

Giuliano Marini
Tra Kant e Hegel:
Per una riaffermazione dell'antico concetto
di società civile

"Teoria", X (1990) n. 1
pp. 17-28

Giuliano Marini // TRA KANT E HEGEL:
PER UNA RIAFFERMAZIONE DELL'ANTICO CONCETTO
DI SOCIETÀ CIVILE

1. C'è un'alternativa secondo cui possiamo pensare la vita associata degli uomini. La possiamo pensare come qualitativamente unitaria, come un *continuum* che sorge dagli uomini singoli e si sviluppa fino ad abbracciare i loro simili, senza limiti o cesure se non di carattere empirico e quindi superabili. La possiamo pensare come interiormente dualistica, scissa tra una condizione in cui dominano i singoli e una condizione in cui domina la totalità. Può ancora giovare, per comprendere tale alternativa, tornare ai modi in cui hanno pensato, nelle cose politiche, Kant e Hegel: prescindendo dalle circostanze dell'evoluzione del loro pensiero e guardando le linee che ancora consideriamo rilevanti dal nostro punto di vista. Sarà utile presentare distintamente i due modi di pensiero, per porli in seguito criticamente a confronto.

Kant pensa ancora la società civile (*bürgerliche Gesellschaft*, *societas civilis*) come sinonimo di società politica o stato. Essa succede storicamente, superandola da un punto di vista assiologico, alla società naturale, caratterizzata dalla barbarie e dall'assenza di vincoli costrittivi superiori alle parti in conflitto. Quel che la ragione impone agli uomini come giusto, è affidato, per quanto riguarda l'attuazione, al loro buon volere, giacché manca un'autorità ad essi superiore, che faccia valere il diritto. Unirsi in una società civile vuol dire uscire dalla barbarie di quella insicurezza, e sottoporsi a un'autorità comune, che costringa gli uomini ad attuare e a rispettare quel che la ragione impone come giusto. Civile è una società che possiede un diritto e che lo fa rispettare. Su questa linea si pongono gli approfondimenti kantiani che stabiliscono come debba essere organizzata, secondo ragione, una società civile: si tratterà di vedere chi deve enunciare il diritto nei suoi termini universali (legge), chi debba applicarlo per classi di casi particolari (decreto), chi debba applicarlo nel singolo caso controverso (sentenza). Se pensiamo che gli uomini, liberi, ed eguali nella loro libertà, siano detentori della facoltà di unirsi in società e di stabilire le norme del loro convivere, avremo parlato di un contratto originario e della sovranità popolare; se pensiamo inoltre che il diritto debba essere applicato — a

classi di casi particolari o a casi singoli — da soggetti diversi da quelli che lo hanno enunciato legislativamente (fosse anche tutto il popolo riunito), perché si eviti il pericolo del dispotismo; se pensiamo questi principi, avremo una società civile secondo ragione, che Kant chiama repubblica. Perché sia razionale, essa dovrà essere organizzata al suo interno, ovvero strutturata, fin dalla fase della enunciazione del diritto: tutti gli uomini partecipino alla designazione dei loro rappresentanti, ma siano solo questi ad enunciare il diritto nei suoi termini universali; perché lo stato non sia qualcosa di uniforme, una *non-forma* (*Unform*). Società civile secondo ragione, come dev'esser pensata dal filosofo, sarà la repubblica, ovvero una democrazia rappresentativa fondata sulla divisione dei poteri. Gli stati fenomenici, secondo il modo di pensare kantiano, si avvicineranno più o meno a uno stato noumenico, a una *respublica noumenon*¹.

Alla società civile, intesa in tal modo, partecipano in via di principio tutti gli uomini, in forza della loro uguale libertà. Che Kant abbia talora teorizzato una partecipazione attiva da parte di coloro soltanto che siano indipendenti, nel senso della autosufficienza economica, non infirma il principio. Quel requisito della indipendenza come *sibi sufficientia*, pur argomentato analiticamente da Kant — soltanto chi può mantenere se stesso può aver voce nel mantenimento dello stato —, non toglie l'affermazione della dignità noumenica di tutti gli uomini, in quanto liberi, ad esser parte attiva nello stato. E quel requisito cade, non solo nell'affermazione solenne della *Metafisica dei costumi*, secondo cui il diritto innato è uno solo, ed è il diritto alla libertà²; ma anche nella trattazione ben articolata della *Pace perpetua*, ove i requisiti della repubblica sono ricondotti alla libertà, propria di tutti gli esseri razionali, e alla uguaglianza di essi medesimi come esseri liberi, la quale vuol

1. Testo fondamentale, per la concezione kantiana della società civile, mi appare il primo articolo definitivo di *Zum ewigen Frieden*. Ad esso vanno affiancati, ma senza giungere al medesimo rilievo sistematico, la seconda sezione (polemica con Hobbes) dello scritto *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, e la prima sezione (diritto statale) della *Metaphysik der Sitten*. La fundamentalità dell'art. 1 citato scaturisce a mio avviso da due elementi: la radicalità della situazione politica considerata (la guerra come distruttrice della civiltà); il riferimento ad una convivenza giuridica degli uomini con altri concepibili esseri razionali (escluso Dio), tutti caratterizzabili come fini in sé. Tale secondo elemento innalza la nostra prospettiva sul concetto di repubblica, dal punto di vista sistematico, avvicinandola alla prospettiva della repubblica platonica presente nel paragrafo «Sulle idee in generale» della *Kritik der reinen Vernunft*, alla concezione del *Reich der Zwecke* della *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, nonché alla prospettiva ecclesiale della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

2. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, B 45.

1
|
dire che essi non dipendono da nessun altro che dalla legge; mentre cade qualsiasi accenno alla indipendenza come autosufficienza economica. Quando si tratta di evitare la guerra — e la repubblica come stato di tutti è la più adeguata a quello scopo, perché tutti soffrono dalla guerra —, in quella prospettiva cade ogni distinzione tra chi abbia e chi non abbia l'indipendenza economica. Ma quand'anche si voglia distinguere, come Kant pur fa, tra una cittadinanza attiva — propria di chi abbia libertà, uguaglianza, indipendenza economica, e perciò partecipi alla formazione delle leggi — e una cittadinanza passiva, propria di chi non abbia l'indipendenza economica, ma soltanto libertà ed eguaglianza; quand'anche si voglia distinguere in tal modo, rimane l'auspicio kantiano che secondo ragione tutti acquistino l'indipendenza economica e quindi accedano alla cittadinanza attiva. E questa è una concezione potenzialmente democratica. La divisione kantiana tra cittadinanza passiva e cittadinanza attiva non può essere identificata con quella hegeliana tra società civile e società politica — della quale ora converrà parlare — perché è una divisione che in Kant tende razionalmente a scomparire, e le due condizioni del vivere in società tendono razionalmente a coincidere.

In Hegel, invece, la distinzione tra società civile e società politica o stato è una differenza ontologica, corrispondente a due modi necessari e ineliminabili del convivere umano. La società civile è il dominio della particolarità, lo stato è il dominio della totalità; e il secondo non sorge come naturale prosecuzione del primo e come prodotto dell'azione dei singoli soggetti che compongono il primo. Ciascuno di noi vive queste due dimensioni, come altre ne vive nella sua esperienza spirituale: la vita giuridica, la vita morale, la vita familiare, e poi l'arte, la religione, la filosofia. Eticità civile ed eticità politica sono divenute, rompendo la precedente unità indifferenziata, due sfere distinte. Quel che in Kant era unito, ora è diviso, e le due sfere sono nettamente caratterizzate nella loro fisionomia. Si può certamente distinguere, come Hegel ci invita a fare, all'interno della società civile, ripercorrendone le varie differenziazioni interne: e ci troveremo immersi nella sfera dei bisogni, poi nella vita del diritto positivamente vigente e amministrato dai giudici, poi ancora nell'ambito della vita amministrativa e nelle realtà costituite dalle comunità di lavoro. Ma tutte queste differenziazioni sorgono all'interno di un'entità definita in grazia di precise caratteristiche ontologiche: la società civile è regno dei singoli che mirano ciascuno alla loro particolarità e che intrecciano tra loro relazioni in vista di quei

fini particolari; tutto in essa è ordinato alla realizzazione di quei fini, che in essa non sono trascesi. Non per nulla, Hegel la definisce «stato esterno, — stato della necessità e dell'intelletto»³; ed essa è quindi il corrispondente dello stato di diritto, kantiano-liberale, dove lo stato non è fine in sé ma è soltanto strumento per garantire i fini particolari. Per esprimerci in altro modo, essa è il regno della libertà soggettiva.

A questa forma di stato, sappiamo, Hegel ne ha sovrapposta un'altra, regno della vita della totalità, nella quale i singoli devono pur immergersi se non vogliono ignorare un grado della vita dello spirito. Essa si potrebbe dire oggi il dominio dell'indirizzo politico, dove si decidono i grandi orientamenti della politica interna e internazionale. Non è la sede della garanzia delle libertà individuali; e tra i poteri dello stato hegeliano non c'è il potere giudiziario, che nella dottrina liberale è deputato a quella garanzia. Il principe, il governo, le camere espresse dalla nobiltà agraria e dalla vita delle corporazioni, contribuiscono a decidere sulla vita della totalità politica. Lo stato è regno della libertà oggettiva, nella quale il singolo si vede coinvolto come in un destino — per esprimerci con il linguaggio del giovane Hegel —. Oggi si tende, da parte di molti, a presentare il rapporto hegeliano tra società civile e stato in termini edulcorati e innocenti, come distinzione moderna tra sfera dell'agire di singoli e gruppi e sfera dello stato, ma si mette in ombra, così pensando, la distinzione ontologica tra sfera della libertà soggettiva e sfera della libertà oggettiva. Si mette in ombra, così pensando, proprio quest'ultima dimensione, di una presunta libertà che trascende il singolo, le sue decisioni, i suoi valori, per essere invece libertà oggettiva, libertà collettiva, libertà totalitaria, essa si culmine della vita spirituale degli uomini riuniti in società. E se Hegel poneva al di sopra dello stato l'arte, la religione, la filosofia, non così hanno pensato coloro che hanno attinto da lui, nelle varie espressioni del totalitarismo del nostro secolo, le quali hanno ricondotto alla totalità politica tutte le forme della vita spirituale. E agli stati intesi come totalità politiche incarnanti la libertà oggettiva dei vari popoli storici è da ricondurre la vita della comunità politica internazionale, che acquista il pro-

3. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183. Sul termine *Notstaat* nella filosofia politica hegeliana, sulle sue possibili fonti (Schiller, Fichte), sulla fortuna e i significati di esso nelle discussioni di filosofia politica (da Marx a Croce), vedi C. Cesa, *Notstaat - Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in AA.VV., *Scritti per Mario Delle Piane*, Napoli 1986, pp. 135-151.

prio significato dal rapporto e dal contrasto fra i singoli stati⁴.

2. Possiamo mettere a confronto questi due modi fondamentali di pensare la vita associata, come in un ideale colloquio metatemporale. A questo fine può essere opportuno invertire la successione cronologica, e, partendo dalla concezione hegeliana, cercare di configurarci una possibile replica kantiana a Hegel⁵.

Siamo abituati a una visione hegeliana della storia, che pensiamo prodotta da contrasti fra stati e da guerre, e consideriamo tale condizione di conflitto come conforme alla natura profonda della storia e quindi tutt'uno con essa e ineliminabile. Dal conflitto si genera il nuovo nella storia, e un tale procedere delle cose del mondo ha la sua razionalità. Se ci esprimiamo nella terminologia hegeliana, diciamo che tale è la vita dell'idea, la quale è insieme reale (ha realtà effettuale) e razionale. Se tale è la condizione umana, ogni aspirazione ad abolire il conflitto come costitutivo della storia è viziata da doverosità astratta e da vanità intellettualistica. La vita morale, che pure ammettiamo come dimensione dell'uomo, è altra cosa: essa esiste nella vita dell'uomo singolo, e vieta la violenza nel mondo; ma combatte vanamente contro quella violenza che è costitutiva dell'intero e che esprime la sostanza profonda di esso. Chi vuole influire sullo svolgimento della storia deve sapersi inserire nei dinamismi propri di essa, deve saper esprimere l'idea, adeguarsi alla sua realtà effettuale, agire secondo la sua specificità razionalità. Tale è la vita della totalità politica, e un tale modo di pen-

4. Per una trattazione approfondita di tali punti di vista, e per indicazioni bibliografiche rinvio alla mia memoria *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella 'Filosofia del diritto' hegeliana* Napoli 1990⁷. Fondamentali e chiarificatori sono gli scritti raccolti da N. Bobbio, *Studi hegeliani - Diritto, società civile, stato*, Torino 1981. Considero degno di meditazione lo scritto, trascurato di E. Topitsch, *Kritik der Hegel-Apologeten*, in *Hegel und die Folgen*, hrsg. G. Kaltenbrunner Freiburg i. Br. 1970, pp. 337-357 (opportunitamente tradotto da C. Cesa e inserito nella «Guida storica e critica», da lui curata, *Il pensiero politico di Hegel*, Bari 1979, alle pp. 171-191; ma questo scritto di Topitsch non ha destato l'attenzione che merita).

5. Una contrapposizione delle due prospettive, kantiana e hegeliana, con specifico riguardo alla filosofia politica, si ha in H. Williams, *Politics and Philosophy in Kant and Hegel*, in *Hegel's Critique of Kant*, ed. by S. Priest, Oxford 1987, pp. 195-203. L'attenzione è lì specificamente rivolta al rapporto fra ragione e realtà; che potrebbe anche rendersi con: rapporto fra morale e politica (dello stesso autore vedi anche *Kant's Political Philosophy*, Oxford 1983). Il rapporto fra morale e politica in Kant richiama il ruolo della prudenza come spazio specifico della politica nell'agire umano. Sul problema della prudenza vedi P. Aubenque, *La prudence chez Kant*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 80-1975, pp. 156-182, e ora L. Fonnesu, *Ragione pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia - Università di Firenze», IV-1988, pp. 67-86, con ampia bibliografia.

sare è a noi connaturato come il modo di pensare del realismo.

Di fronte a questo, esiste pur sempre l'atteggiamento morale dell'uomo, che non rinuncia a nessun ambito della storia, e tutta la considera oggetto plasmabile per la propria azione trasformatrice. La ragione, della quale l'uomo è partecipe come essere libero e razionale, si estende kantianamente alla realtà pratica, ed è essa stessa che la costruisce nei suoi lineamenti, nel bene e nel male. La condizione della totalità politica è anch'essa quale gli uomini l'hanno costituita e quale gli uomini la costituiscono, allo stesso titolo delle più ristrette realtà umane che gli uomini plasmano con il loro agire: la loro biografia, la loro vita familiare, la loro cultura, le varie strutture interindividuali della società. Anche la vita degli stati, anche la storia del mondo, rientrano in questa stessa logica ed hanno a loro presupposto l'azione morale degli uomini. La quale certamente, essendo per definizione azione di esseri liberi, ha in sé il male; ma essa ha in sé, per lo stesso presupposto, la forza di vincerlo. Se vogliamo semplificare il discorso, ed esprimerci in termini hegeliani (seppure per esprimere una visione opposta a quella hegeliana), dobbiamo dire che la ragione ha la forza di imporsi alla realtà e di prevalere su di essa; non è tutt'uno con essa nella vita dell'idea o intero. Un tale modo di pensare ha sempre rivendicato il suo diritto nella storia del pensiero, anche se spesso è stato sopraffatto dal modo di pensare realistico. Forse esso sta oggi riacquistando forza; gli avvenimenti dei nostri tempi hanno contribuito a dargli nuova vita e nuova energia, rinnovando la cultura.

È difficile collocare in questa alternativa una delle più diffuse e potenti visioni del mondo proprie del nostro tempo, il marxismo. Certamente, per la sua matrice hegeliana, esso ha influito in misura eminente, forse decisiva, alla fortuna del modo di pensare realistico. Vedendo la storia come prodotta dal conflitto tra le classi, ovvero tra realtà superindividuali, esso ha contribuito a ridurre la responsabilità degli uomini singoli, dov'è la sede ultima dell'azione morale. Vedendo procedere la storia secondo un ritmo necessario, conoscibile nella totalità del suo ambito, ha influito nello stesso senso della riduzione della responsabilità morale degli uomini. Ha insegnato a pensare in modo hegeliano, indicando una razionalità del reale. Se ha abolito dal suo linguaggio la parola idea, non ne ha però abolito quel che essa designava, ovvero il riferimento a una realtà totale, pienamente comprensibile nella sua razionalità (nelle sue leggi). Se priviamo il marxismo dalle sue incrostazioni positivistiche, e lo riconduciamo al suo nucleo teoretico

hegeliano, ritroviamo il modo di pensare realistico proprio del suo modello originario. Ma la convivenza dialettica di realtà e razionalità dell'idea, o intero, consentiva all'hegelismo di accentuare l'uno o l'altro dei due momenti dialetticamente conviventi, lasciando in preda delle scelte empiriche quella accentuazione e quel prevalere, e dando luogo a scelte empiriche conservatrici o progressive. Quella stessa convivenza dialettica di realtà e razionalità, nella vita della totalità storica, si riproduce nel marxismo, con tutte le sue ambiguità e ambivalenze, e ha provocato le dispute su economicismo e volontarismo, su centralismo e individualismo. Ma la radice di quelle dispute era tutta nel modello originario. Pochi, e di scarsa influenza storica, sono stati gli innesti di un modo di pensare kantiano nella visione politica del marxismo. Quando ci sono stati — e talora sono stati significativi per rilievo teoretico, come nel caso delle congiunzioni tra marxismo e neokantismo, o come nel caso di Bloch —, essi sono andati incontro a un destino di emarginazione politica: circostanza non decisiva per un giudizio su quegli esperimenti filosofici.

3. Hegel rappresenta un modo di pensiero che vede la razionalità del mondo umano raccolta e compendiata negli stati, e la razionalità della storia esprimersi nel conflitto fra di essi. La ragione e la morale dei singoli si esprime nella società civile, e soltanto in essa; non può trapassare da quella sfera ad altra superiore, per plasmarla secondo i propri valori e fini. Al di sopra della società civile c'è lo stato politico con la sua eticità, e, collegata ad esso, la storia del mondo con i suoi conflitti perenni e ineliminabili. Così si atteggia il modo di pensare dualistico di cui s'è detto all'inizio. Volersi opporre ad esso, significherebbe pensare secondo l'intelletto astratto e il dover essere; significherebbe opporre, alle ragioni dell'intero che si articola secondo una propria logica realistica, le ragioni di un dover essere frutto dell'intelletto e delle sue vedute finite, individuali, singolaristiche.

Contro un simile modo di pensiero mantiene il proprio significato una concezione della vita interindividuale come un *continuum* costruito dagli individui nella loro azione morale, la quale non conosce limiti al proprio intento di plasmare il mondo. Di fronte alla divisione tra società civile e stato, e di fronte alla visione della storia del mondo come derivante dal conflitto fra gli stati, si tratta di riaffermare, in tutta la sua portata e in tutta la potenzialità dei suoi significati, l'antico concetto di società civile, al quale la filosofia politica kantiana ha

dato la massima espressione, essa che l'ha collegata a tutta la propria intelaiatura sistematica. Occorre recuperare al concetto di società civile la pienezza dei suoi significati, contro la riduzione semplicistica e banalizzante della nostra attuale cultura, derivata da Hegel, da Marx, da Gramsci, dalle classificazioni e dalla terminologia delle scienze sociali. Occorre riportare il termine alla ricchezza semantica che esso ha nelle espressioni linguistiche di origine latina, nelle quali esso allude non soltanto al legame intersoggettivo ma anche alla civiltà che supera la barbarie della società naturale e che tende ad eliminare dal proprio seno ogni traccia di quella barbarie naturalistica. La società civile non dev'essere ristretta al significato di sfera degli enti intermedi fra l'individuo e lo stato (o società politica), e deve tornare a significare società che ha in sé la civiltà umana.

La riflessione kantiana sulla società civile ha questa potenzialità di significato. È civile la società che ha superato la barbarie e la naturalità dei conflitti fra gli uomini per sottoporli alla forza costringente del diritto. È società civile quella che ha in sé i principi della libertà e dell'uguaglianza fra gli uomini; e le società che non realizzano quei principi sono soltanto realizzazioni imperfette e fenomeniche rispetto a una società civile perfetta e noumenica. Una società civile secondo ragione riconosce a tutti gli uomini, in quanto esseri razionali e liberi, ugual voce nello stabilire qual è il diritto nei suoi lineamenti universali, e li rende tutti partecipi del potere legislativo. Rappresentatività nella funzione legislativa e divisione dei poteri — per cui accanto al potere legislativo stanno il potere esecutivo e il potere giudiziario — conferiscono alla società civile i lineamenti della repubblica, come governo delle leggi, come *forma regiminis* contrapposta al dispotismo ovvero al governo degli uomini. Si può anche dire che una simile società civile ha i lineamenti del moderno stato democratico di diritto, o del moderno stato democratico-liberale.

Accanto a queste linee fondamentali, la società civile kantiana ha il carattere di basarsi sulla rigorosa distinzione tra diritto e morale, tra foro esterno e foro interno, tra sfera dei comportamenti passibili di costrizione e sfera delle valutazioni legate all'intimità della coscienza. Lo stato si limita ad assicurare la compatibilità dei congegni, non penetra nel mondo dei fini ultimi degli uomini, dei loro valori, delle loro convinzioni religiose. Certamente, la compatibilità dei congegni conoscerà una gradazione di valutazioni empiriche, sulla idoneità dei singoli comportamenti ipotizzati a consentire una «coesistenza degli arbitri»,

nel significato kantiano dell'espressione⁶. Certamente, di fronte a simile visione dei fondamenti della vita associata, conservano la loro forza le obiezioni hegeliane, sulla possibilità intrinseca di esiti relativistico-nichilistici, potendosi ipotizzare società che ignorino il valore della vita, della proprietà, ecc.; ed oggi sperimentiamo tutto il valore profetico di quelle obiezioni. Ma al di là di quella gradazione di valutazioni empiriche sulla liceità-compatibilità dei comportamenti ipotizzabili — e la decisione non potrà essere argomentata che sulla base di applicazioni storico-empiriche dei supremi principi e criteri di valore —, al di là di quella gradazione rimane saldo e fondato il criterio discriminante tra ciò che è soggetto al diritto coattivo e ciò che gli è sottratto in quanto attinente al foro interno.

Il concetto kantiano di società civile, in quanto basata su di una costrizione che garantisce l'uguale libertà dei consociati, si sviluppa teoreticamente in due direzioni, che sono entrambe di grande significato storico-politico. *In primo luogo*, la società civile si vale del diritto coattivo in quanto esso è strumento necessario per assicurare la coesistenza delle libertà individuali; e, come di strumento, essa se ne vale nella misura in cui è necessario per il raggiungimento del fine. Ma la costrittività, la presenza delle pene, secondo ragione deve tendere a ridursi, fino all'ideale-limite, non realizzabile nel fatto, della scomparsa di ogni pena nella società civile. Sarà il diritto stesso, che agendo sulla natura fenomenica dell'uomo, e valendosi dei suoi impulsi sensibili, otterrà un miglioramento delle relazioni della convivenza umana, rendendole più miti, meno aggressive, più ispirate alla benevolenza. Tutto ciò riguarderà pur sempre il foro esterno, ferma restando tutta l'eterogeneità e la problematicità del foro interno, regno dell'intenzione: il progresso giuridico-politico non comporterà necessariamente il progresso morale. Ma una società civile, gradatamente, secondo che impone la ragione, tende a ridurre il proprio carattere coattivo⁷. Si può anche dire che il diritto tenderà a ridursi, e che la società civile tenderà ad un approfondimento intensivo (*intensive*) della propria civiltà. *In secondo luogo*, la società civile tende ad un ampliamento estensivo (*extensive*) di se medesima, fino a superare i confini dello stato singolo, per abbracciare tutta l'umanità e divenire una *civitas gentium*, una *Weltrepublik* che assicuri a tutta l'umanità quella condizione di civiltà che la società civi-

6. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, B 33.

7. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 373-374.

le, già in fatto e ancor più in diritto, assicura alla singola comunità statale. Nonostante le sue oscillazioni e le sue oscurità, la meditazione kantiana porta, nel suo più profondo nucleo di pensiero, a questo ampliamento estensivo del concetto di società civile. Gli individui come esseri morali, con la loro libera azione, possono e devono tendere alla instaurazione di una società civile, in un *continuum* che va dal singolo stato allo stato dell'umanità⁸.

4. Una società civile intesa in tal modo non si contrappone allo stato politico come sfera finita a sfera infinita, al modo hegeliano; neppure si contrappone allo stato politico come sfera degli enti intermedi tra l'individuo e lo stato, secondo il significato empirico e banalizzato del linguaggio derivato dalle scienze sociali. La società civile restituita alla sua pienezza di significato è tutta intera la sfera delle relazioni interindividuali, comprensiva di quelle più propriamente sociali e di quelle più propriamente politiche o statuali: essa assorbe in sé la gradazione empirica delle connessioni strutturali superindividuali — per esprimersi con il linguaggio di Dilthey —. D'altronde, se intesa in tal modo e quindi comprensiva della società propriamente statale, essa non implica i rischi di statolatria e di idolatria che sono propri delle filosofie divinizzatrici dello stato. Questo è il risultato maggiore di un uso appropriato, controllato e vigile, del termine 'società civile'; questo è il

8. Il luogo sistematicamente più rilevante per la meditazione di questa visione kantiana (e pertanto da porre accanto, per rilievo oggettivo, al luogo della prima *Critica* indicato alla nota precedente, su cui vedi già nota 1) è in *Kritik der Urteilskraft*, § 83. Strettamente affine ad esso — GDda leggere insieme — è la seconda sezione dello scritto *Der Streit der Fakultäten (Der Streit mit der juristischen Fakultät-Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?)*, in genere per il punto di vista finalistico che tutto la sorregge e in particolare per la menzione della *respublica noumenon* al § 8 e della *weltbürgerliche Gesellschaft* al § 9. Importanti sono anche la terza sezione (polemica con Mendelssohn) dello scritto *Über den Gemeinspruch*, cit. alla nota 1, nonché il secondo articolo definitivo e il primo *Zusatz* di *Zum ewigen Frieden*. Il rilievo del giudizio teleologico per il problema politico, che va affermandosi nella letteratura critica generale su Kant, è posto al centro della indagine specifica sulla sua filosofia politica in W. J. Booth, *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto University Press, 1986. Sul problema teleologico nel suo rilievo storico-politico, vedi le importanti considerazioni critiche di L. Pompa, *Philosophical History in Kant and Hegel*, in *Hegel's Critique of Kant*, cit., pp. 185-194. In genere sulla visione metafisica della terza *Critica* sono fondamentali, nella loro penetrante limpidezza, le osservazioni di A. Caracciolo, *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche — I problemi della 'Critica del Giudizio'*, Roma-Milano 1953, alle pp. 98-117, e *passim*. Sul problema vedi ora, anche per raggugli bibliografici, F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Trento 1988 (ivi, per i problemi implicati dal § 83, pp. 119-153, e in particolare p. 140).

motivo fondamentale per cui a tale termine si deve dare questo e non altri significati. Intendere società civile in contrapposizione a stato, significa porre al di sopra di essa una sfera umana di valore infinito: quel «qualcosa di ibrido ed equivoco» che turbava la mente di Croce, ben ferma nell'intendere la società civile come stato, perché comprensiva delle funzioni essenziali dello stato, e nel sovrapporre ad essa il momento infinito della vita morale, che egli intendeva come traduzione concettuale e filosofica della chiesa⁹.

Intesa in tal modo, infatti, la società civile non corre il rischio di divinizzarsi. Essa è basata sulla distinzione tra uomo sensibile e uomo intelligibile, tra uomo fenomenico e uomo noumenico: essa è la proiezione, sul piano collettivo, di quella distinzione interna all'uomo. Essa è un termine della coppia in cui politico è contrapposto a morale, o stato è contrapposto a chiesa, intendendo le espressioni in senso metaforico o filosofico. Società civile si distingue da società religiosa. Gli uomini fenomenici sono collegati tra loro in una società civile, con tutte le loro imperfezioni e manchevolezze; questa società civile deve svilupparsi intensivamente fino a perfezionare nei comportamenti esterni la parte di umanità che essa include; questa stessa società civile deve svilupparsi estensivamente fino a includere tutti i popoli della terra. Giunta a questo limite, la società civile ha esaurito il suo compito: essa rimane, come momento della vita spirituale degli uomini, nella sua necessarietà, ma non può aumentare o intensificare le sue mansioni. Al di là e sopra di essa, sta la società degli uomini come esseri intelligibili o noumenici, ovvero la società religiosa. Semplificando, e traducendo in termini correnti, si può dire che al di là e al di sopra dello stato sta la chiesa. Ma questa è una traduzione semplificatrice, perché al di sopra della società civile, intesa nel significato pieno e ricco che si è precisato, sta la società degli uomini nella loro infinità di esseri morali, destinati a una vita che trascende la loro fenomenicità. La società civile non corre il rischio di divinizzare se medesima, soltanto a condizione di lasciar fuori di sé la società religiosa, una chiesa in senso filosofico, quella chiesa invisibile, noumenica, esemplare perfetto di ogni chiesa terrena o positiva. In questo modo, la società civile kantiana si protende nella società religiosa ovvero in una chiesa noumenica. È vero che la società civile fenomenica si intensifica e si estende, fino a migliorare se stessa e

9. B. Croce, *Per la storia della filosofia della politica — Noterelle*, in «La Critica», XXII-1924, pp. 193-208, poi in *Etica e politica*, Bari 1956⁴, pp. 225-278 (266).

fino a comprendere tutta l'umanità, ed ha quindi come suo limite la società civile ideale, o *respublica noumenon*, cioè una società che abolisce la coazione e la divisione tra stati. Ed è vero che parallelamente a questa società civile c'è una società etica (nel senso di società morale) che riunisce gli uomini, i quali, raccolti in chiese positive o fenomeniche, tendono al loro miglioramento interno e alla loro unificazione esterna. Ma rimangono le cose ultime, che potranno realizzarsi soltanto quando la società civile, migliorata e ampliata, si unificherà con la società religiosa e diventerà per tanto, così unita, la perfetta repubblica o regno dei fini, in cui ciascuno sarà considerato sempre come fine e mai come mezzo. *Respublica noumenon*, allora, sarà uguale a *ecclesia noumenon*; ma sarà una condizione perfetta, al di là del tempo e del nostro mondo finito. La dottrina dei postulati, che pur sembra talora vacillare nello scritto kantiano sulla religione¹⁰, rimane il presidio di una concezione della società civile che non giunga a divinizzare se medesima e non racchiuda quindi tentazioni totalitarie. La società civile, in tal modo, si svilupperà anche *protensive*, in una durata infinita, come chiesa o repubblica noumenica, quale esiste nelle meditazioni o nelle conversazioni dei filosofi. Contemplare quella chiesa, o repubblica, sapendo che essa esiste soltanto nel cielo, ed è subordinata ai postulati che permettono e reggono la vita morale, significa pensare la vita politica in modo degno degli uomini come fini in se stessi, pur se essi sono soggetti, in questa vita, alle leggi della loro natura fenomenica. Il «concetto escogitato a difesa», di cui parla la prima *Critica* kantiana, ci fa pensare, senza contraddizione, a quella vita «soltanto intelligibile, non soggetta punto a cangiamenti di tempo»¹¹, che nell'ambito morale resta a guida del nostro pensiero e del nostro agire politico, se non vogliamo cadere nella prospettiva — tutta terrena — che è stata delineata all'inizio di queste osservazioni, con le difficoltà e con i rischi che pure sono stati richiamati, tragico segno del nostro secolo.

10. Alle origini della riflessione sul problema religioso nell'evoluzione del pensiero di Kant è da porre A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg i. Br. 1899 (Hildesheim 1974²). Un attento esame della letteratura critica si legge in M.M. Olivetti, *Introduzione a I. Kant, La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1985, pp. V-XLV (XVII-XXXVII).

11. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 808 (cito dalla trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari 1949, p. 611). Su questo passo richiama l'attenzione P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Napoli 1983, il quale così conclude la sua ricerca: «Ma solo con questo chiaroscurale, 'escogitato' concetto si può sopportare e comprendere la storia» (p. 283). Dal mio testo appare altresì la concordanza, non nuova, con le osservazioni conclusive di G. Moretto, *L'ecclesiologia filosofica nell'età di Goethe*, in *Ispirazione e libertà — Saggi su Schleiermacher*, Napoli 1986, pp. 147-179 (177-179).