, che non ha nulla da spartire con l'emotività personale che ciascuno può nutrire nei confronti di qualcuno o qualcosa. Con sentimento si intende la disposizione d'animo politica, che viene da Hegel chiamata anche patriottismo, e che definisce come una certezza basata sulla verità (e non quindi un'opinione puramente soggettiva) e come il volere divenuto consuetudine³¹. Questo sentimento, attitudine o disposizione d'animo, è il risultato delle istituzioni esistenti nello stato ed è, dunque, un sentimento di fiducia nel fatto che il proprio interesse sostanziale e particolare sia preservato e contenuto nell'interesse e nel fine dello stato.

Diventa così evidente l'esistenza di un lato oggettivo e un lato soggettivo che concorrono alla produzione di questo sentimento. Esso si distingue nettamente dall'opinione (*doxa*), che è un elemento puramente soggettivo privo di alcuna relazione con la verità; ma non è comunque possibile trascurare il fatto che riguarda il soggetto, in quanto soggetto all'interno dello stato, in maniera fondamentale³². La verità che è presente nel processo di mediazione fra l'individuo e lo stato, con le sue istituzioni, è una verità del soggetto e nel soggetto, essendo lo stato non un prodotto naturale, ma

³⁰ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 188.

³¹ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 204.

³² Ruda, *Hegel's Rabble*, cit., p. 101.

spirituale.³³ Quest'ultimo termine va inteso come un'abitudine che si è adattata alle circostanze esistenti, ma allo stesso tempo anche come una conoscenza soggettiva che è composta da capacità e pratiche che un organismo naturale (gli esseri umani) hanno creato e autorizzato.³⁴

Si può ora comprendere la reale portata del concetto di sentimento politico. Esso non è in alcun modo da intendersi come un fatto che riguarda l'opinione di un individuo, ma è un processo che coinvolge lo sviluppo dell'individuo stesso all'interno dello stato. L'azione soggettiva, quando viene messa in pratica, ossia esteriorizzata, si pone all'interno delle leggi del mondo oggettivo, non riguarda solo il soggetto che la compie, ma anche tutti gli altri. È proprio il sentimento politico che genera la mediazione fra il soggetto, le istituzioni e gli altri soggetti.

La volontà libera, quindi, non può pensarsi al di fuori di una realtà oggettiva, poiché è solo all'interno della realtà e delle sue leggi che può realizzare sé stessa; pensare il contrario è proprio ciò che Hegel considera doxa, la quale consiste nell'errata convinzione da parte di un soggetto che si pensi di essere autonomo e sovrano nei confronti del mondo, rimanendo ancorato alla sola dimensione dell'astratta autodeterminazione, e che cerca solamente dentro di sé la verità, ma che non dovrebbe avere da dire nulla.³⁵ Il sentimento politico indica il luogo dove l'eticità effettiva appare, poiché in esso ogni individuo comprende l'identità fra i suoi interessi e quelli dell'intero.

3. Senza Abitudine

Come può la plebe perdere, dunque, una tappa così fondamentale dello sviluppo della volontà libera? Come è possibile che una parte della popolazione venga necessariamente tagliata fuori dal meccanismo cardine della partecipazione etica? A queste domande non si può dare una risposta se non tenendo in considerazione il fatto che il sentimento politico emerge dall'abitudine, come esplicitamente evidenziato da Hegel: *La disposizione d'animo/sentimento politico è anche il volere divenuto consuetudine [...] che riceve la sua conferma nei fatti dall'agire conforme [alle istituzioni]*³⁶, concetto sul quale è fondamentale soffermarsi, perché ancora una volta possiamo essere tratti in inganno dal termine di uso comune, il cui significato non esaurisce le implicazioni che sono presenti nella filosofia hegeliana.

L'abitudine che produce il sentimento è dunque diretta al mantenimento e alla stabilità delle circostanze esistenti, all'interno delle quali il soggetto può realizzare la sua libertà. Questa abitudine non è innata, ma anch'essa dipende dalle istituzioni che concorrono alla formazione del soggetto, a partire dalla famiglia, la società civile nelle sue articolazioni (come, ad esempio, la corporazione) e dallo stato.

Si viene, quindi, a delineare il significato del concetto di abitudine e quale sia il suo ruolo nella filosofia hegeliana. Questo concetto non emerge nella trattazione dello spirito oggettivo, ma lo precede, dal momento che è già presente all'interno della trattazione sullo spirito soggettivo e in particolare fa la sua comparsa nell'Antropologia. L'abitudine entra in gioco nel momento in cui si deve spiegare come il vivente non si limiti a sentire, ma resti presso di sé nel fluire delle

³³ Ivi p.102 (che cita HLHP1 p. 439).

³⁴ Robert P. Pippin, *Hegels Praktische Realismus, Rationales Handeln als Sittlichkeit*, in *Hegels Erbe*, edito da C. Halbig, M. Quante, L. Siep, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 2004, p. 297, citato in F. Ruda, *Hegel's Rabble*, cit., p. 101.

³⁵ Hegel, *Lineamenti*, cit., p.118.

³⁶ Ivi p. 204.

rappresentazioni, in modo da poter riconoscerle come sue³⁷. Al contrario della percezione comune, in cui si pensa che sia un soggetto dato a contrarre un'abitudine, per seguire la trattazione dal punto di vista del concetto siamo costretti a pensare invece l'opposto, ossia che sia proprio attraverso l'acquisizione di abitudine che il soggetto si costituisce³⁸. L'abitudine diventa, in primo luogo, il processo del corpo di acquisizione di sé stesso, attraverso la liberazione dalle esigenze vitali, che venendo interiorizzate risultano indifferenti, come un rumore di fondo a cui prima o poi ci si abitua e si smette di sentire. Hegel la definisce nelle lezioni sulla filosofia dello spirito come *Abhärtung*, un temprarsi dell'anima che la libera dagli impulsi propri del vivente e la rende disponibile ad attività ulteriori. In questo senso l'abitudine non è soltanto una liberazione, ma anche condizione di esercizio della libertà, che rende il corpo in grado di possedere stabilmente una capacità³⁹.

L'abitudine (*Gewohnheit*) è la capacità di uscire dal circolo istinto-soddisfazione e di contrarre abitudini libere da predeterminazioni, dunque propriamente spirituali. La natura dell'uomo allora viene proprio a coincidere con questa capacità di contrarre abitudini, dissolvendo completamente la figura della natura umana. Non esiste nemmeno un ambiente naturale dell'uomo: esso si muove in un mondo spiritualizzato creato da lui. Se l'abitudine è qualcosa di individuale, essa è nella sua realtà qualcosa di condiviso, poiché il contrarsi di un'abitudine presuppone un mondo spirituale. Abituarsi significa rendersi capace di una determinazione oggettiva, manifestare un'attività spirituale, prodursi a partire da relazioni. L'uomo dunque non ha istinti, ma contrae abitudini.⁴⁰

A questo punto possiamo comprendere il passaggio dal contrarre abitudini al realizzare istituzioni. Sebbene l'abitudine riguardi il singolo individuo, è sempre qualcosa di intrinsecamente condiviso, dato il ruolo che le istituzioni e in generale il mondo spirituale giocano nel suo sviluppo. L'abitudine riferita all'elemento etico prende la forma del costume, che esercita una potenza sul vivente, questa però non va intesa come la potenza del genere sul vivente, ad esempio confondendo il costume con il *Volksgeist*. Assumere una prospettiva di questo tipo ridurrebbe l'abitudine alla vita sociale al processo di assimilazione degli usi e costumi di una nazione e, nonostante questo elemento sia presente nella filosofia hegeliana, non ha rilevanza all'interno della trattazione del diritto. Ciò che ha invece rilevanza centrale è il processo di *Bildung*, di costruzione del soggetto attraverso le relazioni etiche che lo attraversano.⁴¹

Ecco allora che si giunge al punto in cui questi costumi e relazioni etiche devono rendersi esistenti in istituzioni, in esse il costume è condiviso perché si rende concreto. Si comprende, dunque, cosa stia a significare il diritto nella filosofia hegeliana: esso consiste nel realizzarsi istituzionale di relazioni etiche, cioè di costumi⁴². Si chiarisce ora come sia possibile che la condizione di povertà crei un gruppo di individui che perde la possibilità e dunque la capacità di ritrovare i suoi fini realizzati nell'intero dello stato: non è semplicemente un'opinione soggettiva che allontana dal diritto la plebe, ma l'esclusione dalle istituzioni etiche che rende loro impossibile il realizzarsi della loro libertà.

³⁷ Cesaroni, Polizia o corporazione, cit., 447.

³⁸ Ivi p.205.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ivi pp. 450-451.

⁴¹ Ivi p. 452.

⁴² Ivi p. 454.

4. Senza Lavoro

Si può ora passare ad analizzare il successivo aspetto che coinvolge la plebe: la sussistenza attraverso il lavoro, il perché sia così importante e cosa comporti la perdita della stessa. La specie del lavoro viene introdotta da Hegel all'interno del sistema dei bisogni e la definisce come *La mediazione di preparare e di procacciare ai bisogni particolarizzati mezzi adeguati, parimenti particolarizzati*⁴³. Come già è stato evidenziato in precedenza il sistema dei bisogni funziona per soddisfazione di bisogni che man mano che vengono soddisfatti si particolarizzano e divengono sempre più astratti rendendo quindi il lavoro un momento imprescindibile della realizzazione della libertà, non solo per il suo ruolo produttivo, ma anche perché è a partire da esso che si sviluppa la cultura teoretica e pratica. La prima indica *non soltanto una molteplicità di rappresentazioni e cognizioni, bensì anche una mobilità e rapidità del rappresentare e del passare da una rappresentazione all'altra, il coglier relazioni intricate e universali ecc. — la cultura dell'intelletto in genere, quindi anche del linguaggio*⁴⁴; mentre la seconda è ciò che produce la consuetudine all'occupazione in genere, la limitazione del proprio operare in base al materiale e l'arbitrio altrui (e quindi la specializzazione del lavoro in base alle disponibilità oggettive e le richieste del mercato) e la consuetudine all'attività oggettiva e ad attitudini universalmente valide, in generale la cultura pratica consiste nella disciplina.

Uno degli elementi più caratterizzanti della plebe è l'essere avversa al lavoro⁴⁵, in quanto essa perde l'abitudine al lavoro e la necessità di essere produttivi scompare⁴⁶. La perdita del lavoro non significa dunque solo rinunciare al lato sociale del lavoro, ma anche a qualsiasi tipo di attività e, dunque, di porsi contro il movimento di mediazione dello spirito stesso. La cultura pratica che si acquisisce attraverso il lavoro e che educa al mantenersi occupati è ciò che la plebe perde, insieme anche alla possibilità di costruire relazioni con gli altri.

La specificazione di mezzi e bisogni delinea oltre alla produzione anche il processo della divisione del lavoro, il quale segue il processo di astrazione dei bisogni e costituisce il lato universale ed oggettivo del lavoro. La divisione del lavoro produce la totale interdipendenza fra gli uomini per l'appagamento dei bisogni, ma contemporaneamente la molteplicità di mezzi e il loro intreccio si raccoglie in masse universali che condividono particolari sistemi dei bisogni⁴⁷: questo è il luogo dove più propriamente l'egoismo soggettivo si rovescia nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, ossia il fatto che ogni individuo per perseguire il proprio fine si trova a costituire insieme ad altri un fine comune che diventa per loro universale. Queste masse universali prendono il nome di stati, che *si determinano secondo il concetto come lo stato sostanziale o immediato* (le grandi famiglie proprietarie terriere), *lo stato riflettente o formale* (lo stato dell'industria), e *infine come lo stato universale* (i funzionari statali)⁴⁸.

Lo stato naturale e quello universale possiedono in maniera immediata la loro universalità, il primo grazie all'eticità poggiante sul rapporto di famiglia e sulla proprietà privata esclusiva della terra; il secondo perché, lavorando direttamente all'interno dello stato, ha il suo fine già come fine

⁴³ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 162.

⁴⁴ Ivi. p. 163.

⁴⁵ Ivi p.188.

⁴⁶ Hegel, *Vorlesungen 4*, cit., p.609.

⁴⁷ Hegel, *Lineamenti*, cit., pp. 164-165.

⁴⁸ Ivi p.165.

universale⁴⁹. Per comprendere come il fine particolare possa risolversi in quello universale e cosa significhi perdere l'abitudine al lavoro, ci concentreremo sul secondo stato, quello dell'industria.

L'appartenenza ad uno stato non è una limitazione della determinazione universale o una necessità esterna per l'individuo, anche se può apparire tale, cosa che lo stesso Hegel scrive soprattutto in riferimento ai giovani, ai quali la prospettiva di dedicarsi ad un particolare stato possa sembrare una costrizione. Bensì è proprio nell'appartenenza ad uno stato che l'individuo si dà realtà ed entra nell'esserci in genere⁵⁰: per questo è nell'appartenenza ad uno stato che si produce la disposizione etica della rettitudine e dell'onore del rendersi, mantenersi e venire riconosciuto come membro della società civile. Dunque, il lavoro e l'appartenenza ad uno stato, ossia a una delle sfere particolari del bisogno, sono le condizioni necessarie non soltanto per essere un membro della società civile, ma per essere un individuo riconosciuto come tale.

Sappiamo però che la società civile, per quanto ricca, non è in grado di garantire a tutti la possibilità di sussistere del proprio lavoro e dunque nemmeno di appartenere ad uno stato: in questo consiste appunto la povertà. I poveri, dunque, sono privati della possibilità di partecipare ad uno stato e di venire riconosciuti come individui: la povertà emerge dunque come un non-stato, come un nulla che emerge dall'interno della società civile⁵¹. Il non-stato della povertà sta al di fuori di tutte le istituzioni e dalle forme rappresentative di integrazione: è un fatto innaturale, una presenza sociale ed economica che cade al di fuori dai meccanismi di rappresentazione che derivano dalla partecipazione ad uno stato; ed è proprio da questo non-stato escluso che necessariamente emerge la plebe, come una mancanza incolmabile, come il riconoscimento di qualcosa che non può essere riconosciuto⁵².

5. Senza Corporazione

All'interno del secondo stato assume importanza fondamentale la corporazione, non solo come metodo di regolazione del mercato e tutela dalla povertà, ma come, insieme alla famiglia, vero e proprio fondamento etico della società civile⁵³. Per comprendere cosa significhi l'esclusione dalla partecipazione a questa istituzione si deve comprenderne l'importanza e il funzionamento.

Il primo passo per comprendere il ruolo etico delle corporazioni è quello che per lo stesso Hegel si è rivelato il più complesso, ossia mostrare come dal regno dell'interesse particolare, la società civile, dove l'universale è concepito come mezzo per raggiungere i propri fini, possa emergere l'eticità. L'eticità va intesa come l'idea della libertà vivente⁵⁴ (lezioni sulla filosofia del diritto 3a p85), ossia attraverso un rapporto tra il singolo e l'universale tale che "istituzioni, costumi e le leggi dell'universale non siano un che di estraneo al soggetto"⁵⁵, cioè che non si presentino al soggetto come pure imposizioni esterne.

Si è già visto come la società civile, scissa nel lato della particolarità e dell'universalità, costituisca il sistema dell'eticità perduta, il momento della realtà dell'idea. Non appare come un altro dello stato, ma come una sua articolazione in positivo, come l'insieme di tutte le realtà che rendono possibili

⁴⁹ Ivi p. 165-167.

⁵⁰ Ivi p.168.

⁵¹ Ruda, Hegel's Rabble, cit., p.32.

⁵² Ivi. p. 33.

⁵³ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 193.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, a cura di Dieter Henrich, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1983, p.85.

⁵⁵ Hegel, *Vorlesungen 1819/20*, cit., p.123.

l'affermarsi del diritto moderno soggettivo. È proprio attraverso il principio della particolarità che la società civile è in grado di dare *Realität* alla sostanza etica. La società civile viene a costituirsi dunque come un processo di *Bildung* attraverso il quale gli individui a partire dal proprio arbitrio giungono a conoscere l'universale etico.

Se la società civile è costituita da diverse istituzioni, ha però la sua radice etica nell'agire particolare, attraverso la configurazione di un universale a partire da e attraverso la particolarità. Per questo è la corporazione il luogo principale della costituzione nel particolare (*Verfassung in Besonderen*), nella quale l'elemento etico ritorna nella società civile. Ecco che allora possiamo comprendere il ruolo fondamentale della corporazione come luogo in cui l'agire e gli interessi particolari arrivano a costituire degli universali.

Per dare concretezza al termine corporazione iniziamo con alcuni cenni storici che ci serviranno per delineare cosa Hegel intende con questo termine. Il testo che Hegel ha come riferimento, e che inizia a studiare già dagli anni di Jena, è l'"Allgemeines Landsrecht für die Preussischen Staaten"⁵⁶; in esso vengono indicate come tali tutte le "associazioni di più cittadini dello stato per un fine comune", il cui fine è "duraturo e utile alla comunità". In questo senso rientrano nel termine corporazioni: le comunità di villaggio (*Dorfgemeinen*), le comunità cittadine (*Stadtgemeinen*), le corporazioni interne alle città, ovvero le arti (*Zünfte*), le gilde degli artisti (*Gilden*) e le gilde dei commercianti (*Kaufmannsgilden*); inoltre sono corporazioni le diverse chiese riconosciute, le società spirituali minori (conventi, monasteri e collegi) e le università. L'idea hegeliana di corporazione ricalca questa ampiezza di significati, definendo la corporazione come ogni istituzione che porta ad esistenza concreta una comunanza di interessi, con le parole di Hegel "l'elemento razionale delle corporazioni è che l'interesse comune, questo universale, esista realmente un forma determinata"⁵⁷.

Nei primi due corsi di lezioni sulla filosofia del diritto, anche se già ne viene riconosciuto l'elemento di rafforzamento dello stato che viene conferito dalle corporazioni⁵⁸, non è ancora chiaro il ruolo che esse debbano ricoprire all'interno della filosofia del diritto. È nel terzo corso di lezioni e nei

Lineamenti che appare chiaramente il ruolo etico delle corporazioni, dove da una concezione delle corporazioni equiparata alla modalità di operare della polizia e dell'amministrazione di giustizia, ossia un potere esterno esercitato come mezzo regolatore, Hegel passa a riconoscere nelle corporazioni la nascita di nuovi elementi e determinazioni che provengono dalla sfera privata ma che eccedono la stessa. Le relazioni che si producono all'interno delle corporazioni producono l'onore per la propria corporazione, che si manifesta attraverso l'agire in conformità alla stessa e la difesa degli interessi comuni. Nonostante a dominare sia ancora l'interesse particolare si costituisce già un orizzonte etico, nella corporazione, infatti, la limitazione del diritto naturale assume la forma di una rinuncia al diritto al guadagno per trasformare le proprie abilità in attività cosciente per un fine comune. Insieme alla famiglia diventa la seconda radice etica dello stato.⁵⁹

Non tutti gli individui hanno bisogno di entrare a far parte di una corporazione: essa è in fatti una particolarità del secondo stato, quello dell'industria. Il primo stato, di fatto possiede il suo universale concreto immediatamente nella sostanzialità della vita familiare e naturale⁶⁰, mentre lo stato

⁵⁶ Cesaroni, Governo e Costituzione in Hegel, cit., p. 99.

⁵⁷ Ivi p.100 (cita RPH1 pp.168-169 (tr. It., p. 195, tr modificata)).

⁵⁸ Hegel, Vorlesungen I, cit., P.170.

⁵⁹ Cesaroni, Governo e costituzione, cit., P.101.

⁶⁰ Hegel, *Lineamenti*, cit., PP.190-191.

universale ha già l'universale per sé come sua determinazione, avendo come fine della sua attività direttamente lo stato. La peculiarità del secondo stato deriva dal processo di divisione del lavoro, che secondo la natura della particolarità si fraziona in diversi rami⁶¹, i quali si associano, affermando il loro fine come universale e concreto. La corporazione, in accordo con la legge dello stato, ha il diritto di provvedere agli interessi dei propri interessi e di intervenire nei confronti dei suoi membri come una seconda famiglia.

Attraverso la corporazione si richiede al singolo di limitare la sua libertà naturale, la libertà di guadagno riceve un limite per garantire ai membri della corporazione aiuto in caso di difficoltà causate da elementi accidentali, ad esempio risollevarsi da uno stato accidentale di povertà. Ma l'elemento più rilevante che proviene dalle corporazioni è che esse permettono il riconoscimento delle capacità e del patrimonio dei membri senza la necessità di dimostrazioni esterne, poiché la riconosciuta appartenenza ad un intero dimostra l'interesse e la premura nei confronti di questo intero. Il singolo che non fa parte della corporazione, invece, ha la necessità di dotarsi di altri mezzi per provare a dimostrare le sue capacità: questo viene fatto attraverso il lusso, lo spreco eccessivo e la stravaganza. Ciò accade perché non appartenendo a nessuno stato o corporazione l'individuo non subisce limitazioni al suo diritto naturale al guadagno, ma allo stesso tempo non si configura nemmeno uno stile di vita a lui adatto. È assolutamente da notare come Hegel metta in relazione il lusso eccessivo con la produzione della plebe.

Quando c'è da levar lamenti su lusso e mania dello spreco delle classi dedite all'industria, con il che si connette la produzione della plebe (§ 244), in quel caso non si deve trascurare accanto alle altre cause (per es. la sempre crescente meccanizzazione del lavoro) — la ragione etica, com'essa risiede in quel ch'è detto sopra. Senza esser membro d'una corporazione autorizzata (e soltanto in quanto autorizzato un qualcosa di comune è una corporazione), il singolo è senza onore del proprio "stato" ridotto dal suo isolamento al lato egoistico dell'industria, la sua sussistenza e il suo godimento non sono nulla di stabile. Quindi egli cercherà di conseguire il suo riconoscimento attraverso le dimostrazioni esteriori del suo successo nella sua industria.⁶²

Questo particolare aspetto di chi si arricchisce al di fuori delle relazioni etiche della corporazione e dello stato, è ciò che porta Hegel nelle lezioni del 1821-22 ad affermare che "esiste anche plebe ricca"⁶³.

Scopriamo quindi che plebe non indica semplicemente una parte della popolazione esclusa dalla partecipazione alla società a causa della povertà, ma si introduce un aspetto soggettivo che contribuisce alla produzione della plebe. A caratterizzare la plebe non è tanto la povertà, quanto l'esclusione dal resto della società, l'accidentalità dell'esistenza per un individuo completamente atomizzato, al punto che può esistere una plebe ricca. A definire la plebe è la perdita dell'onore che deriva dal guadagnarsi da vivere attraverso il lavoro, questo significa che tanto il povero la cui sussistenza dipende dalla beneficenza e l'elemosina, dal crimine o da qualunque altro espediente; quanto chi si è arricchito al di fuori della corporazione, come speculatori o giocatori d'azzardo sono plebe.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ivi p.192.

⁶³ Vorlesung 1821-22, cit., p. 222.

Come viene rimarcato da Avineri in “Hegel’s theory of modern state”⁶⁴, ciò che caratterizza la plebe è l’atomizzazione, l’alienazione dalla società, il non sentire nessuna fedeltà nei suoi confronti e il non volerne far parte. Queste sono le caratteristiche comuni alla plebe sia ricca che povera, le quali designano i due estremi dell’esclusione dalla società. Ci sono però evidenti differenze fra la plebe che emerge dalla povertà e quella prodotta dall’arricchimento accidentale. In primo luogo, il motivo che porta a non legittimare le istituzioni, per la plebe povera, è dovuto alle sue condizioni materiali oggettive e all’esclusione dalla partecipazione al patrimonio generale; mentre la plebe ricca presuppone uno “stato di mancanza di diritti”⁶⁵, una sorta di stato economico di natura, in cui l’influenza sugli altri che ha la ricchezza dell’individuo viene scambiata per potere sugli altri e per sovranità, in modo da poter decidere sui diritti altrui. Così facendo sostituisce il puro potere economico al diritto astratto. A caratterizzare la plebe ricca è dunque la corruzione che si manifesta nel fatto che “da tutto per scontato per sé stessa”⁶⁶, poiché nega anche tutte le istituzioni etiche, legali o statali, sostituendo l’onore del riconoscimento all’interno di tali istituzioni con il lusso.

6. Senza Eticità

Se la partecipazione alla società in maniera etica deve essere mediata dal lavoro e dalla partecipazione alle corporazioni, il rifiuto o l’impossibilità alla partecipazione all’istituzione etica della corporazione rende la plebe, ricca e povera, l’oggetto della regolazione puramente esteriore: la polizia. La plebe, dunque, non partecipa all’istituzione soggettiva delle norme individuali, ma si limita a subirle e nei suoi confronti la polizia si rivolge come a dei semplici viventi ancorati unicamente alle istituzioni non etiche⁶⁷. Nei confronti della plebe l’azione di governo si manifesta esclusivamente come regolamentazione esteriore, la plebe non è tanto una classe sociale, quanto la popolazione, intesa come oggetto delle pratiche governamentali⁶⁸.

Sebbene la plebe possa essere sia ricca che povera, abbiamo visto come la prima emerga non da uno stato di necessità, ma dall’utilizzo delle proprie ricchezze per costituire una parvenza di sovranità. Ora nell’indagare come i meccanismi del sistema dei bisogni producano la plebe attraverso un’inevitabile esclusione di parte della popolazione dalla partecipazione al patrimonio generale, ci si può concentrare sulla plebe povera. Dopo aver visto le condizioni della sua manifestazione si possono analizzare i modi attraverso cui si manifesta.

Come già evidenziato in precedenza, per quanto riguarda la plebe povera, essa emerge dalla povertà considerata come non-stato, dall’esclusione dalla partecipazione alla società attraverso la mediazione del lavoro, degli stati e delle corporazioni. L’esclusione dal lavoro e ciò che ne consegue porta con sé conseguenze molto più pesanti di quanto possa apparire a prima vista. La povertà, infatti, è definita come un non-stato, perché non è semplicemente un gruppo di persone che possiedono poco o nulla, affamate e in generale che possiede poco denaro, ma è il prodotto necessario della società civile che, costruitasi attraverso la mediazione del lavoro e dell’attività, produce inevitabilmente una popolazione, nel senso foucaultiano di oggetto delle pratiche governamentali evidenziato in precedenza, che viene da essa esclusa.

⁶⁴ Avineri, Hegel’s theory, cit., p.150.

⁶⁵ Hegel, Vorlesung 1821-22, cit., p. 223.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Cesaroni, Polizia o corporazione, cit., p. 459.

⁶⁸ Ibid.

Possiamo considerare questo fatto come un cortocircuito della società civile, come evidenziato da Ruda in “Hegel’s Rabble”, se la società civile non è in grado di essere all’altezza del compito di assicurare il benessere di tutti i suoi membri, questo significa che al suo interno essa è segnata da un’inevitabile mancanza. La società civile è quindi continuamente costretta a riconoscere la produzione inevitabile della plebe, non in maniera contingente, ad esempio, in un momento di crisi, ma proprio quando è in uno stato di attività non impedita⁶⁹. La plebe diventa ciò che la società civile produce necessariamente e che è quindi costretta a riconoscere, ma che non può davvero riconoscere, poiché una corporazione o uno stato può essere tale solo in quanto autorizzata e riconosciuta legalmente⁷⁰, mentre la povertà è proprio l’esclusione dai meccanismi di mediazione per la partecipazione alla società civile.

Ecco dunque il cortocircuito, la natura contraddittoria della società civile, poiché la povertà all’interno di essa appare come qualcosa di contronatura rispetto al sistema della mediazione di scambi e lavoro, eppure è essa stessa un prodotto della società civile.

7. Il Risentimento

Attraverso l’opera di Ruda, nel continuare la disamina della plebe ci risulta interessante soffermarsi su una sua caratteristica che, sebbene non appaia direttamente all’interno dell’opera hegeliana, può essere ricostruita a partire da alcuni indizi: Il risentimento. Sebbene nella filosofia Hegeliana non esista un progetto esplicito di sviluppare una teoria del risentimento, né è possibile costruirne una che sia davvero esaustiva, possiamo identificare alcuni passaggi nei quali sembra emergere una traccia che porta nella direzione di una simile teoria. Uno degli elementi su cui possiamo appoggiarci è l’uso della parola “indignazione” (*Empörung*); infatti, l’uso che ne fa Hegel non è limitato al descrivere il sentimento della plebe, ma è anche il termine utilizzato per descrivere l’insurrezione in una provincia conquistata, dunque contro un occupante e non contro un legittimo sovrano. Ecco un primo indizio: la plebe, sia ricca che povera, non riconosce l’autorità dello stato come legittima, ma soltanto come una volontà malvagia che opera contro di loro; nei confronti degli altri individui non solo non c’è reciproco riconoscimento, ma nemmeno un’assunzione di responsabilità di diritti e doveri⁷¹. Ecco allora un altro elemento che distingue il povero dalla plebe, come si legge nella nota del paragrafo 244, “*La povertà in sé non rende plebe: questa viene determinata soltanto dalla disposizione d’animo che alla povertà si congiunge, dall’indignazione interiore contro i ricchi, contro la società, il governo e così via. Con ciò è inoltre collegato il fatto che l’uomo, che è rimesso all’accidentalità, diviene frivolo e restio al lavoro [...], essa [la plebe] non ha l’onore di trovare la sua sussistenza mercé il suo lavoro, e tuttavia rivendica come suo diritto di poter trovare la sua sussistenza. Contro la natura nessun uomo può affermare un diritto, ma nella condizione di società la mancanza acquista subito la forma di un’ingiustizia che viene arrecata a questa o a quella classe.*”⁷²

La plebe indignata e insoddisfatta accusa la società e il governo, dichiarandoli privi di diritti. Questo risentimento nei confronti dello stato evidenzia però una profonda contraddizione, poiché per poter accusare lo stato di non avere diritto, la plebe adotta proprio dallo stato il concetto di diritto al fine di mostrare come la sua condizione sia quella di chi ha subito un torto.

La condizione di povertà ed esclusione in cui si trova la plebe non può però essere riconosciuta dal diritto esistente come un’infrazione dello stesso, poiché emerge da esso necessariamente e come

⁶⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 187.

⁷⁰ Ivi p. 192.

⁷¹ Vorlesung 1821-22, cit., p.222.

⁷² Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 188.

abbiamo visto non può essergli conferito un qualche statuto legale; dall'altro lato però la plebe percepisce la sua condizione come un insulto al suo diritto e allo stesso tempo non riconosce lo stato come un legittimo stato di diritto. Questa è la ragione del suo risentimento, che emerge dal giudicare la sua mancanza come un torto, mentre il diritto non la considera tale⁷³.

Se la società civile non costituisce per la plebe uno stato di diritto, ne consegue che per la plebe esiste il diritto alla sussistenza senza il lavoro. Questa posizione della plebe risulta però estremamente contraddittoria agli occhi del concetto generale del diritto, poiché la realizzazione della libertà particolare all'interno della società civile esiste soltanto attraverso la mediazione del lavoro. Il diritto rivendicato dalla plebe è meramente particolare, vale soltanto per sé stessa, è un diritto che non soddisfa le condizioni di possibilità per essere tale. La plebe rivendica un diritto senza diritto, ed è questo diritto senza diritto ciò che costituisce la struttura del risentimento in Hegel.

Non è solo la plebe povera a essere soggetta al risentimento, ma la struttura del risentimento della plebe ricca funziona diversamente: come già affermato, la plebe ricca non si pone al di fuori della società civile a causa di condizioni necessarie, ma perché sostituisce al diritto il suo potere economico, rimanendo però ancorata alle strutture etiche della comunità in quanto mantiene il suo status di persona proprietaria, mentre la plebe povera, che ha perso anche il suo status di persona proprietaria (come vedremo meglio poi) rimane fedele alla società civile e alla sua logica, nonostante non ne faccia più parte.

Nel seguire la linea argomentativa di Hegel ci si accorge che essa oscilla da un lato verso il biasimare i poveri, per la loro soggettivizzazione che li porta a trasformarsi in plebe e rifiutare di assicurarsi la sussistenza attraverso il lavoro, pretendendo di essere assistiti dalla società; dall'altro c'è la consapevolezza che la povertà della plebe non è un fatto naturale, addirittura è un torto di una classe nei confronti di un altro, sottolineando come verso la società si possano rivendicare diritti. Sembrerebbe, inoltre, necessario che l'indignazione verso i ricchi, il governo e la società sia dovuta alla mancanza di rispetto verso di sé, poiché la plebe si nega libertà e autonomia rifiutando di partecipare al processo di mediazione. Può essere però vero anche il contrario, ovvero che l'indignazione non sia solamente la richiesta di essere assistiti per rifiuto del lavoro, ma manifestazione proprio del rispetto di sé, della rivendicazione fondamentale, e per nulla irrazionale, di poter agire come un soggetto autonomo, libero e incluso nel sistema dei diritti e doveri.⁷⁴

Il diritto senza diritto, ossia il diritto alla sussistenza non mediata dal lavoro è un diritto che si stacca dalla condizione fondamentale della prosperità, alla quale sono invece ancorati tutti gli altri diritti, ovvero la possibilità della libera proprietà. Sebbene questo diritto possa apparire in prima istanza assolutamente particolare, in quanto coinvolge solo chi lo reclama, sappiamo che le condizioni che possono portare qualcuno a cadere in povertà e a divenire membro della plebe non sono prevedibili, e che chiunque può ad un certo punto ritrovarsi in tali condizioni; per questo il diritto reclamato dalla plebe è sì valido solo per sé stessa, ma è in maniera latente valido per chiunque. A differenza del diritto della plebe ricca, di soverchiare il diritto stesso con il potere economico, che pur apparendo universale è assolutamente particolare, la plebe povera rivendica un diritto latentemente universale.

Ritorniamo ora su quanto accennato in precedenza. Cosa si intende con l'affermazione che la plebe perde lo status di persona proprietaria? Abbiamo visto che la proprietà, nella filosofia del diritto hegeliana, è la condizione per i diritti: non possedere non permette l'esistenza della persona, in quanto

⁷³ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 61.

⁷⁴ Žižek, *Meno di niente*, cit., p.491.

è attraverso di essa che la libertà si può realizzare. È la proprietà che fa esistere la persona conferendo una sfera esterna della sua libertà⁷⁵.

*La volontà libera deve dapprima, per non restar astratta, darsi un esserci, e il primo materiale sensibile di questo esserci sono le cose, cioè gli oggetti esterni. Questa prima guisa della libertà è quella della quale noi dobbiamo aver cognizione come proprietà [...] La libertà, che noi abbiamo qui, è ciò che denominiamo persona, cioè il soggetto che è libero e invero libero per sé, e si dà nelle cose un esserci.*⁷⁶

Nella proprietà, dunque, la volontà è la volontà di una persona⁷⁷, ossia la persona diviene oggettiva, diventa questa determinata persona. La proprietà, inoltre, si basa sulla possibilità di riconoscersi reciprocamente come persone, a partire dal possesso che Hegel considera come la relazione intersoggettiva, attraverso la quale un oggetto è attribuito a un soggetto ed esclude altri soggetti dal possesso di tale oggetto. Il possesso non si limita ad escludere, ma crea anche la possibilità di riconoscimento da parte di altri.

Perdere la possibilità di possedere, cessare di essere una persona, significa quindi uscire dalla sfera dell'oggettività e da quella dell'intersoggettività; si perde la possibilità di realizzare la propria libertà, di essere liberi, ci si rende asociali e quindi privi di diritti e doveri.

Per approfondire questo aspetto ci si può concentrare su ciò che Hegel considera il primo possesso: il corpo. Questo, infatti, non è differente dagli altri oggetti di cui ci si può appropriare: il soggetto può dirlo suo soltanto fino a che pone in esso la sua volontà. È evidente che egli ne sia comunque in possesso naturale, ma, perché ci si possa costituire come persona, esso deve divenire un possesso volontario *“il corpo, in quanto è immediato esserci, non è adeguato allo spirito; per essere docile organo e animato mezzo del medesimo, esso dev'esser preso in possesso soltanto da lui”*⁷⁸. È solo attraverso questa operazione di appropriazione che l'essere umano prende possesso di sé e appartiene così solo a sé stesso e non a nessun altro. La presa di possesso del corpo avviene attraverso lo studio, l'educazione e in generale lo sviluppo di abitudini, ossia pratiche che permettano l'oggettivarsi della volontà nel corpo.

Ecco allora che per la plebe, privata della possibilità della proprietà, è preclusa anche la possibilità di realizzarsi e andare oltre la mera fisicalità del suo corpo, ossia per essa vengono a mancare le condizioni per la sua esistenza all'interno dello spazio etico. Se, dunque, il povero è un corpo che ha perso la possibilità di realizzare la propria libertà attraverso la sua forza-lavoro, ma rimane proprietario del suo corpo, la plebe subisce anche la possibilità che il suo corpo venga privato del riconoscimento intersoggettivo dello stesso come proprietà. La plebe è, dunque, situata in una posizione antinomica, in cui il suo apparire coincide con l'impossibilità del suo apparire. Ruda nomina questa struttura attraverso la nozione di *“organo senza corpo”*. Il diritto che la plebe reclama si presenta qui in tutta la sua illegittimità agli occhi della filosofia hegeliana, in quanto reclamato dal di fuori del diritto, da qualcosa che emerge irricognoscibile come mera presenza.

Se volessimo riassumere in una frase l'assunzione di base che guida tutta la filosofia del diritto hegeliana, allora nessuna sarebbe più adeguata di *“volontà senza libertà è una vuota parola, così*

⁷⁵ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 41.

⁷⁶ Ivi p. 297.

⁷⁷ Ivi p.298.

⁷⁸ Ruda, *Hegel's Rabble*, cit., p. 68 (cita Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 55).

*come la libertà soltanto come volontà, come soggetto, è reale*⁷⁹; ciò sta a significare che la filosofia del diritto è una filosofia della libertà, ma che tale libertà è concepita solo come libertà della volontà, la filosofia che ne deriva è dunque la filosofia della volontà libera. La volontà non è una caratteristica contingente della libertà, ma necessaria *“la libertà è infatti parimenti una determinazione fondamentale del volere, come la gravità è una determinazione fondamentale del corpo. Se si dice «la materia è pesante», si potrebbe opinare che tale predicato sia soltanto accidentale, ma non è così, perché niente è senza peso nella materia: questa è piuttosto la gravità stessa. Ciò che ha peso costituisce il corpo ed è il corpo. Parimenti è con la libertà e il volere, poiché ciò che è libero è la volontà”*⁸⁰

Dobbiamo dunque domandarci se, alla luce di tutto ciò che si è rilevato rispetto alla plebe, si possa sostenere che essa possieda una volontà libera, la quale viene definita da Hegel come *“la volontà libera, la quale vuole la volontà libera”*⁸¹. Questa formula significa che la volontà opera una scelta il cui contenuto è esso stesso libero, assumendo fini che siano già prodotti dalla società stessa e che, in quanto prodotti di altre volontà libere, sono attraversati dalla spiritualità, ossia da libertà oggettivata in istituzioni. Il tipo di libertà che si configura è quello che permette di pensare una libertà che non si interrompa dopo la scelta, che non percepisca il momento successivo alla scelta come pura coazione, ma che invece continui a essere libero anche nell'aderire a una scelta, invece di rimanere un puro arbitrio, e che contiene la libera riflessione astratta e la dipendenza da un contenuto accidentale⁸².

Abbiamo visto che la libertà non esiste senza la sua realizzazione oggettiva, ma anche che la plebe, immobilizzata dalla sua condizione di povertà e impossibilità di intrattenere relazioni etiche, appare così come non libera, impossibilitata a costituirsi come volontà. La plebe non vuole nulla? È soltanto una volontà astratta?

Vale dunque la pena di soffermarsi su cosa Hegel intenda con volontà astratta: essa viene brevemente riassunta all'inizio dei lineamenti, dopo che il concetto è stato sviluppato nella fenomenologia dello spirito. La volontà astratta o universale rappresenta il momento di pura indeterminatezza o riflessione dell'io dentro di sé, nel quale la volontà si determina come la possibilità di astrarre da ogni determinazione. Questa libertà negativa, nel volgersi alla realtà diviene, nei confronti della religione, il fanatismo della pura contemplazione e, nei confronti della politica, la distruzione di ogni ordinamento sociale⁸³. Con queste parole Hegel ha in mente il terrore giacobino della Rivoluzione Francese, che in nome della purezza dell'ideale toglie di mezzo chiunque cerchi di costruire un qualche tipo di ordinamento e organizzazione. La volontà astratta si rivolge, dunque, contro ogni tipo di ordinamento, abbandona ogni determinazione concreta e diviene fanatica e distruttrice, la volontà che vuole il Nulla. La volontà della Rivoluzione Francese, sebbene il suo carattere distruttivo ha marcato un punto cruciale nella storia della libertà, ossia ha mostrato l'appartenere universale della libertà a tutti gli esseri umani, non solamente a una classe. La volontà della plebe però non vuole il nulla fine a sé stesso o l'abbattimento di ogni ordine prestabilito. Come si è visto in precedenza la plebe non nega completamente il diritto esistente, ma avanza la pretesa di un non-diritto, il quale è tutt'altro che astratto, poiché la richiesta della garanzia di sussistenza è una richiesta decisamente concreta. Quella della plebe non può essere una volontà libera, data la condizione di povertà nella

⁷⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., p.27.

⁸⁰ Ivi p. 293.

⁸¹ Ivi p. 41.

⁸² Ivi p. 35.

⁸³ Ivi pp. 28-29.

quale versa e che le impedisce ogni realizzazione, ma è determinata dalle condizioni materiali che la fanno emergere. La passività che determina la figura della plebe porta a pensarla non come una volontà libera ma come un volere: la plebe vuole un non-diritto, ossia una richiesta concreta, ma allo stesso tempo il portatore di questo non-diritto è indeterminato, dal momento che come è stato evidenziato in precedenza chiunque può ritrovarsi a fare parte della plebe.

Si può provare a riassumere le caratteristiche del volere della plebe in cinque punti, seguendo lo schema tracciato da Ruda:

1. Il volere della plebe non esprime giudizi, non decide ed è per questo che non è una volontà vera e propria;
2. Il volere della plebe è e rimane determinato dal luogo dal quale può emergere, in questo senso non è libero, la libertà che introduce è quella della richiesta impossibile di un non-diritto di uguaglianza che è sempre legato alle condizioni materiali;
3. Non vuole nulla di possibile, a causa proprio del suo emergere in una posizione antinomica, che non trova una sua collocazione nello stato hegeliano;
4. È indirizzato a qualcosa di concreto, ma, che a causa della possibilità di ognuno di diventare plebe, diviene universale;
5. È legato all'indignazione, ossia all'abolizione delle condizioni di possibilità delle condizioni di emergenza della stessa⁸⁴

Ecco che la plebe attraverso la richiesta del non-diritto all'uguaglianza delinea un tipo di politiche, di forme di eguaglianza e di comunità radicalmente diverse da quelle delineate della comunità etica delineata da Hegel, dove non è la libertà ad essere predominante, ma l'uguaglianza.

⁸⁴ Ruda, Hegel's Rabble, cit., p. 147.

CAPITOLO 3

1. Plebe E Proletariato

Dopo aver concluso questa disamina del concetto di plebe, si può finalmente provare a dare una collocazione, o meglio una non-collocazione, a questo concetto all'interno della filosofia dello spirito oggettivo. Sebbene all'interno del testo dei Lineamenti sia liquidata in un paragrafo e poco più, la questione della plebe diventa centrale ad un'analisi più approfondita, marcando un punto di impossibilità all'interno dello sviluppo dell'idea a partire da una richiesta di uguaglianza che non ha modo di essere integrata all'interno del sistema.

È stato evidenziato come a Hegel sia sfuggito, o non sia stato in grado di cogliere, come l'emergere della plebe fosse legato necessariamente alla sua concezione di stato, visto il modo in cui la società civile produce necessariamente una povertà che non può essere in alcun modo eradicata. Per questo stesso motivo, la plebe non è l'elemento assolutamente particolare che Hegel vorrebbe che fosse: dato il suo emergere da condizioni necessarie (dalla possibilità per chiunque di cadere in povertà da un momento all'altro), chiunque può divenire plebe e dunque ognuno lo è in maniera latente.

Dalla richiesta che la plebe muove di una sussistenza non mediata dal lavoro o in generale dall'attività oggettiva emerge una richiesta che non è in alcun modo inscrivibile nel sistema della politica, che si sviluppa a partire dalla libertà e dalla sua realizzazione. È il primato dell'uguaglianza sulla libertà che la plebe rivendica e che in alcun modo può trovare un luogo all'interno della filosofia hegeliana del diritto: la plebe marca una rottura verso una nuova logica politica che Hegel, forse, non aveva gli strumenti per affrontare, vivendo ancora troppo agli arbori della Rivoluzione Industriale. È possibile, dunque, vedere come questo punto di impossibilità sia stato affrontato successivamente da Marx nel suo sviluppo del concetto di proletariato, che sebbene non sia stato svolto direttamente a partire dal concetto di plebe, ne condivide alcuni aspetti fondamentali. Inoltre, alla luce degli avvenimenti del ventesimo secolo, possiamo ipotizzare una rilettura del concetto di proletariato proprio alla luce di quello di plebe.

Iniziamo dunque ricercando un modo efficace per definire il concetto di proletariato in Marx. Senza una certa punta di ironia, una delle definizioni più soddisfacenti e complete si trova proprio in un testo pubblicato negli annali franco-tedeschi, che avrebbe dovuto fare da introduzione alla "Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico".

Dov'è dunque la possibilità positiva della emancipazione tedesca?

Risposta: nella formazione di una classe con catene radicali, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, poiché contro di essa viene esercitato non una ingiustizia particolare bensì l'ingiustizia in generale, la quale può fare appello non più ad un titolo storico ma al titolo umano, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la perdita completa dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo. Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il proletariato.

Il proletariato comincia per la Germania a diventar tale soltanto con l'irrompente movimento industriale, poiché non la povertà sorta naturalmente bensì la povertà prodotta artificialmente, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua acuta dissoluzione, anzi dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica schiavitù della gleba.

Se il proletariato annunzia la dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo. Se il proletariato richiede la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. Il proletariato quindi rispetto al mondo in divenire si trova nello stesso diritto in cui il re tedesco si trova rispetto al mondo già divenuto, quando egli chiama suo popolo il popolo, così come chiama suo cavallo il cavallo. Il re dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato è re.⁸⁵

In questo passaggio, che descrive la nascita del proletariato, troviamo senza dubbio alcuni elementi che ricordano in maniera significativa la plebe hegeliana: la sua specificità storica dell'essere un prodotto della società industriale, che produce una povertà che non ha nulla a che vedere con la povertà naturale; la dissoluzione di ogni determinazione; la completa perdita dell'uomo. Ritroviamo anche l'elemento della latenza: per cui chiunque può trovarsi ad essere nella condizione di proletario. Nel proletariato rientra la classe media impoverita in primo luogo, come anche chi già fa parte della schiera della povertà naturale o della schiavitù. Quella del proletariato non è dunque una classe determinata, è anch'essa una classe senza classe, che comprende ma non coincide con la classe lavoratrice. Questa particolare questione appare oggi ancora controversa, ma si avrà modo di analizzarla più avanti.

Anche il proletariato, come la plebe, emerge in primo luogo come un problema di categorizzazione. Il grande merito di Marx è di aver evidenziato, attraverso la nozione di proletariato, come sia proprio la parte dei senza parte, la classe senza classe, a rappresentare la determinazione riflessiva della totalità in quanto tale⁸⁶. Attraverso la lettura che abbiamo provato a dare della plebe è proprio questo elemento di universalità che si è tentato di evidenziare. Questa produzione di un cortocircuito, unita all'analisi effettuata nei capitoli precedenti riguardo alle corporazioni, permette anche di mostrare l'inconsistenza dalle letture strettamente corporativista, al limite del proto-fascismo e del totalitarismo, di Hegel. Fra i promotori di una tale lettura sono, ad esempio, alcuni hegeliani conservatori come Bradley o McTaggard, che attraverso la lettura di Hegel hanno promosso la visione di una società come *«Intero organico e armonioso entro cui ogni membro afferma la sua «eguaglianza» con gli altri assolvendo il suo dovere particolare»*⁸⁷; in tempi più recenti, invece, l'idea di Hegel come precursore dei totalitarismi del novecento, nemico della società aperta, è stata con forza sostenuta da Karl Popper, il quale lo accusa di promuovere l'idea di un'assoluta autorità

⁸⁵ Marx, K., *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Introduction (1843-4), in *Early Writings*, a cura di Joseph J. O'Malley, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 57-70.

⁸⁶ Žižek, S., *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso Books, London, 2012; trad it di C. Salzani e W. Montefusco, *Meno di niente: Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Adriano Salani Editori, Milano, 2013 p. 486.

⁸⁷ Ivi p. 323.

morale dello stato⁸⁸. Quello che, invece, emerge da una lettura attenta, anche solo dei paragrafi presi in considerazione, è un'evidente consapevolezza della minaccia (*"questione che muove e tormenta"*⁸⁹) che la plebe pone all'intero sistema dello spirito oggettivo, escludendo l'ipotesi che per Hegel il sistema potesse davvero considerarsi compiuto e immutabile. La plebe, dunque, non può essere eliminata se non attraverso una trasformazione radicale dell'edificio sociale che viene descritto nei *Lineamenti*. Addirittura, in un già citato passo delle lezioni, alla plebe viene concesso il diritto di ribellione a causa dell'esclusione sociale a cui viene sottoposta⁹⁰.

La persistenza della povertà assoluta è sicuramente percepita da Hegel come un problema centrale della modernità, al punto da riconoscere che il diritto alla ribellione della plebe non è un'emergenza momentanea, una sospensione della legge sotto circostanze eccezionali (come lo è il caso dell'uomo che ruba il pane per sfamarsi), ma l'espressione di un permanente stato di eccezione al cuore del regime liberale moderno⁹¹. Ciononostante, il diritto alla ribellione in Hegel non ha nulla a che vedere con la rivoluzione, e il suo limite è ben riassunto da Rebecca Comay:

Hegel non è Marx. La plebe non è il proletariato, il comunismo non è all'orizzonte e la rivoluzione non costituisce una soluzione [...]. Hegel non è disposto a vedere nelle contraddizioni della società civile la campana che suona a morto per la società classista, a identificare il capitalismo come ciò che affossa il capitalismo stesso o a considerare le masse di diseredati come qualcosa di più che una marea di cieca e informe reazione, 'elementare, irrazionale, barbara e terrificante' [...] uno sciame la cui integrazione resta irrealizzata e irrealizzabile, un 'dover essere' [...]. Ma l'aporia, inconsueta per Hegel, indica qualcosa di difettoso o già fatiscente nell'edificio che egli dichiara in via di perfezionamento, un difetto sia della realtà che della razionalità, tale da minare la solidità di quello stato che Hegel altrove celebra, hobbesianamente, come divinità terrena⁹²

Il limite del sistema hegeliano è dunque doppio: da un lato, come ammette lo stesso Hegel, non è completo ed è sottoposto ad un continuo aggiornamento, come dimostrato dal fatto che tra le prime e le ultime lezioni vi sono numerose differenze, anche per quanto riguarda alcuni concetti chiave; dall'altro presenta delle criticità, che Hegel non affronta, ma che, almeno nel caso della plebe, riconosce come tali, le quali sembrano minare la possibilità stessa di un sistema fondato sulla volontà libera. Si deve però assumere, vista l'analisi svolta in precedenza, che questa "incompletezza" del sistema non sia realmente un limite della filosofia del diritto hegeliana, ma una sua caratteristica essenziale, che permette di interpretare l'idea di stato come *"divinità terrena"*, non come un a cui è dovuta assoluta obbedienza Leviatano, come invece appare dalle parole di Comay, ma come un sistema che organizza e tutela i fini dei suoi membri. Sebbene l'aporia evidenziata da Comay sia davvero rilevante, non è completamente corretto individuare nello stato come divinità terrena la "vittima" di questa contraddizione irrisolvibile. Non è tanto all'idea di stato-Leviatano che la plebe nuoce, questa idea non è davvero presente in Hegel, ma va a minare un punto ancora più profondo della filosofia hegeliana, ossia la possibilità di pensare la politica a partire dalla volontà libera.

⁸⁸ K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies: The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*, Routledge ed., Londra 1966¹; trad. it. Di R. Pavetto, a cura di D. Anselmi, *La società aperta e i suoi nemici: Hegel e Marx falsi profeti*, Armando Armando, Roma, 1981², pp.46-7.

⁸⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 356.

⁹⁰ Hegel, *Vorlesungen von 1819/20*, pp. 195-196.

⁹¹ Comay, R., *Mourning Sickness : Hegel and the French Revolution (Cultural Memory in the Present)*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 140.

⁹² Ivi p.141.

2. Plebe E Sottoproletariato

Sebbene queste caratteristiche, con i dovuti accorgimenti, avvicinino in maniera evidente i due concetti, si deve comunque prestare particolare attenzione a non dare per scontato che l'uno sia l'evoluzione dell'altro; non esistono indicazioni che ci possano portare a pensare che la definizione di proletariato sviluppata da Marx sia stata concepita a partire dalla nozione di plebe. Anzi, nel definire il proletariato Marx lo distingue con forza dalla "putrefazione passiva degli infimi strati della società"⁹³, ossia quello che viene chiamato sottoproletariato (*Lumpenproletariat*), che parrebbe essere maggiormente adatto a descrivere la plebe hegeliana nel suo manifestarsi, fatto di miseria profonda, rifiuto del lavoro e risentimento nei confronti della società.

Vale la pena soffermarsi su questa nozione per evitare confusione. Negli scritti di Marx ed Engels incontriamo il termine *Lumpenproletariat* per la prima volta nell'Ideologia tedesca, in due passaggi distinti in cui il termine viene utilizzato per descrivere prima la condizione dei plebei romani: "I plebei, che stavano fra i liberi e gli schiavi, non riuscirono mai ad elevarsi al di sopra della condizione di sottoproletariato"⁹⁴; poi utilizzano il termine *Lumpen*, in italiano reso come straccioni⁹⁵, per criticare l'idea di proletariato di Max Stirner che in esso include "cavalieri d'industria, donne di malaffare, ladri, masnadieri e assassini, giocatori, gente senza mezzi di fortuna e senza impiego, gente frivola"⁹⁶. A questo punto sembrerebbe evidente come non sia assolutamente il proletariato inteso in termini marxiani a rappresentare l'equivalente della plebe, ma proprio il sottoproletariato, tanto che vi si possono individuare alcune delle caratteristiche chiave della plebe illustrate da Hegel, che si sono viste in precedenza, fra cui la tendenza criminale, la sussistenza assolutamente contingente e addirittura la frivolezza.

A sostegno di questa tesi va anche il fatto che il prefisso *Lumpen* può essere reso in due modi differenti, come evidenziato da Draper⁹⁷: sia come derivante da *Lumpen*, sostantivo singolare che indica lo straccio/cencio, da cui la traduzione più diffusa e presente anche nella traduzione italiana dell'ideologia tedesca *straccione*; sia come derivante da *Lump* che sta a significare vagabondo, straccione, ma anche furfante, mascalzone. Che sottoproletariato e plebe si possano quasi identificare in particolare nelle loro tendenze criminali, nel loro costituire una massa atomizzata e nel loro rivolgersi contro la società, si mostra anche in un passaggio dal "18 brumaio di Luigi Bonaparte", in cui viene descritta la massa del sottoproletariato organizzato da Bonaparte "accanto ad avventurieri corrotti, feccia della borghesia, vi si trovavano vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, ruffiani tenitori di

⁹³ K. Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londra, 1848; trad. it. Di P. Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 73.

⁹⁴ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Mosca, 1933; trad. It di F. Codino, *L'ideologia tedesca, Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma, 2018¹, p. 125.

⁹⁵ Ivi p. 221.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Draper, H. *The concept of the "lumpenproletariat" in Marx and Engels*, «Economie et Sociétés» 6(12), (1972) 2285–312.

*postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la bohème”.*⁹⁸

Giungiamo quindi a un punto di difficoltà nel provare a indagare lo sviluppo del concetto di plebe attraverso filosofia marxiana, in quanto da un lato le dinamiche che portano all’emergere della plebe come parte dei senza parte, a causa del funzionamento stesso della società civile, ci porterebbero ad avvicinarla al concetto di proletariato; mentre ad analizzare le pagine dedicate da Marx ed Engels al sottoproletariato troviamo le stesse parole utilizzate da Hegel per parlare del manifestarsi della plebe, come massa confusa di lazzaroni e, inoltre, si evidenzia come a fianco del sottoproletariato misero si trovi una borghesia corrotta che ci ricorda la plebe ricca delineata da Hegel.

In questa situazione paradossale ed apparentemente irrisolvibile dobbiamo riflettere sulla nozione di proletariato che Marx delinea. L’operazione portata avanti nel definire il concetto di proletariato è estremamente sofisticata e, proprio per la sua natura di classe universale, non è sempre chiarissimo che cosa designi, al punto che la questione se il proletariato coincida con la classe lavoratrice è stata oggetto di un acceso dibattito fra Žižek e Laclau.

Il primo dalle pagine del saggio “*Against the Populist Temptation*”:

*Marx distingue tra classe lavoratrice e proletariato: la classe lavoratrice è effettivamente un particolare gruppo sociale, mentre il proletariato designa una posizione soggettiva [...]. L’implicazione dell’analisi di Marx è che, paradossalmente, nonostante il sottoproletariato sembri più radicalmente fuori posto rispetto al corpo sociale rispetto al proletariato, rientra più facilmente all’interno dell’edificio sociale. [...] Può essere l’elemento carnevalesco della lotta dei lavoratori, che li spinge da strategie moderate di compromesso a uno scontro aperto, o l’elemento usato dalla classe dominante per sopprimere dall’interno l’opposizione al suo potere (si veda la lunga tradizione di bande criminali al servizio del potere). La classe operaia, al contrario, è un gruppo che è di per sé, come gruppo all’interno dell’edificio sociale, un nongruppo, in altre parole, un gruppo la cui posizione è di per sé contraddittoria; sono una forza produttiva. La società (e chi ha il potere) ne ha bisogno per riprodurre sé stessa, ma, ciononostante, non può trovare un posto adatto ad essa.*⁹⁹

Quello che sta evidenziando Žižek è l’aspetto soggettivo del concetto di proletariato, ossia che la classe lavoratrice è sì, in sé stessa, un non-gruppo che non ha un suo posto all’interno della società e che per questo vale da universale per l’intera società; ma che la nozione di proletariato riguarda l’aspetto soggettivo. Questa lettura si può spiegare attraverso un concetto caro a Žižek, ossia la nozione di fedeltà all’Evento sviluppata da Badiou: in questo caso, il proletariato si costituisce come soggetto soltanto quando la classe lavoratrice si pone l’obiettivo della sua emancipazione, ovvero della sua stessa dissoluzione insieme alla dissoluzione della società divisa in classi. Non esisterebbe, dunque, il proletariato, se non nella sua lotta per l’abolizione di sé stesso.

Di opinione assolutamente opposta è invece Laclau, che dalle pagine di “*Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics*” mostra come Marx ed Engels non abbiano mai costituito una reale distinzione fra il proletariato e la classe lavoratrice:

“Žižek, invece, pensa di saperne di più e opta per negare che esista l’alternativa [che le forze opposte al capitalismo siano solo interne alla logica del capitalismo o che lo interrompano dall’esterno].

⁹⁸ Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* in « Die Revolution », (1852); trad. it. di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

⁹⁹ S. Žižek, *Against the Populist Temptation* in « Critical Inquiry » 3 (2006) pp 551-574.

Dunque, “Marx distingue tra classe lavoratrice e proletariato: la classe lavoratrice è effettivamente un particolare gruppo sociale, mentre il proletariato designa una posizione soggettiva” Ora, per cominciare, Marx non ha mai posto una tale distinzione. Forse l’avrebbe dovuto fare, ma non l’ha fatto. Al contrario, tutto il suo sforzo teoretico era volto a mostrare che l’intreccio della storia può essere risolto soltanto se la soggettività rivoluzionaria è fermamente radicata in una posizione oggettiva”¹⁰⁰

Laclau evidenzia come, anche pensando il proletariato come una articolazione soggettiva della classe lavoratrice, ciò non influenzerebbe in alcun modo il punto centrale dell’attività teoretica di Marx, che è invece concentrata proprio sull’interconnessione fra il lato soggettivo e oggettivo. L’accusa che viene mossa nei confronti di Žižek è quella di inserire surrettiziamente questa divisione, per giustificare la dualità di situazione ed evento derivata dalla filosofia di Alain Badiou, e stabilire una discontinuità radicale fra l’atto rivoluzionario e ciò che lo precede.¹⁰¹

3. Parte Dei Senza Parte

Nonostante queste difficoltà teoretiche siano rilevanti al fine di un’analisi accurata della filosofia marxiana, possiamo, in questa sede, soprassedere ad esse, in quanto non vanno a scalfire il punto che Žižek e Badiou sollevano riguardo la funzione storica del proletariato come soggetto politico. La questione che interessa in questo testo è il riconoscere il fallimento del progetto rivoluzionario che vede la classe lavoratrice come soggetto motore della liberazione dell’umanità intera. Il concetto di proletariato è stato definito da Badiou come un concetto saturo, ossia bisognoso di una rilettura, per non doverlo abbandonare completamente, alla luce del contesto estremamente diverso delle lotte di emancipazione del nostro tempo rispetto a quelle del diciannovesimo secolo. Da un lato troviamo la questione della cosiddetta “identity politics”, che possiamo tentare di riassumere in questo modo: per ogni oppressione deve esistere una resistenza da parte del gruppo che è oppresso, altrimenti l’oppressione (razzismo, sessismo, omofobia...) rimarrà ignorata; questo modo di intendere le lotte di emancipazione si distacca notevolmente dal tipo che aveva in mente Marx, che vedeva in un unico soggetto politico il motore dell’emancipazione dell’umanità intera. Dall’altro lato, non si può che constatare una lunghissima serie di cambiamenti che riguardano l’economia globale e che impediscono di poter serenamente e senza forzature applicare le categorie marxiane per dare spiegazione degli eventi a cui si assiste. Žižek ci dà una chiara panoramica di alcuni dei cambiamenti fondamentali con cui si deve fare i conti in *Problemi in Paradiso*:

Uno dei casi più eclatanti di questa folle danza è, nella sfera economica, la paradossale coesistenza di lavoro intensivo e disoccupazione: tanto più intensamente lavorano coloro che hanno un impiego quanto più viene generalizzata la minaccia della disoccupazione. La situazione di oggi ci obbliga quindi a rileggere il Capitale di Marx spostando l’accento dal tema di fondo della riproduzione capitalista a quella che Fredric Jameson ha definito la «centralità strutturale della disoccupazione nel testo del Capitale stesso»: «la disoccupazione è strutturalmente inseparabile dalla dinamica di accumulazione ed espansione che costituisce la natura del capitalismo in quanto tale». In ciò che si prospetta come la suprema «unità degli opposti» nella sfera dell’economia, è lo stesso sviluppo del capitalismo (alta produttività, ecc.) a generare la disoccupazione (rendendo superflue quote sempre maggiori di lavoratori): quella che dovrebbe essere una benedizione (riduzione del lavoro vivo) si

¹⁰⁰ Laclau, E., *Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics* in «Critical Inquiry» 4 (2006) pp. 646-68, p. 660.

¹⁰¹ Ivi p. 661.

traduce in una maledizione. Il mercato mondiale è allora, nella sua dinamica immanente, «uno spazio in cui ciascuno è stato un lavoratore produttivo, e in cui il lavoro è ovunque estromesso dal sistema» Ciò significa che, nell'attuale processo di globalizzazione, la categoria di disoccupato acquista una nuova qualità, sopravanzando la classica nozione di «esercito industriale di riserva». La categoria dovrebbe attualmente includere «le massicce popolazioni che sono state, per così dire, 'espulse dalla storia', che sono state deliberatamente escluse dai progetti di modernizzazione del capitalismo del Primo mondo e classificate come casi terminali o senza speranza». I cosiddetti «Stati falliti» (Congo, Somalia), vittime di carestie o disastri ecologici, prigionieri di «odi etnici» pseudo-arcaici, oggetto della filantropia delle ONG o (spesso contemporaneamente) della «guerra al terrorismo». La categoria di disoccupato abbraccerebbe quindi un'ampia fetta di popolazione mondiale, a partire dai disoccupati temporanei, passando per i non più occupabili e i disoccupati permanenti, fino agli abitanti degli slum e in generale dei ghetti (cioè tutti quelli liquidati da Marx stesso come «Lumpenproletariat»), nonché tutte le aree, popolazioni e Stati esclusi, come gli spazi bianchi presenti nelle antiche mappe, dal processo capitalistico globale¹⁰².

Possiamo dunque riprendere il discorso di Badiou sull'obsolescenza del concetto di proletariato e sulla sua necessità di essere riempito di un nuovo contenuto, poiché se la visione novecentesca del proletariato come classe operaia (che Marx li vedesse coincidenti dal lato oggettivo e soggettivo o meno) non è più utile all'analisi della situazione politica contemporanea L'idea del proletariato come identità che è non-identità, parte dei senza parte, che in virtù di questo può rappresentare l'intera umanità è, invece più attuale che mai. Con le parole di Badiou:

La soluzione di Marx è una sorta di miracolo: si trova un gruppo che è anche il gruppo generico. È stata un'invenzione straordinaria. La storia di questa invenzione marxista, nella sua concreta determinazione politica, non è stata tanto la storia del gruppo generico, della classe lavoratrice in sé, quanto la storia della rappresentazione di questo generico gruppo in un'organizzazione politica: è stata la storia del partito. La crisi ora è la crisi della rappresentazione, e anche la crisi dell'idea del gruppo generico.¹⁰³

Sono numerose le strade che si è tentato di percorrere nel ritrovare un gruppo generico che potesse sostituire il proletariato storico inteso come classe lavoratrice. Ad esempio, i concetti di popolo in Laclau o di moltitudine in Negri possono essere letti come un tentativo in questo senso. In questo testo ci si confronterà, alla luce dell'analisi svolta finora, con la rilettura che Žižek ha fatto del concetto di plebe.

Tenendo conto dell'enorme quantità di “occupati illegali”, come ad esempio i milioni di persone in condizioni di semi-schiavitù impiegate nelle attività estrattive di vario tipo e che in maniera nascosta sono in realtà perfettamente integrate nell'economia globale, e del loro opposto, ossia i “disoccupati istruiti”, rappresentato dalla moltitudine di studenti che non ha la possibilità di trovare un impiego adeguato, il paradigma del classico sfruttamento marxista dell'incontro fra capitalista e lavoratore sul libero mercato come soggetti giuridicamente identici si sta dissolvendo, poiché sta scomparendo anche la parvenza della libertà all'interno del mercato:

¹⁰² Žižek, S., *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*, Melville House, London, 2015; trad. it di C. Salzani, *Problemi in paradiso: Il comunismo dopo la fine della storia*, Adriano Salani Editore, Milano, 2015, p. 17.

¹⁰³ Chto Delat #15 Reactionary times, Alain Badiou// *The Saturated Generic identity of the Working Class*.

Oggi, questo paradigma legale di eguaglianza, questa partecipazione condivisa ai medesimi spazi civili e politici, si sta gradualmente dissolvendo con il sorgere di nuove forme di esclusione sociale e politica: migranti illegali, abitanti di slum, rifugiati, ecc. È come se, parallelamente alla regressione dal profitto alla rendita, il sistema esistente, per continuare a riprodursi, dovesse resuscitare le forme pre-moderne di esclusione diretta – non può più limitarsi allo sfruttamento e al dominio nella forma dell'autorità civile e legale. In altre parole, mentre la classe operaia tradizionale è sfruttata proprio in virtù della sua partecipazione alla sfera dei diritti e delle libertà – cioè mentre de facto la schiavitù si realizza paradossalmente nella sfera dell'autonomia e della libertà, mediante il lavoro finalizzato alla sussistenza – alla plebe odierna si nega perfino il diritto di essere sfruttata, il suo status oscilla tra quello della vittima a cui provvede l'intervento umanitario e caritatevole e quello del terrorista da contenere o schiacciare; e, esattamente come descritto da Hegel, il plebeo odierno talvolta rivendica il diritto alla sussistenza senza lavoro (è il caso dei pirati somali).¹⁰⁴

Quello che Žižek mostra è che la plebe, così come descritta da Hegel, sta paradossalmente ritornando attuale, ben più del proletariato, a causa del regredire stesso del capitalismo globale e ai metodi di sfruttamento premoderni. Per tentare di salvare l'idea che possa esistere un'organizzazione politica di coloro che sono esclusi dalla società, che proprio in virtù di questa sono i rappresentanti dell'umanità tutta e possono, quindi, emanciparla, si deve, allora, reintegrare quei soggetti esclusi da Marx e che costituiscono la plebe hegeliana.

¹⁰⁴ Žižek, *Meno di niente*, cit., p. 496.

CONCLUSIONE

Nell'affrontare la questione della plebe, in apparenza un argomento marginale, nell'enorme edificio teoretico che costituisce la filosofia del diritto hegeliana, si è visto emergere le questioni più cruciali, non solo per avere un quadro più completo dello sviluppo dello spirito oggettivo nella filosofia di Hegel, ma anche di alcune questioni molto rilevanti per la contemporaneità.

Appare sorprendente come, prima di Marx e delle sue analisi economiche sull'accumulazione del capitale e dei meccanismi della sua riproduzione, fossero già chiari a Hegel alcuni processi cardine del sistema capitalistico: dall'accumulazione di ricchezze, prodotta dalla particolarizzazione e meccanizzazione del lavoro e che acuisce le differenze fra ricchi e poveri, quando invece dovrebbe permettere di semplificare e ridurre il lavoro; all'esclusione politica e sociale causata dalla povertà, che oltre ad essere una condizione di ristrettezze economiche, crea una barriera insormontabile per la partecipazione alla vita etica. Ciononostante, non possiamo assolutamente credere che la filosofia hegeliana sia allora adatta a descrivere i problemi della contemporaneità, ed è evidente ovunque che i problemi che ci si trova ad affrontare ai giorni nostri vanno ben al di là delle intuizioni che appaiono ancora attuali; però non si deve nemmeno gettare via il bambino con l'acqua sporca.

Nell'esaminare il concetto della plebe si è evidenziato come Hegel si ritrovi ad inserire necessariamente all'interno dello sviluppo dello spirito oggettivo qualcosa che minaccia l'intera struttura dello stato razionale che stava tentando di costruire. Che Hegel ne fosse consapevole e abbia consciamente deciso di non svilupparlo per salvare il sistema o che non avesse gli strumenti per comprendere la portata di quello che aveva individuato non ci è dato saperlo, ma è chiaro come riconoscere questo fatto debba portare a rivedere in una certa misura l'intera filosofia del diritto. Questa non appare più come un sistema monolitico e completo, ma come un progetto filosofico aperto e cosciente delle sue stesse limitazioni, ed è questo il senso in cui si può leggere l'operazione di Žižek che, a partire da un evidente punto di difficoltà della trattazione per Hegel e alla luce degli sviluppi sia filosofici che storici successivi, vede nella plebe, attraverso la lente del proletariato, un degno sostituto come soggetto politico emancipatorio. Non ci si può però illudere che, giunti a queste conclusioni, si possa d'un tratto rinvigorire la lotta di classe e trovare una soluzione a tutti i problemi del mondo.

Sicuramente non è attraverso un'operazione filosofica che si riuscirà a risolvere il problema politico delle masse marginalizzate, atomizzate ed estremamente impoverite; la sua è un'operazione filosofica e in quanto tale è costretta a rimanere nel campo della filosofia. Per usare le parole dello stesso Hegel:

[il trattato sui lineamenti di filosofia del diritto] *non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno stato com'esso dev'essere [...] bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto.*¹⁰⁵

Non è compito della filosofia andare al di là del suo mondo presente, ma quest'operazione di rilettura ci permette di aprire uno spiraglio di luce, di formulare un'ipotesi su cosa non abbia funzionato in passato, di indagare perché ciò che per quasi un secolo è apparso come il movimento di emancipazione dell'umanità intera si sia spento e non abbia più oggi alcun significato. Recuperare il concetto di proletariato, riportandolo alla plebe, permette di comprendere quali fossero le mancanze del concetto stesso e di proporre una reinterpretazione che consiste quasi nel completare questa parte

¹⁰⁵ Hegel, *Lineamenti*, cit., p.15

della filosofia hegeliana, traendo le conclusioni che i limiti del suo tempo impedivano di produrre, dando una risoluzione a un tema la cui centralità era evidente già ad Hegel stesso.

BIBLIOGRAFIA

- Avinieri, S., *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- Cesaroni, P., *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, «Politica & Società», 3 (2017), pp 443-464.
- Comay, R., *Mourning Sickness : Hegel and the French Revolution (Cultural Memory in the Present)*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- Draper, H. *The concept of the "lumpenproletariat" in Marx and Engels*, «Economie et Sociétés» 6(12), (1972) 285–312.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg, 1817-18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818-19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, a cura di von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H. C. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider, mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Vorlesungen I, 1983.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Nicolai, Berlino, 1821; trad. it di G. Marini e B. Henry, Lineamenti di filosofia del diritto, diritto naturale e scienza dello stato, Laterza, Bari-Roma, 1999¹³.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818- 1831*. Edition und Kommentar in sechs Banden von Karl-Heinz Ilting , Vierter Band, Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von K.G. v. Griesheims 1824/ 25, Der objektive Geist. Aus der Berliner Enzyklopadie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830) , Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von D.F. Strauss 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Philosophie des Rechts: Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, a cura di Dieter Henrich, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1983.
- Hegel, G. W. F., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843; trad. it di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1977³.
- Hegel, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 2005.
- Hegel, G. W. F., *History of Philosophy 1825-6. Volume I: Introduction and Oriental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2009.
- Herzog, L., *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2013,
- Knemeyer, F. L., e Trib K., *Polizei* in «Economy and Society» 9, 172-196
- Laclau, E., *Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics* in «Critical Inquiry» 4 (2006) pp. 646-680.
- Marx, K., *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction (1843-4)*, in *Early Writings*, a cura di Joseph J. O'Malley, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 57-70.

Marx, K., *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Mosca, 1933; trad. It di F. Codino, *L'ideologia tedesca, Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma, 2018¹.

Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* in « Die Revolution», (1852); trad. it di P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

Marx, K., *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londra, 1848; trad. it. Di P. Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 2017.

Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies: The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*, Routledge ed., Londra 1966¹; trad. it. Di R. Pavetto, a cura di D. Anselmi, *La società aperta e i suoi nemici: Hegel e Marx falsi profeti*, Armando Armando, Roma, 1981²

Ruda, F., *Hegel's Rabble*, Continuum International Publishing Group, New York, 2011.

Steuart, J., *An Inquiry into the Principles of Political oeconomy: Being an essay on the science of domestic policy in free nations. In which are particularly considered population, agriculture, trade, industry, money, coin, interest, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes*. Ed. Da A. Millar e T. Cadell, Londra, 1767

Žižek, S., *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso Books, London, 2012; trad it di C. Salzani e W. Montefusco, *Meno di niente: Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Adriano Salani Editori, Milano, 2013.

Žižek, S., *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*, Melville House, London, 2015; trad. it di C. Salzani, *Problemi in paradiso: Il comunismo dopo la fine della storia*, Adriano Salani Editore, Milano, 2015.

Žižek, S., *Against the Populist Temptation* in «Critical Inquiry» 3 (2006) pp 551-574.