

ALESSANDRO DIVIDUS

THE EDUCATION OF CITIZENS  
II PENSIERO DI HENRY JONES SU CIVILIZZAZIONE,  
EDUCAZIONE E STATO

*Introduzione*

L'evoluzione della personalità e del carattere sono due componenti fondamentali del pensiero filosofico-politico di Sir Henry Jones, uno degli autori più importanti non solo nel panorama accademico e culturale britannico del XX secolo, bensì, secondo le parole di R. G. Collingwood, in tutta la storia del pensiero filosofico occidentale (Collingwood 1924: 73 – 74; Boucher 1990: 423 – 452). La sua forte ascendenza intellettuale hegeliana ha indirizzato le tematiche delle sue speculazioni verso problematiche riguardanti il ruolo dell'educazione e la formazione del cittadino, nonché l'atteggiamento verso cui lo Stato, propriamente inteso come coesione di singole individualità, deve propendere per realizzare una *society as a complex concatenation of independent individualities* (Jones 1909: 209). Non c'è fine che l'uomo possa raggiungere isolatamente dal resto della comunità di appartenenza. Ciò richiede, secondo Jones, un *movement towards solidarity* che tenga sì in considerazione istanze di auto-realizzazione personale, ma che, al contempo, faccia leva sul senso intrinseco delle *civic virtues*, cioè virtù costitutive comunemente riconosciute (ivi: 213 – 219). Così teorizzata, la solidarietà non si oppone al principio della *freedom of members*, ma si declina in un connubio ben al di là delle riduzioni politico-dottrinarie attuali. La società umana non è altro che una riflessione della propria esistenza nell'esistenza dell'altro (ivi: 15).

I riferimenti all'idealismo assoluto di Platone ed Hegel, o al razionalismo trascendente di Spinoza, sono numerosi, ma Jones prospetta soluzioni completamente differenti, basate tuttavia sulla massima aristotelica dell'uomo come ζῷον πολιτικόν. L'interdipendenza incrementale dei rapporti individuali si è

manifestata attraverso la lenta civilizzazione dei popoli, rivelando e realizzando la natura stessa dell'uomo (ivi: 34). Nessun individuo, autonomamente, è in grado di concretizzare, se non addirittura rendersi consapevole, delle proprie possibilità. Esse si manifestano nella vita in comune, la quale, in cambio, richiede rispetto della comunità stessa come strumento imprescindibile per la realizzazione di suddette possibilità. Solo entrando in società, dunque, gli uomini riconoscono il *true good* (Ivi: 44). Il compito a cui la società, e quindi lo Stato, deve adempiere non corrisponde alla creazione e alla salvaguardia di una determinata forma di governo, bensì allo sviluppo armonioso del carattere dei cittadini e al miglioramento delle proprie condizioni di vita (ivi: 114 – 119). È proprio nella purezza e generosità degli interessi verso i quali si agisce, che è possibile misurare il senso dell'umanità (ivi: 112).

Il compito dello Stato è quello di imporre leggi che permettano a ciascun individuo di poter realizzare moralmente se stesso, poiché solo nella legge l'uomo acquisisce quel senso di libertà strettamente legato al principio della ragione. Garantire la *best possible life for its members*, riprendendo gli insegnamenti di Bradley (Jones 1919: 91), è la strada maestra che conduce verso un avanzamento della civiltà. Strumento adeguato non è l'utilizzo della forza o la manipolazione dello spirito, ma la rimozione degli ostacoli che conducono verso tale avanzamento (ivi: 121). Lo scopo è dunque quello di *hinder the hindrances to the moral life* (*ibid.*). L'ostacolo principale è, per Jones, la *ignorance of the good* (ivi: 123), che impedisce al cittadino di riconoscere e fare del bene.

Nei confronti dell'educazione Jones ha un'attenzione particolare. Distanziandosi nettamente dalle posizioni del liberalismo classico (ivi: 129), egli prospetta una *compulsory education* contraria al modello in voga nella Germania imperiale, nella quale l'educazione dello Stato è finalizzata all'accrescimento del potere dello stesso. Sovrapponendo *citizen* e *State* sul medesimo piano, il fine dell'uno viene a coincidere perfettamente con lo scopo dell'altro, e viceversa. Solo così è possibile sradicare quel *power of national education* che mira al controllo delle coscienze e al dominio delle circostanze (Hetherington 1947: 230).

### 1. Il ruolo dell'educazione nella formazione morale del cittadino

L'educazione del cittadino non è arbitrariamente delegata alle funzioni dello Stato, ma è, per Jones, una vera e propria scienza, della quale nessuno, se non la ragione stessa dell'uomo, può servirsi. Alla base dell'educazione c'è l'etica, così come chiaramente espresso da quella che viene considerata come la sua opera più importante, *The Principles of Citizenship* (1919). Alla stregua del *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) di Spinoza, Jones si prefigge l'intento di istituire un modello basato su presupposti scientifico-matematici: «Ethics can be taught by a method analogous to that of the mathematician» (Jones 1919: VII), e di utilizzare, altresì, questo metodo in vere e proprie *classes on Civics* (Ibid.). Difatti, per Jones, non si può parlare di morale, ma di *morality*, cioè dell'essere morali. Nelle parole di Jones, essa corrisponde a *the process of extracting from the station which we occupy, and the events which happen to us, the highest value that is implicit in them* (Hetherington 1947: 249). La moralità dell'azione umana, quindi la sua razionalità nel senso hegeliano del termine, è il fine ultimo dell'azione soggettiva, è il bene più elevato, poiché è ciò che le dà significato e, quindi, ciò che la rende di per sé razionale. Questo conduce l'essere verso la strada per divenire uomo, e l'uomo verso il suo significato più grande, cioè quello di cittadino.

La moralità è il principio dell'educazione che non consiste nell'annullamento dei *natural appetites*, come facilmente derivabile da un idealismo assoluto, bensì nel mostrarne il loro pieno significato. Capire l'altro, con i suoi desideri e bisogni, significa segnare il suo cammino evolutivo e imparare a conoscere il modo con il quale rapportarsi con il mondo esterno (Jones 1919: 107). La moralità è dunque una *necessity which is not chosen but chooses* (Pattison 1883: 211). Non si può scegliere di essere senza morale, poiché essa rappresenta una componente intrinseca della ragione. La morale orienta le azioni, ed è quindi nell'educazione morale che si deve intervenire. Questo intervento, tuttavia, non è orientato al dominio collettivo dello spirito,

ma alla creazione di un ambiente nel quale lo stesso possa svilupparsi liberamente e autonomamente.

La creazione di tale ambiente è compito delegato, secondo Jones, allo Stato. Il suo obbligo consiste nel fornire ai cittadini una determinata garanzia che assicuri un completo sviluppo del corpo e dello spirito. Lo Stato non può moralizzare il cittadino, ma deve disporre degli strumenti atti alla rimozione degli ostacoli verso siffatta moralizzazione (Hetherington 1947: 216 – 217). Il fine è il cittadino stesso e la sua educazione morale, a tal punto da poter affermare che: «The State is an educational Institution» (Jones 1910: 58). Lo Stato, dunque, deve spalancare le porte della conoscenza e fornire i mezzi per appropriarsene. Ma come mettere in atto una libera moralizzazione dell'individuo e una progressiva appropriazione della conoscenza? Nel *Phaidros* di Platone, secondo Jones, la risposta:

Plato, in one of his dialogues, tells us how Socrates, having discovered that Phaedrus had a book under his arm, ventured with him outside the gates of Athens. "I am a lover of knowledge," said the ancient sage, "and the men who dwell in the city are my teachers, and not the trees of the country; though, indeed, I do believe that you have found a spell with which to draw me out of the city into the country, like a hungry cow before whom a bough or bunch of fruit is waved. For only hold up before me a book, and you may lead me all around Attica, and over the wide world." (Hetherington 1947: 212)

Il libro è lo strumento per eccellenza in grado di liberare lo spirito dell'individuo dalle catene materiali che lo vincolano all'esistenza. Non si può agire moralmente se non si è morali, così come non si è morali se non si conosce. La ragione deve essere stimolata per poter accrescere. Ciascun libro vale la pena di esser letto, poiché anche il più infimo degli insegnamenti contenuti al suo interno possiede, per l'intelletto di chi è propenso a conoscere, *a way of educating the reader above themselves* (ivi: 214). La conoscenza è una strada non lineare, solcata per la maggior parte da errori, i quali soli ne permettono l'evoluzione. Conoscere significa alimentare il proprio spirito, accrescere le proprie potenzialità e riempire una *empty life* (ivi: 216). Tutto questo è possibile attraverso l'educazione, e il libro non è altro che il mezzo più efficace per la sua realizzazione. Il

libro non è un semplice oggetto, sostiene Jones, ma è ciò che permette al tempo di estendersi come piano omogeneo nello spazio rinunciando alle pretese di sequenzialità. Le forze di cui è costituito sono silenziose, quasi sopite, fuori da ogni legame con l'impetuosità e la violenza della politica. Ma sono queste le forze più solenni che rivestono il mondo con un velo di bellezza e maestosità. Nelle parole di Jones, il libro dispone del potere di muovere il mondo stesso: «The life that upsprings anew each year, [...] comes [...] with the silent wheeling of the earth to greet the sun. And such a power of turning the soul towards the sun there lies in books» (ivi: 219).

La civiltà non si costruisce sul presente. Se il passato perisce nell'immanenza della parole, nell'idea espressa dal linguaggio scritto esso riaffiora. L'eredità inscritta nelle pagine è un mezzo per razionalizzare il passato, per far sì che il carattere morale dell'individuo, così come la formula di un'equazione naturale, non vada perduto, ma si concretizzi in una *social morality* (Boucher 1990: 423 – 452). Cosa saremmo, sostiene Jones, senza la saggezza del passato? «We should be naked in soul and very poor, robbed of our vision of the past, and our vista into the future, our life narrowed down to what is “here” and “now”. But our institutions, and amongst these none are more important than books, give continuity to human history» (Hetherington 1947: 219 – 220). Del resto, conclude Jones, sono le idee che dominano il mondo, le nostre azioni non sono altro che la loro espressione, e *the makers of good books are its true kings* (ivi: 222).

Dalla trascrizione del linguaggio s'insegna la saggezza del passato. Da essa si crea la tradizione, che non è conservazione indistinta degli eventi, bensì trasmissione delle regole morali, cioè razionali, dell'umanità. Solo chi conosce può essere morale, solo chi è morale può agire moralmente, così come solo chi agisce moralmente può dominare le circostanze senza farsi sopraffare.

Ecco come l'istruzione dei giovani sia di primaria importanza per la realizzazione di uno Stato e per la massimizzazione della sua stessa moralità. Sono le Università dunque, massime istituzioni educative, a dover indirizzare i giovani verso la *citizenship*. A questo scopo, Jones propone una riforma sostanziale

delle stesse, atta ad avviare veri e propri corsi per la cittadinanza al loro interno (ivi: 273). Dalle *Lectures in English (modern and ancient) Literature* del primo anno, alle *Lectures in British History and Laboratory Experiments* del secondo, fino alle *Lectures on Ethics and Social Life* dell'ultimo (ivi: 273 – 276).

Queste riforme in ambito pedagogico sono il primo passo verso una libera auto-realizzazione dell'individuo. L'educazione, dunque, diventa condizione necessaria della libertà (*freedom*), la quale, a sua volta, è qualità primaria di ogni virtù umana.

## *2. Le libertà del cittadino*

La sostanza del cittadino è dunque prettamente morale. Essa si sviluppa e si rivela attraverso l'assimilazione della vita sociale. La cittadinanza si caratterizza così come complessa eredità di tradizioni assimilate dall'individuo per mezzo di norme etiche tramandate dalla ragione e fatte proprie dalla società (Boucher – Vincent 2000: 160). Le tradizioni sono alla base dell'evoluzione, non la contrastano, bensì riflettono le contraddittorietà insite nella società stessa, le quali si manifestano attraverso le speculazioni dei filosofi. Per Jones, infatti, *when the philosopher thinks, it is the traditions of a society become self-conscious. It is really society which criticizes itself in us* (Boucher – Vincent 1993: 112). Ma una critica della società non può avvenire per mezzo di una deprivazione dei rapporti che la sorreggono. Le leggi sono la componente fondamentale di tali rapporti e, pertanto, unico strumento capace di mantenere quella coesione morale, elemento costitutivo della libertà. In accordo con la definizione kantiana, secondo cui *nur das Gesezt kann uns die Freiheit geben* (Jones 1919: 64), Jones attribuisce un duplice significato al termine *liberty*. Da una parte la *license*, cioè la facoltà di agire senza il riconoscimento di alcuna potestà legislativa esterna. Questa contraddizione deriva dall'inconsapevole separazione tra *law* e *liberty*, al mancato riconoscimento, cioè, dell'impossibilità ontologica di riduzione dell'universale al particolare, e conduce, immancabilmente, a quello che Jones identifica come *right of caprice* (di cui J. S. Mill è il massimo sostenitore) (ivi: 129).

Dall'altra parte, invece, c'è la *liberty of the good citizen*, la libertà nel senso pieno del termine, in completo accordo con la legge universale e assoluta. Questa libertà è desiderata dal cittadino per sé e per gli altri, e rappresenta la continuità con le tradizioni del passato, in quanto *has 'the nature of things' as its inheritance* (ivi: 57). Ogni azione dunque, pur libera che sia, presuppone un'interazione, poichè *to be free in vacuo is to be impotent* (ivi: 60). Pertanto, l'uomo che agisce in conformità della morale vive liberamente in uno Stato costituito da singoli agenti morali e, questo, conduce alla sovrapposizione perfetta tra sovranità statale e libera individualità. Poiché qualsiasi contrapposizione tra particolare e universale perde la sua ragion d'essere, il binomio stesso alla base della *law*, tra *external and internal authority*, scompare.

Stato e individuo tendono verso la logica dell'esclusione reciproca e della circoscrizione della propria sfera di autorità, nel tentativo di proteggere, rispettivamente, la propria *authority* e la propria *privacy*. Ma questa logica, sostiene Jones, è giustificata solo se rivolta verso ciò che è alieno, *exclusion and privacy are a miserable half-truths* (ivi: 64). Sovranità e libertà, dunque, nascono entrambe dalla scoperta di un'intima affinità con il mondo dell'uomo e delle cose. *The world is a fellow worker* (ivi: 65), sostiene Jones, ed è solo grazie a questa collaborazione che nascono corrispettivi e sovrapposti *rights and duties*. In accordo con le posizioni di Green (ed è qui che Jones prende le distanze da Spinoza) (Nettleship 1911: 362 – 364; Dividus 2020: 188 – 189), non esistono diritti connaturati. Tali diritti, e obblighi, sono il prodotto dell'entrata in società dell'uomo e, proprio per questo motivo, interconnessi l'un l'altro come il risultato di un'unica operazione. Per questa ragione, quindi, non può esservi libertà laddove non vi è legge, e viceversa. Come afferma Jones:

[...] rights imply duties. A's right against B is B's duty towards A. Rights and duties are the same facts looked at from opposite points of view; and when rights are respected, or even opposed, as rights, or duties done or even violated as duties, we are already in the moral world. (Jones 1919: 109)

In quest'ottica, assume particolare rilevanza l'opinione di Jones riguardo il diritto di proprietà. Partendo da quanto finora osservato, cioè la relazione intrinseca tra diritto e obbligazione, così come la natura morale della libertà e la sua interconnessione con la sovranità, Jones si domanda: fino a che punto uno Stato è libero di interferire nella ragionevole tendenza che spinge la coscienza ad appropriarsi di ciò che la circonda? La mia libertà, sostiene Jones, quindi la mia *good will*, deve avere la possibilità di esprimersi in quello che viene chiamato *material world*. In questo contesto, la *good will* si trasforma in *material property*, e viene giustificata proprio dalla relazione esistente tra mondo interno morale-razionale e mondo esterno legale-materiale. Lo Stato, dunque, deve garantire al cittadino la libertà necessaria, o *empty right*, di divenire egli stesso un *owner*, cioè un possidente, garantendo a ciascuno l'opportunità di riempire tale diritto. Il *right to property*, dunque, si trasforma in *right to work* (ivi: 167).

Attraverso questo procedimento, l'individualismo prospettato dal liberalismo classico, o *thin individualism*, si trasforma in individualismo proprio del liberalismo sociale, *thicker individualism* (Boucher – Vincent 2000: 161). L'individuo e la società divengono così l'uno l'immagine speculare dell'altra, realizzando quei tre stadi che conducono alla *freedom (embryonic; recalcitrant; reconciliatory)*, delineati da Boucher, e alla coincidenza perfetta tra *will of citizen and will of State* (Boucher 1990: 423 – 452). L'individuo si trasforma così in *society individuated* (ivi: 448). La proprietà si converte da *instrument of utility* a *recognition of the ownership by the society* (Jones 1910: 96 – 97), e quindi, in espressione della volontà sociale come aspetto reale della crescita oggettiva e soggettiva dello spirito. Ordine e libertà, dunque, non possono crescere separatamente, bensì solo reciprocamente. Qualsiasi antinomia viene ridotta a pura corrispondenza. Riprendendo le parole di Socrate nel *Krítón*:

“Tell us”, say the laws, “what complaint you have to make against us which justifies you in attempting to destroy us and the state? In the first place did we not bring you into existence? [...] And because we think right to destroy you, do you think that you have any right to destroy us in return and your country as far as in you lies? [...] Think not of life and children first and of justice afterwards, but of justice

first, that you may be justified before the princes of the world below. [...] Now you depart in innocence, a sufferer and not a doer of evil, a victim not of the laws but of men. (Ivi: 273 – 275)

### 3. *Lo Stato come un fine vs il fine dello Stato*

La libertà non ha un fine, ma è semplice espressione dell'auto-realizzazione individuale. Così, dunque, anche l'educazione non può essere finalizzata al raggiungimento di un obiettivo che sia differente rispetto all'accrescimento della libertà del singolo (Hetherington 1947: 228). Questo, tuttavia, rimane ancora un ideale irrealizzato, completamente disatteso dalle circostanze storiche durante le quali Jones sviluppa le sue teorie. L'epoca della *modern industrialisation* è un fallimento disastroso, sostiene Jones. Riprendendo le parole di Wilson, secondo il quale *the fundamental truth in modern life, is a profound ignorance* (ivi: 244), Jones delinea un profilo molto accurato delle forze che costituiscono lo Stato contemporaneo, tra progresso scientifico, etica, politica ed economia.

Le cause dello scenario attuale risiedono, secondo Jones, in accordo con la maggior parte degli idealisti britannici (Muirhead *in primis*), nel fraintendimento e stravolgimento delle dottrine filosofiche di Kant ed Hegel, che hanno poi portato, in seguito, alla tedesca *Kultur des Übermensch* di Nietzsche (Jones 1919: 26). La visione organicistica hegeliana dello Stato contiene al suo interno le relazioni costitutive della sua stessa sostanza, che ne garantiscono la sua autosufficienza e auto-realizzazione. Lo Stato si trasforma, così, in una persona dotata di individualità propria, che si concretizza grazie alla differenziazione dagli altri e nella relazione costante con essi. Tuttavia, è proprio sulla base dell'attribuzione di una volontà e personalità che i filosofi successivi hanno distorto la realtà degli insegnamenti dell'idealismo, giustificando la successiva militarizzazione della Germania e la conseguente idea di una superiorità imponibile attraverso l'uso della forza (Boucher – Vincent 1993: 157).

Come evidenziato da Boucher:

The British Idealists naturally wished to dissociate themselves from the later German philosophy, arguing that it was a gross perversion of

the theories of Kant, Fichte and Hegel. Hegel, they wished to impress upon their audiences, unlike the later militaristic philosophies, wished to ground the authority of the state upon will and not on force. (Ivi: 158)

La spiegazione di questo madornale fraintendimento fornita da Jones, è identificabile nel *turning away from Idealism towards materialism* (Ivi: 161), cioè all'asservimento della vita alla tecnica e al meccanicismo, e dello spirito alla materia. È pur vero che diversi autori, a Jones contemporanei, non condividono le medesime considerazioni (Ivi: 156 – 163),<sup>1</sup> ma Jones sostiene, a ragione, che lo Spirito hegeliano non si manifesta in una determinata forma di Stato e, dunque, di conseguenza, non presuppone nessun principio che determini logicamente il sacrificio dell'individuo in nome dell'avanzamento materiale della nazione. Questa deformazione è opera di speculazioni successive, che hanno sottoposto la realizzazione individuale alla realizzazione della comunità, rompendo quella perfetta sovrapposizione tra particolare e universale sulla quale Jones, seguendo Hegel, ha posto così tanta enfasi.

Slegando lo Stato dalle sue componenti individuali e rendendolo così un'entità autonoma, si è venuta a creare una stratificazione piramidale al cui apice si colloca proprio la volontà sovrana dello stesso. Alla stregua di un ente al di sopra della moralità (*above morality*), il suo *absolute good* viene identificato, erroneamente, come il fine ultimo di ogni singola *good will* e, pertanto, oggetto di assoluta devozione da parte del cittadino. Questo è quello che Jones chiama un *masterpiece of stupid thinking* (Jones 1919: 44), per colpa del quale il progresso spirituale della comunità viene a identificarsi come progresso materiale della stessa e conduce, dunque, verso un incremento esponenziale dei mezzi tecnico-scientifici per l'appropriazione e il dominio della realtà empirica circostante.

Questo è ciò che la Germania ha erroneamente estrapolato dagli insegnamenti di Hegel e ha tentato di portare a compimento attraverso i due conflitti mondiali. Ecco, dunque, come

---

<sup>1</sup> Come ad es. Dewey, Santayana, Hobhouse, Hobson e Cole.

l'educazione e la libertà vengono alterate, nel loro intimo significato, e incanalate verso l'avanzamento dello Stato. Lo spirito delle singole volontà è stato deformato dalla disciplina e dai dogmi imposti dall'esterno, con lo scopo di *control the souls of its citizens* (Hetherington 1947: 236 – 237). Tuttavia, come già ribadito in precedenza, l'unico scopo dello Stato deve corrispondere con quello dell'educazione dell'uomo. Il *good State* viene dunque paragonato, da Jones, a un *good gardener* (Jones 1919: 137), il cui unico compito consiste nel permettere allo spirito di crescere e perfezionarsi, senza dare priorità all'appropriazione dei mezzi materiali per farlo (nel caso in cui entrassero in conflitto con quelli spirituali).

Su questo punto, però, Jones diverge nettamente dall'idealismo di Hegel, nel quale intravede un pericoloso postulato. Nonostante la sua ferma convinzione hegeliana, Jones riconosce nelle sue dottrine un errore fondamentale. Nel tentativo estremo di razionalizzare l'esistente, Hegel ha separato l'etica dall'economia (Boucher – Vincent 2000: 174). Come disciplina a sé, l'etica si è resa scientificamente indipendente separandosi dalla *economic theory*. Questo è, tuttavia, un grave errore al quale Hegel ha contribuito, poiché corrisponde alla più grande falsità dei nostri tempi, sostiene Jones (Hetherington 1947: 227). L'etica, indissolubilmente legata alla volontà razionale dell'agente, è caratteristica primaria della natura umana e non può essere separata da qualsiasi altra disciplina o scienza. Anche l'economia, dunque, deve le sue basi all'etica e i principi sui quali è attualmente fondata ne sono soltanto parziali espressioni. Le *ethical considerations* devono essere dominanti nell'economia, poiché, come dimostrato da Jones, il benessere materiale non possiede alcun valore intrinseco se non accompagnato da un benessere spirituale. Il principio del *exchange of utilities* rispetta solo delle *natural necessities*, e non può trasformarsi spontaneamente in una *union and concurrent realisation* (Jones 1910: 84 – 85).

### Conclusioni

L'intento di questo articolo è stato quello di mettere in luce il pensiero di uno dei più grandi rappresentanti dell'idealismo bri-

tannico, sottolineando l'importanza della sua teoria morale in relazione agli ambiti della politica. Le sue dottrine sono per lo più sconosciute negli ambienti accademici nazionali, ma necessitano di una doverosa riscoperta alla luce degli ingenti contributi in tematiche, sempre più attuali, riguardanti il controverso rapporto tra Stato e individuo. L'educazione del cittadino è di fondamentale importanza, in quanto punto di raccordo tra l'aspetto fenomenologico del reale con quello noumenico delle idee. La volontà dell'individuo assume un carattere primario in relazione alla sua realizzazione morale, e lo Stato, in quanto istituzione prettamente educatrice, deve svolgere sì funzioni sociali, ma lasciando, al contempo, libero spazio all'iniziativa del cittadino in campo economico.

Questa iniziativa, tuttavia, non deve essere esente da giudizi etici, in quanto fondamentali per uno sviluppo armonioso dell'universale in concomitanza con le singolarità che lo compongono. Questo è il desiderio di Jones, una società politica nella quale l'unione non si rispecchi nella somma delle parti, bensì nella loro perfetta sovrapposizione.

### *Bibliografia*

- BOSANQUET BERNARD, 1912, *The Principle of Individuality and Value*, London: Macmillan.
- BOUCHER DAVID - VINCENT ANDREW, 1993, *A Radical Hegelian*, Cardiff: University of Wales Press.
- BOUCHER DAVID (Jul. - Sep., 1990), 'Practical Hegelianism: Henry Jones's Lecture Tour of Australia', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 3, pp. 423 - 452.
- BOUCHER DAVID - VINCENT ANDREW, 2000, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BUCHLER JUSTUS (edited by), 1955, *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover.
- CAIRD EDWARD, 1897, *Individualism and Socialism*, Glasgow: Maclehose.
- \_\_\_\_\_, 1909, *The critical philosophy of Immanuel Kant. Vol. II*, Glasgow: James Maclehose and Sons.
- CALABRÒ CARMELO - LENCI MAURO (a cura di), 2017, *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CLARKE PETER, 1971, *Lancashire and the New Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_, 1978, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLINGWOOD ROBIN GEORGE, 1924, *Speculum Mentis: Or the Map of Knowledge*, Oxford: OUP.
- DE SANCTIS ALBERTO, 2005, *The Puritan Democracy of T. H. Green: with some unpublished writings*, UK: Imprint Academic.
- DIVIDUS ALESSANDRO, 2020, *Politica e Coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, Genova: GUP.
- FREEDEN MICHAEL, 1978, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford: Oxford University Press.
- GRAZIANI ENRICO - JELLAMO ANNA MARIA (a cura di), 2018, *Percorsi di Filosofia Politica*, Roma: Nuova Cultura.
- GREEN THOMAS HILL, 1917, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, London: Longmans Green.
- HALDAL HIRALAL, 1927, *Neo-Hegelianism*, London: Heath Cranton.
- HETHERINGTON HECTOR JAMES WRIGHT (edited by), 1947, *Sir Henry Jones. Essays on Literature and Education*, London: Hodder and Stoughton.
- JONES HENRY, 1909, *Idealism as a Practical Creed*, Glasgow: Maclehose.
- \_\_\_\_\_, 1910, *The Working Faith of the Social Reformer*, London: Macmillan.
- \_\_\_\_\_, 1919, *The Principles of Citizenship*, London: Macmillan.
- MANDER WILLIAM JAMES - PANAGAKOU STAMATOULA, 2016, *British Idealism and the Concept of the Self*, London: Macmillan.
- MARSHALL THOMAS HUMPHREY, 1980, *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NETTLESHIP RICHARD LEWIS (edited by), 1906, *Works of Thomas Hill Green. Vol. II 'The Philosophy of Kant'*, London: Longmans, Green and Co.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, 1878, *How to Make our Ideas Clear*, from *Writings of Charles S. Peirce*, Vol. III, Part I, Indiana: Indiana University Press.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1985, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PRINGLE-PATTISON SETH ANDREW - HALDANE RICHARD BURDON (edited by), 1883, *Essays in Philosophical Criticism*, London: Longmans, Green and Co.
- RITCHIE DAVID GEORGE, 1893, *Darwin and Hegel*, London: Macmillan.
- ROBBINS PETER, 1982, *The British Hegelians 1875-1925*, New York and London: Garland.
- RORTY RICHARD, 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VINCENT ANDREW, 1992, *Modern Political Ideologies*, Oxford: Blackwell.

VINCENT ANDREW - PLANT RAYMOND, 1984, *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Oxford: Blackwell.  
WRIGHT ANTHONY, 1983, *British Socialism*, London: Longmans.  
\_\_\_\_\_, 1987, *Socialisms*, Oxford: Oxford University Press.

*Abstract*

THE EDUCATION OF CITIZENS. IL PENSIERO DI HENRY JONES SU CIVILIZZAZIONE, EDUCAZIONE E STATO

THE EDUCATION OF CITIZENS. HENRY JONES' THOUGHT ON CIVILIZATION, EDUCATION AND STATE

*Keywords:* British Idealism, Henry Jones, civilization, education, State

No philosophical current has ever emphasized the notion of self-realisation and its ties to the principles of citizenship as the British Idealism did. In particular, the welsh philosopher, academic and politician Henry Jones, one of the last and most prominent among them, devoted an entire volume to this topic, *The Principles of Citizenship* (1919). A century has passed since its publication, but the ideas expressed by Jones are still alive and more present than ever.

In the spirit of his memory, this work tries to restore the philosophical roots which seem to be fundamental for the understanding of Jones notion of citizenship and education, and to restore their main concepts in relation to his particular notion of liberalism, trying to shed new light on his too long scarcely considered ideas.

ALESSANDRO DIVIDUS  
Università degli Studi di Pisa  
Dipartimento di Scienze politiche  
alessandro.dividus@phd.unipi.it

EISSN 2037-0520