

KARL MARX: L'EREDITA DI HEGEL
*e la trasformazione della filosofia**

Hans Heinz Holz

I. La dialettica di Hegel e il suo "diretto opposto"

Il marxismo ha la pretesa di essere una "filosofia di un nuovo tipo", o meglio di rappresentare una nuova qualità di filosofia¹. Questa pretesa può fondarsi sulla XI tesi su Feuerbach di Marx, la quale formula programmaticamente ciò che era stato già espresso nella critica di Hegel². Lo stesso Marx ha utilizzato per questo capovolgimento qualitativo una denominazione strutturale logica esattamente definita, che esprime l'unità della continuità e della discontinuità nella storia della filosofia e ha indicato il luogo nel quale si manifesterebbe questa unità degli opposti nel capovolgimento. Marx scrive, infatti: "Il mio metodo dialettico non è diverso soltanto nel fondamento da quello hegeliano, ma è il suo diretto opposto"³. Cosa si intenda quando si parla di "diretto opposto" è definito dalla logica aristotelica – e, in proposito, non si può dimenticare che Marx ed Engels non solo avevano dimestichezza con Aristotele, ma lo consideravano un grande dialettico⁴.

Con la formulazione del "diretto opposto" Marx si riferisce al termine greco *e-nantion* usato da Aristotele. Nei contrari – *antikeimena* – Aristotele contrappone *e-nantion* (opposto) e *antiphasis* (contraddizione). Generalmente la distinzione tra *e-nantion* e *antiphasis* viene tradotta con i termini logici contrario (*konträr*) e contraddittorio (*kontradiktorisch*). Questa traduzione segue l'uso linguistico della *Fisica*. V, 1 (225a 12) ed è pienamente sufficiente alle esigenze del sistema scolastico della logi-

* Traduzione di Irene Castiglia

¹ Cfr. Georg Klaus, Manfred Bur (a cura di), *Philosophisches Wörterbuch*, lemma filosofia: «Il materialismo dialettico e storico si differenzia fundamentalmente dalle filosofie precedenti [...] Esso presenta di fronte a tutte le filosofie precedenti una serie di caratteristiche che lo fanno assurgere al rango di prima scienza filosofica. [...] La storia della filosofia è il terreno fertile per la formazione della forma di sviluppo più alta della filosofia, del materialismo dialettico e storico [...] un processo dialetticamente crescente del continuo progresso del pensiero filosofico verso il materialismo dialettico e storico». La consapevolezza di questa particolarità è riassunta nel volume collettaneo, *Marxistische Philosophie*, Lehrbuch, Berlino 1967, cap. I,1,c, p. 30 ss.: Die Struktur del marxistischen Philosophie. Cfr. Kuusinen, *Principi elementari del marxismo*, Roma 1960, vol I: *Fondamenti filosofici*, p. 14: «Un nuovo e superiore gradino dialettico e storico. [...] Marx ed Engels hanno operato una vera e propria svolta rivoluzionaria nella filosofia».

² Cfr. Karl Marx, *Zur Kritik des hegelischen Staatsrechts*, vol. I p. 203 ss.; *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie*, introduzione, p. 378 ss.. Si veda in proposito, Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Stuttgart e Weimar 1997, vol. III, p. 243 ss.

³ Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 23, p. 27.

⁴ Friedrich Engels, *Anti-Düring*, p. 19. «Anche Aristotele, lo Hegel del mondo antico, ha già esaminato le forme essenziali del pensiero dialettico». Inoltre: «La dialettica è stata finora studiata precisamente solo da due pensatori, Aristotele e Hegel». Ivi, p. 330.

ca. In effetti, però, Aristotele differenzia e introduce, già poco dopo, secondo la formulazione di 225a 12 un'ulteriore differenziazione, quella tra *enantion* e *metaxy*, lo "stare tra due". Vi sono passaggi graduali di diversità, un continuum di differenziazioni, come nella scala dei toni di grigio tra il bianco e il nero, ed esistono contrari estremi: *eschata ta enantia* (226b 26). Questi sono, ad esempio, i numeri pari e dispari. Tertium non datur. Ma anche nel continuum ininterrotto di una serie si devono distinguere i termini estremi di un'estensione – *eutheian apechin pleiston* (226b 32) – come in genere il concetto di opposto è ottenuto dal concetto spaziale di "essere di fronte" (*kata topon*).

Queste differenziazioni della *Fisica*, ripetute nel libro XI della *Metafisica*, sono importanti per l'ontologia. Aristotele si sforza di introdurre la forma logica dei rapporti d'essere, gli stadi intermedi tra i contrari, in modo tale che tra questi non vi sia nessun termine medio (*ouden estin ana meson*, Cat. 12a 2), così da osservare la differenza logica tra diversità e differenza. La diversità (*beterotes*) è il vasto concetto dell'essere-altro⁵. Un particolare modo dell'essere-altro è la differenza (*diaphora*), la quale, infatti, con riferimento al genere, modo o analogia, è lo stesso e un altro⁶. L'opposto è dunque "ciò che all'interno dello stesso genere si differenzia massimamente". Aristotele ritorna a questa definizione nel libro V della *Metafisica* (1018a 27) e di nuovo nel libro X. "Si chiama genere ciò che alla stessa maniera è espresso secondo l'essenza di entrambi i diversi" (1054a 30)⁷. E nelle seguenti osservazioni, che sono decisive per la dialettica come logica degli opposti: "Gli opposti sono diversi, e l'opposizione è un tipo di differenza [...] Esiste anche una più grande differenza, e la chiamo opposizione" (1054b 32 e 1055a 5 f)⁸. La massima differenza, la *megiste diaphora*, all'interno dello stesso genere è la "opposizione diretta", la *enantiosis*. Proprio a quest'ultima si riferisce Marx, ed egli spiega anche il contenuto di questa forma di relazione logica dell'opposizione:

Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma persino in un soggetto autonomo chiamato Idea, il demiurgo della realtà, è ciò che costituisce solo il suo fenomeno esteriore. Al contrario, per me l'ideale non è altro che materiale mentale trasportato e trasformato⁹.

Tuttavia, entrambi i procedimenti – quello hegeliano e quello marxista – sono tipi di costruzioni dello stesso genere, ovvero la costruzione delle forme di movimento nelle quali la realtà sviluppa la figura concreta del momento storico in un continuo processo di cambiamento.

L'opposizione estrema, la *eschata ta enantia*, viene definita da Marx attraverso il ricorso alle metafore del "rovesciare" e del "porre la testa ai piedi".

La mistificazione che subisce la dialettica nella mani di Hegel non ha affatto impedito che egli rappresenti le forme generali di movimento della dialettica innanzitutto in modo com-

⁵ Aristotele, *Metafisica*, 1018 a, «Si dicono opposti i contraddittori e i contrari»

⁶ Aristotele, *Metafisica*, 1018 a 12.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, 1018 a 27, cfr. 1018 a 30. «La più grande differenza è secondo l'assoluto, il genere o il modo».

⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1054 b 30 f, b 32, 1055 a 5 f.

⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 23, p. 27.

pleto e consapevole. Queste le ha ben chiare in testa. Si devono rovesciare per scoprire il nucleo razionale nell'involucro mistico¹⁰.

Il fatto che si tratti qui di un metodo *filosofico*, emerge chiaramente dall'esposizione di Marx. In seguito, tali lemmi filosofici appariranno quasi sempre nelle prefazioni delle opere politico-economiche del periodo maturo.

Marx concepisce dunque il suo pensiero filosofico centrale come l'"esatto opposto"¹¹ di quello di Hegel, il suo materialismo come l'"esatto opposto" dell'idealismo hegeliano: nel materialismo dialettico si deve riprodurre, in figura rovesciata, la dialettica idealistica¹². Il concetto di una filosofia marxista deve essere raggiunto attraverso l'uscita dalla critica di Hegel; rispetto a tale critica, Feuerbach è la cerniera dello sviluppo storico in cui si compie il rovesciamento¹³.

Così almeno lo hanno inteso Marx ed Engels: "Feuerbach è l'unico ad avere un rapporto *serio e critico* nei confronti della dialettica hegeliana e ad aver compiuto in questo campo autentiche scoperte. È in assoluto il vero vincitore della vecchia filosofia"¹⁴. Infatti, mentre Feuerbach coglie il processo di alienazione descritto da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* non come un alienarsi all'interno del relazionarsi a sé della coscienza, ma interpretando la totalità delle figure della coscienza come l'essenza alienata dell'uomo, il superamento dell'alienazione diventa ora non più solo costituzione dell'essere-per-sé, dunque concepibile come l'autocoscienza che sa se stessa, e perciò come interiorizzazione di ciò che si è tolto, ma come atto politico che l'essenza pre-filosofica e pre-ideologica dell'uomo naturale recupera. Tuttavia, in Feuerbach, è solo l'uomo nella sua corporeità sensibile che precede il pensiero nel quale si compie questo superamento dell'alienazione. L'atto dell'autoproduzione è riferito all'individuo, l'affrancamento dalla servitù dell'alienazione non ha alcuna interpretazione politico-sociale (quindi ugualmente esteriore), ma solo un'interpretazione "interiormente" antropologica.

Metodologicamente, la critica di Feuerbach a Hegel mostra questo limite nella sua comprensione teoretico-immanente della figura dialettica della negazione della negazione. "Feuerbach interpreta dunque la negazione della negazione solo come contraddizione della filosofia con se stessa, come la filosofia, che approva la teologia (trascendenza ecc.), mentre l'ha negata, e che l'approva dunque in contrasto con se stessa". A questa posizione della negazione della negazione è perciò da Feuerbach contrapposta "direttamente e immediatamente la posizione fisicamente certa", fondata su di sé, dell'individuo in carne ed ossa¹⁵. Rispetto a ciò, Marx riconosce che Hegel nella negazione della negazione "ha trovato l'astratta, logica e

¹⁰ Ibidem

¹¹ Cfr. Hans Heinz Holz, *Filosofia speculativa e filosofia materialistica*, in Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina, Roma 1983, p. 27 ss.

¹² Cfr. Hans Heinz Holz, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli 1997, pp. 165 ss.; *Einheit und Widerspruch*, vol. III, p. 361 ss.

¹³ In proposito le *Tesi su Feuerbach* rappresentano anche il punto finale dell'evoluzione filosofica del giovane Marx. Da questo momento in poi la sua posizione filosofica si è definita.

¹⁴ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Opere*, vol. 40, p. 568.

¹⁵ Ivi, p. 570.

speculativa espressione del movimento della storia” che ora nella “reale storia dell’uomo deve essere tradotta come atto di produzione, storia dello sviluppo”¹⁶.

Questa visione presuppone che l’uomo è compreso non puramente come un’essenza fisica che osserva, ma come un’essenza concretamente attiva – e proprio questo è il positivo contributo di Hegel – seppure nella forma trasformata del movimento del concetto. “La grandezza della hegeliana *Fenomenologia* e il suo risultato finale – la dialettica della negatività come il principio in movimento e generatore – consiste dunque proprio nel fatto che Hegel comprenda l’autoproduzione dell’uomo come un processo, l’oggettivazione come l’essere opposto, come alienazione, e come superamento di questa alienazione, che egli dunque intenda l’essenza del lavoro e l’uomo che concretamente lo compie come veri, poiché concepisce l’uomo reale come risultato del proprio lavoro”¹⁷.

Questo contenuto della filosofia hegeliana – “dal punto di vista della moderna economia nazionale, concepire il lavoro come l’essenza, come l’essenza dell’uomo che dà prova di sé”¹⁸ – si contrappone però alla forma con la quale viene rappresentato il processo del “diventare per sé dell’uomo all’interno dell’alienazione” negli stadi dell’autosviluppo dello spirito. In questo scarto tra la realtà e il concetto, si pone la critica marxista di Hegel. Mentre accoglie la critica di Feuerbach, quella marxista la porta avanti con riferimento all’essenza generale e sociale dell’uomo.

II. La struttura della critica hegeliana

1. La filosofia di Hegel inizia con la coscienza sensibile¹⁹. Attraverso l’esperienza sensibile, l’uomo – come ogni essenza vivente – ha il primo contatto con il mondo; non solo con le cose, che esistono all’esterno della sua esistenza corporea e che hanno influenza su di lui, ma anche con il suo corpo, di cui può tastare la superficie e che può avvertire con la stimolazione: senso di benessere e dolore, desiderio e disgusto, piacere e dispiacere²⁰. Le cose esistono concretamente, si trovano di fronte al nostro essere corporeo, concreto – come una *res extensa* – manifestando una resistenza corporale ed estranea²¹. Questo è il significato della parola oggetto (*Gegenstand*). Poiché nel nostro essere corporeo possiamo noi stessi essere oggettivati e possiamo comprendere l’esperienza del nostro sé, come se fosse l’esperienza di un estraneo, da ciò deriva la spiegazione che la nostra coscienza sia qualcosa di altro rispetto al nostro io corporeo e sia da questo nettamente se-

¹⁶ Ibidem

¹⁷ Ivi, p. 574

¹⁸ Cfr. sul problema gli studi di Gyorgy Lukács, *Der junge Hegel*, vol. 8, Neuwied e Berlin 1967. Sui livelli della *Fenomenologia*, cfr. Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Opere complete*, vol. 8, Frankfurt am Main 1962. Sull’interpretazione teoretico-riflessiva dello stato del concetto in Hegel, cfr. Hans Heinz Holz, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, p. 85 ss.

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Opere complete, vol. 9, Hamburg 1980, p. 63 ss.. Cfr. Wolfgang Wieland, *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit*, in H.F. Fulda e D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1973, p. 67 ss.

²⁰ Charles Mayer, *Leben der Sinne – Ursprung des Lebens*, Frankfurt am Main e Berlino 1961; *Der Mensch – Geist oder Materie*, Frankfurt am Main e Berlin.

²¹ Nikolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931

parata; saremmo, per così dire, un'essenza in una duplice presenza ontologica, presente, per così dire, in due regni come *res cogitans* e *res extensa*²². La *res extensa*, la nostra concretezza carnale, ci è data attraverso i sensi così come la concretezza degli oggetti esterni al nostro corpo.

Ma i sensi possono essere ingannevoli. Già gli antichi mettevano in dubbio l'affidabilità dei testimoni, perché gli inganni dei sensi possono prendersi gioco di noi²³. Tuttavia, la possibilità dell'errore non è una prova decisiva dell'erroneità di principio di una supposizione, o rispettivamente della non veridicità di una percezione. Vero e falso sono qualità del giudizio, il giudizio non è l'impressione, ma si riferisce ad essa, e l'impressione è ciò che essa è e dunque, come tale, dal punto di vista fenomenologico, sempre "giusta". Essa è così come appare, seppur strettamente individuale e soggettiva. Solo il riferimento a un terzo, anche da altri ritenuto uguale, sottopone l'impressione al giudizio e la rende discutibile.

Hegel ha riconosciuto questa debolezza costitutiva dell'obiezione nei confronti dei sensi. La critica dei sensi a partire dal piano del giudizio è una *metabasis eis allo genos*: essa presuppone il giudizio invece di farlo derivare. Al contrario, Hegel fa sì che la certezza sensibile si contraddica in se stessa. Egli procede in modo immanente, mentre ha ben presente la fugacità e la mutevolezza di principio insuperabili dell'impressione sensibile. *Qui* è sempre solo *questo qui*, nel quale mi trovo e che, attraverso qualunque movimento, diventa altro. *L'ora* non può essere fermato, nel corso del tempo è già diventato altro e come tale io l'ho compreso ed espresso. Nel sistema di coordinate della percezione, il *qui* e l'*ora* sono determinabili solo come tangenziali punti di contatto di una curva flessibile (e di una sfuggente identità).

I sensi non forniscono alcuna conoscenza. Lo disse già Kant, il quale inventò la funzione dell'appercezione trascendentale che costituisce l'oggetto come opera di una facoltà conoscitiva innata nell'uomo per giungere dalle impressioni sensibili ai concetti²⁴. Questo soggettivistico colpo di mano non riuscì a ottenere il consenso di Hegel. Quest'ultimo voleva costruire il sapere attraverso un processo di mediazioni successive a partire dalla percezione sensibile. Questo è il senso dell'inizio della *Fenomenologia dello Spirito*. Nel corso della costruzione la tettonica della struttura diventa evidente. Così ogni stadio è mediato con e attraverso gli altri. La fine dunque comprende nel suo sviluppo l'inizio, ciò mostra l'inizio come germe ed *entelechia* della fine²⁵. Nei sensi si manifesta la forma non sviluppata del pensiero. Come pensiero, la forma presente della sensibilità è superata nella durata del vero essere. Ciò che nell'impressione sensibile è intuitivamente presente, raggiunge una forma differenziata nel concetto come risultato delle condizioni entrate nel suo processo di costruzione.

²² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, scritti completi volume IV, Frankfurt am Main 1981. Sul dualismo cartesiano p. 78 ss.; sull'eccentrica posizione dell'uomo, p. 360 ss.

²³ Cfr. R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Londra e New York 1995.

²⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Edizione Riga 1787 (B), p. 195.

²⁵ Hegel, *Phänomenologie*, cit., p. 20: «Il risultato è perciò lo stesso che l'inizio, perché l'inizio è lo scopo».

2. Contro questa interpretazione della conoscenza come costruzione della realtà nel sapere, Feuerbach è insorto con veemenza²⁶. Egli riconosce che Hegel contrappone al soggettivismo di Kant e Fichte l'intenzione di dare nuovamente al pensiero un fondamento nell'oggettività dell'esperienza. Questa oggettività ha la sua origine nelle affezioni della nostra coscienza da parte del mondo esterno, mediante i sensi che ci "rendono percepibile" la realtà. Ma Hegel perde questa intenzione.

L'inizio non è piuttosto ciò da cui non possiamo astrarre? Ma questo lo sa anche la filosofia hegeliana. L'essere, con cui inizia la logica, deve presupporre da un lato la *Fenomenologia*, dall'altro l'Idea assoluta. [...]. Tuttavia, formalmente, l'Idea assoluta non è presupposta, ma è secondo l'essenza. Ciò che Hegel fa precedere come stadi di mediazione ed elementi di articolazione, lo ha già pensato come determinato dall'idea assoluta. Hegel non si è privato dell'idea assoluta, non l'ha dimenticata, ma pensa già l'opposizione dalla quale l'idea deve essere generata, secondo i suoi presupposti²⁷.

Hegel cade di nuovo nell'errore originario della filosofia che consiste nel non far innalzare il pensiero del reale verso l'altro – ovvero la realtà – e di fermarlo presso se stesso, nel pensiero.

L'altro del puro pensare è in genere l'intelletto sensibile. [...] Ma le nuove filosofie hanno complessivamente cominciato con ciò, non con il suo contrario. [...] L'idea si crea e si genera non attraverso un vero altro – il quale potrebbe essere solo l'opinione dell'intelletto empiricamente concreta – si genera da un'opposizione formale, apparente²⁸.

E perciò Hegel è propriamente colui che porta a compimento la "vecchia metafisica"²⁹, ma non la conduce al suo superamento. "La filosofia hegeliana è colpita perciò dalla stessa accusa che incontrano le nuove filosofie di Cartesio e Spinoza: l'accusa di una procurata rottura con l'impressione sensibile, l'accusa di un presupposto immediato della filosofia"³⁰. Nella sua analisi della certezza sensibile, Hegel non ha presente affatto l'inconfondibile, determinata unicità del "questo-qui", dell'aristotelico *tode ti*, ma l'indeterminata universalità di un qualsiasi oggetto che arriva allo sguardo come "questo". Il qualitativo essere-così di un essente che appare dinanzi a me, qui e ora, è sostituito da Hegel con un intercambiabile *Esser-ci*, realizzabile con un qualsiasi contenuto e dunque sostanzialmente indeterminato, di qualcosa presente alla mia attenzione qui e ora.

Il qui fenomenologico non si differenzia in nulla da un altro qui, che io fisso; esso dunque si mostra anche come universale, perché di fatto è già un universale; ma il reale qui è, in modo *reale*, diverso da un altro qui, è un qui *esclusivo*. [...] Hegel non confuta il qui, come oggetto della coscienza sensibile, che è per noi oggetto a differenza del puro pensare, ma il

²⁶ Ludwig Feuerbach, *Kritik der hegelischen Philosophie, Opere complete* vol. 9, Berlin 1970 p. 16 ss.

²⁷ Ivi, p. 35, 39, 41.

²⁸ Ivi, p. 41, 38.

²⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, terza edizione, Heidelberg 1830, § 27.

³⁰ Feuerbach, *Opere* vol. 9, cit., p. 42.

qui logico, l'ora logico. [...] L'essere sensibile, il questo, passa. Ma arriva di nuovo, al suo posto, un altro essere che è parimenti un questo. Così la natura confuta questo singolo, ma allo stesso modo si corregge di nuovo e confuta la confutazione, in quanto pone un altro singolo al suo posto. Ed esso è perciò l'essere sensibile, l'immutabile essere che resta alla coscienza sensibile³¹.

La determinazione topologica di un essente come “qui” dell'esser-ci, ovvero come ciò che è dato in un determinato luogo e momento, presuppone però questo essente come un qualitativamente determinato “così” dell'esser-così; solo ciò che è già in un determinato modo può raggiungere, in un determinato tempo, un luogo. Le determinazioni di “qui” ed “ora” sono predicati di un soggetto dato così e non in altro modo.

Solo l'essere determinato è essere, nel concetto dell'essere si trova il concetto della determinazione assoluta. [...] Se togli perciò la determinazione dall'essere, allora non resta neppure alcun essere³².

Ciò che ci colpisce attraverso i sensi (ovvero ciò che colpisce i nostri sensi) è questo determinato essere-così di un oggetto: esso è “immediatamente certo attraverso se stesso” – “la decisione per antonomasia, l'indubitabile per eccellenza, l'evidenza”³³. Questa certezza del qualitativamente determinato diventa predicazione nella logica del giudizio, l'indeterminato “qui” diventa soggetto, del quale sono predicate le determinazioni. L'originarietà dell'esperienza sensibile viene rovesciata, il modo di rappresentazione del pensiero subentra al posto del modo di percezione dei sensi, l'immagine riflessa della realtà è spacciata per la realtà stessa: questa è l'essenza della filosofia speculativa.

3. “Il vero rapporto del pensiero all'essere è solo questo: l'essere è soggetto, il pensiero è il predicato, ma un predicato tale da contenere l'essenza del suo soggetto”³⁴. In questa frase la critica della filosofia speculativa trova la sua giustificazione. Tuttavia va compreso esattamente ciò che deve significare la parola “contenere”. Il predicato dell'essere è il pensiero, l'essere è il soggetto al quale si rivolge il pensiero. Nel pensiero appare l'essere come ciò che l'essente è nella sua determinatezza; dunque l'essere è sempre l'essere di un essente. Nella determinatezza dell'essente però si manifesta l'essenza, che è la determinazione essenziale, ciò attraverso cui un essente si mostra così e non come altro, cioè si manifesta proprio come questo essente che realmente appare.

Sotto questo aspetto Feuerbach è d'accordo con Hegel. Ma egli resta hegeliano anche per il fatto che non identifica l'essenza con i caratteri ricevuti dalle impressioni sensibili ma con le relazioni nelle quali un essente sta con altri essenti e attraverso esse “questo” – limitato dagli altri e differenziandosi da essi – si costituisce

³¹ Ivi, p. 45 e 44.

³² Iv, p. 36 s.

³³ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Opere vol. 9, cit. p. 264 ss. e p. 321.

³⁴ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Opere vol. 9, cit., p. 243 ss. e p. 258.

come “questo” individuale essente, come determinazione essenziale per l'essenza. Perciò l'essenza è ciò che non è sensibile. Nelle lezioni di Erlangen sulla logica e metafisica (1829/31), dunque in un periodo in cui Feuerbach era ancora hegeliano, egli valutò in modo assolutamente positivo questo passaggio dalla sensibilità delle qualità reali all'insensibilità delle relazioni.

L'esserci, la qualità sono presenti ai miei sensi immediati, la semplice grandezza sensibile, la semplice estensione, anche la molteplicità è un oggetto immediato; ma il numero, la massa, la grandezza qualitativa, determinata, contata, misurata è oggetto solo mediante la negazione del sensibile; un uomo dotato solo di sensibilità, che non può negare il sensibile, non può contare, non può misurare. Il rapporto di questi oggetti con me, questa strada per me, esprime essa stessa una determinazione, una obiettiva determinazione di questi oggetti. [...] La pura insensibilità è l'essenza³⁵.

Quando l'impressione sensibile riempie immediatamente la mia coscienza e la totalità del contenuto della mia coscienza si trova momentaneamente in potere assoluto, ciò avviene in forza della negazione, attraverso la quale questa determinata impressione è posta come diversa dalle altre e per questo diventa un contenuto di coscienza particolare, l'essente solo come ciò che è nella sua particolarità e peculiarità – nel suo essere-così, la sua *essentia*, la sua essenza. “Da questa acqua salata della negazione nasce immediatamente la nuda essenza dell'Afrodite”³⁶.

Nel pensiero dunque avviene proprio questa costituzione dell'essere-così come conseguenza della sua relazionalità che supera la sensibilità. Solo nel pensiero l'essenza viene alla luce. Ma è l'essenza dell'essente, e questo genitivo è un *genitivus subjectivus*: l'essente è soggetto dell'essenza che nel pensiero si manifesta: l'essente produce nel pensiero l'immagine di questa essenza, l'immagine del suo essere-così.

Il pensiero è dunque l'altro dell'essere, non però un disparato diverso rispetto all'essere, ma uno differente da quello, un questo stesso in altro modo, l'essere nella differenza da sé. Feuerbach lo ha chiarito nelle *Lezioni* con un bel uso della metafora della luce: la riflessione significa, scrive Feuerbach

che lo spirito lancia i raggi della sua attività, come la luce su una superficie, su un oggetto, illuminandolo, ma questa luce che lo spirito ha gettato sull'oggetto rimbalza nuovamente su di lui, si piega indietro a partire dall'oggetto verso di lui. Ciò significa che la riflessione non si limita all'immediato guardare, all'apprensione e alla comprensione dell'oggetto com'esso immediatamente è dato, ma consiste nel superare l'oggetto e ritornare in sé³⁷.

L'essenza appare nella riflessione come essere riflesso – e appare in modo comprensibile, in quanto essa nel giudizio, nel predicato del soggetto essente, è posta come momento del suo essere-così. Nel concetto l'essenza è ripiegata, nel giudizio diventa esplicita.

³⁵ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphisik*, a cura di Carlo Ascheri e Erich Thiess, Darmstadt 1976, p.121.

³⁶ Ivi, p.122.

³⁷ Ivi, p. 123

Il giudizio è dunque il concetto diviso, il concetto posto nei suoi momenti differenti; ma in questa separazione c'è anche l'identità del concetto: questa è la copula, la quale normalmente è l'è; la copula, che può essere espressa dall'è o da altre espressioni, esprime nel giudizio una reale identità, non una semplice relazione³⁸.

Non come forma di asserzione, ma come figura della cosa stessa che si esplicita, il giudizio – la predicazione dell'è – è l'essenza della cosa che nella differenza si mostra una, e questa unità dell'essenza è espressa nella copula “essere”. La parola “essere” indica l'essere-contenuto del predicato e dunque la sostanza dell'essenza, l'essenzialità del predicato, che rende conoscibile l'essere-così del soggetto. Questa interpretazione hegeliana della forma del giudizio³⁹ risale alla teoria del giudizio leibniziana che si basa sull'assioma ontologico (e non solo logico) *praedicatum inest subiecto*⁴⁰.

Lo sguardo retrospettivo sulle lezioni del periodo hegeliano di Feuerbach, chiarisce che anche nel procedimento contrario, al quale è sottoposta la filosofia hegeliana, il rapporto del pensiero con l'essere, seppure invertito, si conserva in una forma speculativa. Nella versione hegeliana delle lezioni, l'essere è predicato e prodotto del pensiero, ciò che compie l'integrazione dei suoi predicati, che restituiscono le impressioni, con il concetto, e suggella questa integrazione con la copula *essere*, la quale in quanto copula non mostra il collegamento apofantico, ma l'identità ontologica. Proprio questo però esprime anche la frase citata più sopra sulle correnti tesi: “L'essere è soggetto, il pensiero è predicato, ma un predicato tale da contenere l'essenza del suo soggetto”⁴¹. Il pensiero contiene l'essenza: *essentia inest cogitationi*. Esso dipende dall'*inesse qua idem esse*. Il pensiero è (= è identico a) l'essenza.

È evidente che questo essere contenuto, o l'inerenza dell'essenza al pensiero, non deve essere concepito come l'inerenza di una qualità a un oggetto, al quale questa qualità si addice, e attraverso la quale si definisce. Su questo ha richiamato l'attenzione Josef König, in relazione al pensiero “essere”, il quale ha una struttura analoga al pensiero “essenza di x”: “Il fatto che l'essere sia essenzialmente contenuto nel pensiero “essere”, non significa evidentemente altro che esso è il suo contenuto. [...] È naturale che questo contenuto sia altro rispetto agli accidenti o predicati di una sostanza o di un soggetto”⁴².

Diciamo che l'essenza sia contenuta nel pensiero, che sia dunque contenuto del pensiero. Ma allora questo contenuto è lo stesso contenuto del pensiero determinato, che nomina l'essenza di X, dunque rappresenta un predicato. Questo contenuto però non è il contenuto del pensiero, ma un determinato pensare del pensie-

³⁸ Ivi, p. 220.

³⁹ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), *Opere*, vo. 21, Hamburg 1985, p. 78: «... che la proposizione, nella forma di un giudizio non è capace di esprimere verità speculative».

⁴⁰ Feuerbach, *Leibniz*, *Opere* vol. 3, Berlin 1969, Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, vol. I, Stuttgart e Weimar 1997, p. 354 ss.

⁴¹ Feuerbach, *Vorläufige Thesen*, *Opere* vol. 9, cit. p. 258

⁴² Josef König, *Sein und Denken*, Halle 1937, p. 96.

ro⁴³. Tale è l'uso quotidiano della predicazione come formulazione di un determinato pensiero; questo è ciò che fa il pensare (intellettivo) o più precisamente: ciò che esso è. Il pensiero intellettivo è pensiero di pensiero: avendo solo un pensiero, è pensiero che si pensa (o che accade di pensare). Il pensare è pensare *di* qualcosa, ovvero pensare un pensiero, e questo genitivo, questo determinato e determinante “*di*”, è imprescindibile dal pensiero.

L'essenza però, che deve essere contenuta nel pensiero, non è un pensiero, ma un essere-così della cosa. Si esplicita nei predicati, che sono il contenuto del pensiero. Ma come contenuto del pensare non è il contenuto del pensiero, ma la cosa stessa “nell'elemento del pensare”. L'essere-così della cosa è, nel suo integrale essere-ci, il reale soggetto che riceviamo nell'impressione. La manifestazione e la rappresentazione di questo essere-così nel pensare, in quanto essenza della cosa, è la predicazione del dato che è capace di verità quando è valido l'assioma: *praedicatum inest subiecto*.

Materialmente il predicato – il contenuto del pensiero-di-X – è contenuto (*inest*) nel soggetto X; questa è l'inerenza delle proprietà al soggetto, che a questo ineriscono. Idealmente l'essenza del soggetto X è contenuta nel pensare del soggetto X nella forma di manifestazione del pensiero-di-X; e “una precisa figura analogica di questo essere contenuto è l'essere contenuta dell'immagine dello specchio nello specchio”⁴⁴.

Questa è esattamente l'interpretazione materialistica del rapporto speculativo di essere e pensare. Il pensare rispecchia l'essere, nel pensare l'essere è contenuto come un'immagine riflessa, i pensieri sono le immagini riflesse, concrete, ma virtuali, degli oggetti realmente esistenti. “Pensare il pensiero in generale è l'immagine riflessa del pensare l'essere”⁴⁵. L'essere è dato nel pensare come idea (e solo come idea), così come l'oggetto osservabile è dato nel pensiero, ed entrambi stanno l'uno nei confronti dell'altro nella stretta relazione della controriflessione⁴⁶.

4. Come si vede, Feuerbach non può sfuggire nella sua critica di Hegel al vantaggio strutturale del pensiero speculativo. Ma la debolezza della sua filosofia non è in questo, quanto piuttosto nel salto mortale con il quale crede di potersi lasciare alle spalle il rapporto speculativo, laddove in effetti precipita nella banalità del sentimento soggettivo, che Hegel sprezzantemente ha chiamato la “pappa del sentimento”. In proposito, si è espresso anche Engels in modo sarcastico, malgrado la sua stima per Feuerbach: “Lo stile belletteristico, a volte persino ridondante, ha ras-

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁴⁴ Su questa formulazione hegeliana cfr. Hans Friedrich Fulda, *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, in H.F. Fulda, H.H. Holz, D. Pätzold, *Perspektiven auf Hegel*, Köln 1991.

⁴⁵ Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, Stuttgart und Weimar 2005.

⁴⁶ Marx, nella prima *Tesi su Feuerbach*, afferma che per Feuerbach l'oggetto sensibile giunga nel pensiero solo come impressione. A causa di questa limitazione Feuerbach non può soddisfare la posizione ontologica e la funzione del concetto. Il suo sensismo si rovescia sistematicamente in irrazionalismo. Non posso perciò seguire il saggio di Andras Gedös, *Feuerbach toto coelo für die Tradition des Rationalismus zu retten*. La sua formula «naturalismo sensistico che approva la ragione» nasconde la contraddizione interna che scaturisce dall'inizio nell'immediatezza dei sensi.

sicurato un grosso pubblico e almeno era di conforto dopo i lunghi anni di hegelismo astratto e astruso. Lo stesso vale per l'entusiastico idolatrare dell'amore che di fronte alla sovranità del "puro pensare", divenuta insopportabile, non trova nessuna scusa, tanto meno una giustificazione"⁴⁷.

Così la critica materialistica di Hegel ricade in un piatto sensismo. Abbandonando la dialettica hegeliana di soggetto e predicato, dalla cui analisi strutturale era partito, ed equiparando i lati del predicato delle proposizioni definitorie con i contenuti singolari della percezione sensoriale, Feuerbach persiste nella posizione del materialismo francese. La materia è concepita come sostanza, non come il reale rapporto di forze che agiscono reciprocamente. Così Feuerbach, sebbene intuisca le rappresentazioni religiose come apparenza e smascheri il loro carattere di ideologia, non può considerare correttamente la realtà di questa apparenza come manifestazione dei reali rapporti degli uomini con il mondo, e non incontra quello che, in seguito, sarà descritto da Marx come feticismo⁴⁸.

Per Marx si pone dunque il problema di recepire l'intenzione di Feuerbach di "invertire" Hegel senza rinunciare all'elaborata fondazione della realtà dell'universale, nel metodo speculativo di Hegel⁴⁹. L'universale, gli universali concreti, sono qualcosa di molto diverso dagli astratti della classificazione; è la realtà del singolo mediata da tutte le sue reali condizioni (come Lenin concordemente afferma riguardo a Hegel), ma espressa come tale sempre e solo nella forma del concetto. Se, nel hegelismo, questo aveva portato a un'antica ipostatizzazione del concetto, ora, al contrario, il "reale vero" poteva essere non la perdita del concetto di sensibilità ma solo la relazione mediata tra il singolare, materialmente inteso (come è dato ai sensi), con l'universale, idealmente inteso (cioè conosciuto nell'analisi delle sue cause e condizioni, delle sue relazioni e dipendenze), un rapporto-riflesso che deve essere costruito ontologicamente⁵⁰. Ciò in Feuerbach viene preso in considerazione solo come apparenza ideologica. Solo Marx ha riconosciuto e indicato il seme di una sistematica del materialismo non meccanicista, con la fondazione del materialismo sul concetto base dei "rapporti-materiali" in luogo di un concetto-materia sostanziale.

III. La concretizzazione della critica hegeliana nella filosofia del diritto di Hegel.

Marx aveva già trovato in Hegel la dissoluzione della compattezza della sostanza nel rapporto. La determinazione dell'essente, apofanticamente formulata come rapporto del soggetto con il predicato, corrisponde ontologicamente al rapporto della sostanza con l'accidente. Nella versione ridotta dell'enciclopedia si dice: "La sostanza è con ciò la totalità degli accidenti, nei quali essa si manifesta come la loro

⁴⁷ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Opere, vol. 21, p. 272.

⁴⁸ K. Marx, *Das Kapital*, Opere, vol. 23, p. 85 ss.

⁴⁹ Cfr. Hans Heinz Holz, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli 1997. Sul concetto di un materialismo speculativo, cfr. anche Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem*, Gesamtausgabe, vol. 7, Frankfurt am Main 1972.

⁵⁰ Si veda Hans Heinz Holz, *Widerspiegelung*, Bielefeld 2003; *Weltentwurf und Reflexion*, per i capitoli 7-8 e 13.

assoluta negatività, ovvero come potere assoluto e allo stesso tempo come ricchezza dell'intero contenuto. [...] La sostanzialità è l'assoluta attività formale"⁵¹. Ciò che rende la sostanza *sostanza* non è il suo essere-in-sé come unità indifferenziata degli accidenti, ma il processo di mediazione che rende gli accidenti un'unità. Dalla compattezza dell'essere-sostanza secondo la concezione tradizionale⁵² non resta nulla. "Dopo il momento in cui la sostanza come potere assoluto che si relaziona a sé come a una sua interna possibilità, e perciò si differenzia dal potere che determina l'accidentalità e dall'apparenza da questo posta, essa è veramente rapporto"⁵³.

La sostanzialità è la riflessione-in-sé come totalità in una più semplice determinatezza di se stessa: questa è la leibniziana *repraesentatio mundi* nella monade, l'universale come particolare apparente ed essa è la riflessione-in-sé come posizione del limite contro l'altro, come determinazione negativa attraverso l'altro, è la singolarità, l'individualità che Leibniz estrae dalla pluralità numerica degli uguali attraverso la *lex identitatis indiscernibilium*⁵⁴.

La dissoluzione della "identità astratta della cosa in sé", in quanto essa "si determina attraverso le sue qualità"⁵⁵, è l'aspetto ontico che aveva condotto Feuerbach all'inversione della struttura soggetto-predicato. Ma Hegel non si ferma a ciò: egli restituisce l'aspetto contenutistico della cosa, della sostanza, in quanto mostra la connessione delle qualità, degli accidenti, dei predicati in ognuno di questi singoli concreti, come rapporto, un rapporto che si realizza nel processo di mediazione. Ma poiché le qualità "sono l'essenzialità e perciò l'autentica autonomia della cosa" e come tali "in vero materie"⁵⁶, la costituzione ontologica della cosa⁵⁷ si rivela come un rapporto materiale e questo, nella lingua della sistematica hegeliana, è la realtà. Questa, a sua volta, è il concetto: "La verità della sostanza è il concetto, l'autonomia, la quale è l'allontanarsi da sé in diverse singolarità, come questo allon-

⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, terza edizione, Heidelberg 1830, § 151.

⁵² Si veda ad esempio, R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt am Main 1613, p. 1098: *Substantia – Ens per se subsistens sive essentia seu quidditas rei*. Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt am Main 1728, § 768, p. 574: *Subjectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia*. § 769: *Substantia est subjectum determinationum intrinsecarum constantium et variabilium*. Una raccolta di definizioni della sostanza di Friedrich Christian Baumeister, *Elemento Philosophiae Recentioris*, Vienna 1774, §115, p. 19.

⁵³ Hegel, *Enciclopedia*, cit. § 152.

⁵⁴ Hegel, *Opere complete*, vol. 11, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Wesen*, Hamburg 1978, p. 409. Sul rapporto Hegel – Leibniz cfr. Hans Heinz Holz, *Leibniz und Hegel. Grundformen spekulativer Logik*, in Hans Poser (a cura di) *Nihil sine ratione*, VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Berlino 2001, p. 510 ss. Leibniz è il primo che trasporta in modo coerente la metafisica della sostanza in una metafisica della relazione. Cfr. Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Frankfurt am Main – New York 1992. Dello stesso autore, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, vol. I, Stuttgart e Weimar 1997, p. 334 ss.

⁵⁵ Hegel, *Opere complete*, vol. 11, p. 335.

⁵⁶ Ivi, p. 334.

⁵⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, cit. § 142: «La realtà è l'unità, divenuta immediata, dell'essenza e dell'esistenza, cioè dell'interno e dell'esterno».

tanare identico con sé e questo movimento di cambiamento che resta presso di sé solo con sé”⁵⁸.

In questa riproduzione ridotta delle derivazioni hegeliane emerge chiaramente il rovesciamento del rapporto oggettuale delle materie con il concetto come l'espressione della unità intenzionale della molteplicità estensionale. Alla fine della logica dell'essenza, dove si compie il passaggio al concetto, viene fondato il piano-riflesso nel quale ha luogo la mediazione ontologica delle sfere dell'essere ontologicamente diverse dell'Essere e del Pensare (essere e coscienza)⁵⁹. Poiché laddove si compie l'essenzialità come totalità nel processo dell'operare⁶⁰ – nella relazione di riflessione universale dell'azione reciproca⁶¹ – appare anche la molteplicità dispersa degli essenti nella concentrazione del concetto, la quale come il risultato della riflessione si differenzia “come relazione negativa a sé in entrambe, in una differenza perfettamente trasparente, nella semplicità determinata o nella determinatezza semplice, la quale è il proprio essere uno e questa stessa identità. Questo è il concetto”⁶².

Nell'*Enciclopedia*, Hegel pone l'accento sul fatto che questo rovesciamento è la procedura più difficile, nella quale la filosofia produce le condizioni per il metodo della sua costituzione e diventa concreta:

Il passaggio dalla necessità alla libertà o dalla realtà al concetto è il più difficile, poiché la realtà autosufficiente deve essere pensata come realtà autosufficiente nel passaggio e nell'identità con l'altro da sé per avere tutta la sua sostanzialità; così anche il concetto è il più difficile perché esso stesso è questa identità⁶³.

Qui si introduce Marx. Nel materiale della hegeliana teoria dello stato di diritto (*Filosofia del diritto* § 262 - 313), egli riproduce il passare e la forma che ne deriva del contenuto di realtà del concetto. In questo, inizialmente Marx segue il modello di interpretazione di Feuerbach, l'“inversione di soggetto e predicato”:

È un grande progresso considerare lo Stato politico come organismo e di conseguenza la diversità di poteri non più come differenziazione organica, ma vivente e razionale. Ma come presenta Hegel questa scoperta? [...] Ciò non significa: questo organismo dello Stato è la sua trasformazione nelle differenze e nella loro realtà oggettiva. Il vero pensiero è: lo sviluppo dello Stato o la costituzione politica nelle differenze e nella loro realtà è uno sviluppo organico. Il presupposto, il soggetto, sono le reali differenze o i diversi lati della costituzione politica. Il predicato è la loro determinazione come organiche. Al contrario, l'idea è resa soggetto, le differenze e la loro realtà sono concepite come il suo sviluppo, come risultato. Invece l'idea deve svilupparsi a partire dalle reali differenze. L'elemento organico è proprio

⁵⁸ Ivi, § 158.

⁵⁹ Bloch mostra che in questo rapporto c'è un'aporia che deve essere sciolta. Cfr. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, Opere*, vol. 7, Frankfurt am Main 1972, p. 309 ss. e 456 ss.

⁶⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, cit. § 142: «L'estrinsecazione del reale è il reale stesso».

⁶¹ Hegel, *Opere*, vol. 11, cit. p. 408.

⁶² Ivi, p. 409. Questa è la linea di demarcazione che passa tra la logica soggettiva e oggettiva.

⁶³ Hegel, *Enzyklopädie*, cit. § 159

l'idea delle differenze, la loro determinazione ideale. Si parla però dell'idea come di un soggetto, che si trasforma nella sue differenze. [...] Perciò quando dico: "Questo organismo (lo Stato, la costituzione politica) è la trasformazione dell'idea nelle sue differenze ecc.", ancora non so nulla dell'idea specifica di costituzione politica; la stessa frase può essere detta con la stessa verità a proposito dell'organismo animale così come di quello politico. In cosa dunque si differenzia l'organismo animale da quello politico? Da questa definizione universale non viene fuori nulla. Ma una spiegazione che non indica la *differentia* specifica non è una spiegazione⁶⁴.

Si deve conoscere completamente questo duro giudizio sull'inconcludenza logica di derivazione hegeliana per afferrare il senso della postulata inversione. Anche Hegel giunge all'idea dello Stato costruendola gradualmente a partire dai suoi elementi costitutivi. Dalla volontà individuale dei singoli uomini reali, attraverso la proprietà, il contratto, la famiglia e le forme di commercio mediate dalla divisione del lavoro, fino alla società civile, che costituisce il sistema dei bisogni e il suo soddisfacimento nella contraddizione di lusso e bisogno, Hegel giunge allo Stato come la forma di organizzazione più sviluppata di socializzazione. Il processo è "fenomenologico", si attiene cioè rigorosamente allo schema secondo il quale è costruita la *Fenomenologia dello Spirito*⁶⁵.

Come integrale di queste diverse componenti, lo Stato è di fatto una "idea", che riunisce la molteplicità delle istituzioni e delle attività sociali e nella quale esso si dirama. Lo Stato è un universale reale, in quanto tale è un organismo composto dei suoi membri, che funzionano dipendenti e uniti l'uno all'altro. Questa concezione è, come dice Marx, "un grande progresso". Questo progresso, però, è distrutto se l'universale "Stato" non è considerato come la forma di movimento istituzionalizzata delle forze e dei processi sociali, ma come esso stesso un soggetto agente, come la sostanza dei suoi accidenti, in maniera tale che la realtà dei membri sia degradata a semplice fenomeno.

In questo modo il singolo inteso egoisticamente, l'uomo, come essenza naturale, resta, con la sua volontà individuale l'ultima vera unità; il carattere sommatorio dello Stato (che è alla base di tutte le teorie del contratto) non si toglie nella realtà, ma è superato nell'idea e i detentori del potere dello Stato possono pretendere, da parte loro, di essere l'universale, che essi rappresentano idealmente. (Si vedono inversamente le corrispondenti conseguenze politiche!)⁶⁶. D'altro canto, Marx pretende di concepire lo Stato non come idea di un organismo, ma come l'intero contraddittorio del processo organico che costituisce la vita sociale organizzata statalmente.

⁶⁴ Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Opere vol. 1, p. 210.

⁶⁵ Sul rapporto tra logica e filosofia del diritto, cfr. Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella Logica della Filosofia del diritto di Hegel*, Napoli 1990. Della stessa autrice, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova 1992.

⁶⁶ Marx, *Opere* vol. 1, p. 226: «Hegel sovrappone i due soggetto, la sovranità intesa come "soggettività certa di se stessa" e la sovranità "come la infondata autodeterminazione della volontà, come volontà individuale" per costruire l'idea come "un individuo"».

Se fosse venuto fuori dallo spirito reale, allora il suo contenuto sarebbe stato lo “scopo universale”, i diversi poteri, il suo modo di realizzarsi, il suo esserci reale o materiale la cui determinatezza si sarebbe dovuta realizzare dalla natura dei suoi scopi. Ma poiché è derivato dall'idea o dalla sostanza come dal soggetto dell'essenza reale, allora il reale soggetto appare solo come ultimo predicato del predicato astratto⁶⁷.

Lo “scopo universale” è il *commune bonum* della filosofia dello Stato. Ciò che deve essere lo scopo universale non può essere l'interesse particolare degli individui, dei gruppi, o delle classi. Gli interessi particolari hanno la loro limitazione nella considerazione reciproca. Ciò che reciprocamente si oppone intacca l'unione del *commune bonum*, gli scopi particolari devono essere compatibili. Leibniz ha sottoposto la molteplicità degli interessi e degli scopi individuali, che non possono mai essere gli stessi, nella comunità, alla condizione di ammissione della loro reciproca possibilità⁶⁸.

Questa concezione permette un'operatività normativa della categoria di “scopo universale”⁶⁹. Lo scopo universale non si enuclea attraverso una decretazione di un ordine degli scopi, ma nel processo di eliminazione degli scopi incompatibili, attraverso la limitazione reciproca delle volontà particolari. Perciò nessun Stato di classi, nel quale lo scopo dello Stato sia dominato dagli interessi particolari della classe dominante, soddisfa la norma aprioristica di giustificazione della sua esistenza⁷⁰.

Il fatto che l'uomo abbia una volontà e questa si realizzi nella volontà particolare di ogni individuo rende l'uomo un'essenza che determina il suo stesso agire. Il contenuto della libertà è l'autodeterminazione, che può essere solo quella dell'individuo presente. In quanto autodeterminato, l'individuo è una persona, un soggetto di diritto⁷¹. Ma la libertà di ognuno nei confronti dell'altro è “solo la furia della distruzione”⁷². Solo nell'autodeterminazione, con riguardo all'universale, dunque non secondo gli impulsi, ma nella limitazione attraverso fondamenti razionali, la volontà si rapporta positivamente allo scopo universale e diventa *volonté générale*. “Se io voglio ciò che è razionale, non agisco come individuo particolare, ma

⁶⁷ Marx, *Opere*, p. 216.

⁶⁸ Cfr. Hans Heinz Holz, *Leibniz und das comune Bonum*, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, vol. 13, 1996, numero 5, p. 5 ss.

⁶⁹ La strategia di Lenin del sistema sociale di antagonista coesistenza pacifica fa uso di questo modello concettuale. Si veda Hans Heinz Holz, *Lenins philosophisches Konzept*, in topos 22, p. 11 ss.

⁷⁰ Marx, *Opere*, p. 214. «Il fatto che scopo dello Stato siano l'interesse universale come tale e l'esistenza degli interessi particolari, la sua esistenza, la sua realtà, è definita astrattamente. Lo Stato non è reale senza questo scopo. Esso è l'oggetto essenziale della sua volontà, ma allo stesso tempo solo una determinazione del tutto generale di questo oggetto».

⁷¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht*, cit., §4 ss. «In quanto sono praticamente attivo, ovvero agisco, mi determino, e determinandomi pongo una differenza. [...] Gli scopi verso i quali sono spinto, mi appartengono. [...] L'elemento teoretico è essenzialmente contenuto nell'elemento pratico».

⁷² Ivi § 5.

in generale secondo i concetti dell'eticità: in un agire etico non manifesto me stesso ma la Cosa vigente⁷³.

Allontanandosi dalla volontà individuale, Hegel non può costituire lo scopo universale in altro modo che attraverso il pensiero. Quest'ultimo astrae il concetto di scopo universale dagli scopi particolari, attraverso la costruzione di una naturale architettura degli scopi sul fondamento di uno scopo originario remoto, di un'autoconservazione⁷⁴. Su questo avrebbe potuto essere d'accordo anche Marx. Ma, nel passaggio dalle volontà individuali alla socialità dell'attività umana, Hegel si ferma alle tensioni contrastanti degli assestamenti degli scopi individuali, che di conseguenza hanno bisogno di un potere istituzionale che compia il loro temperamento. Questo è lo Stato nella forma dei suoi organi, dei quali il massimo è il monarca che riunisce in modo omogeneo gli interessi. Ciò è mostrato nella *Filosofia del diritto* nella concretizzazione del "potere sovrano" (§ 275) nella persona del monarca (§279)⁷⁵.

Le determinazioni fondamentali dell'introduzione alla *Filosofia del diritto* hegeliana rientrano pienamente nella formulazione dello scopo dello Stato in Marx. Il rovesciamento compiuto da Marx consiste nel fatto che egli annulla la separazione delle capacità umane – pensare, volere – dai loro portatori viventi e la loro ipostattizzazione in un ideale in-sé, dunque in un'universalità astratta. A differenza di Feuerbach, che vuole semplicemente rendere i predicati soggetti e i soggetti, predicati in Marx si ha uno scambio incrociato:

L'esistenza dei predicati è il soggetto: il soggetto dunque è l'esistenza della soggettività ecc. Hegel rende autonomi i predicati, gli oggetti, ma li rende autonomi separandoli dalla loro reale autonomia, dal loro soggetto. Dopo quindi il soggetto reale appare come risultato, mentre questo è derivato dal soggetto reale. Soggetto reale diventa quindi la sostanza mistica. Proprio perché Hegel procede dai predicati della determinazione universale, invece che dall'Ens reale (il soggetto), e poiché deve esserci un detentore di questa determinazione, l'idea mistica diventa questo detentore. Il dualismo consiste in questo: Hegel non considera l'universale come l'essenza reale del finito-reale, dell'esistente, del determinato, o il reale Ens, come il vero soggetto dell'infinito⁷⁶.

Cosa significa ciò? I predicati esistono nella loro unione con il soggetto – essi sono precisamente i suoi accidenti reali e costituiscono l'essere-così del soggetto, ma essi sono veri solo nel soggetto e non in se stessi. (Questa è la platonica *symploché*). La volontà è la volontà della persona A, e non una volontà indeterminata, ma ogni volta sentita internamente, posta concretamente, per esempio la volontà dell'automobilista che serve ad azionare il dispositivo di accensione

⁷³ Ivi, § 15.

⁷⁴ Così Hegel deve concepire il pensare e il volere come modi della stessa attività dello spirito, della stessa facoltà. «Non si deve rappresentare che l'uomo da un lato pensa, dall'altro vuole. [...] La differenza tra pensare e volere è solo quella tra il comportamento teoretico e pratico, ma non si tratta di due facoltà, ma la volontà è una particolare forma di pensiero». IVI, § 4.

⁷⁵ Questo è in sostanza il concetto hobbesiano.

⁷⁶ Marx, *Opere*, p. 224.

dell'automobile, la volontà del lavoratore per scioperare, la volontà dello studioso per tradurre un passo di Platone. Ma ognuna di queste volontà determinate interiormente, sarebbe in sé qualcosa di astrattamente universale, non rientrerebbe in una combinazione unica con altre proprietà del soggetto, come un rapporto materiale del soggetto con il mondo fenomenico capace di determinarne l'attività concreta.

Poiché Hegel ha già idealizzato la realtà sensibile del lato-predicato – in conformità con il modus logico del predicato nella lingua –, Feuerbach, attraverso un semplice scambio delle parti della proposizione, può solo produrre nuovamente l'apparenza della certezza sensibile.

L'inversione del soggetto con il predicato ha bisogno, come vede Marx, di un doppio passo. Quando il soggetto esiste come *sympleké* dei suoi predicati, e non altro, allora i predicati sono posti in luogo del soggetto (1° passo: l'inversione di Feuerbach). Ma i predicati diventano realmente esistenti solo nella forma del soggetto, come il singolo essere-qui, e così il soggetto è restituito alla sua particolarità ontica. Ora però il soggetto non è più una sostanza che esiste per prima, alla quale si aggiungono i predicati (i suoi accidenti), ma è il rapporto materiale dei predicati nel loro essere-insieme e, solo come tale, questo soggetto. (2° passo: desostanzializzazione del rapporto soggetto-predicato). Solo in questa dialettica del determinare, del determinarsi, è mantenuta la concezione che l'universale è il singolare⁷⁷. E siccome, nella sua essenza, il singolo è, come finito-reale, l'universale, esso è il vero soggetto dell'infinità. Nel doppio passo dell'inversione, Marx risolve le aporie della metafisica condensate nel problema degli universali e riporta Hegel alla sua autenticità.

Marx pratica ora concretamente questo capovolgimento formale nei contenuti del diritto pubblico. Al contrario di Hegel egli concepisce, in modo materialistico-dialettico, il passaggio dalla particolarità degli scopi individuali all'universalità sociale come un rovesciamento qualitativo che si compie nella produzione basata sulla divisione del lavoro. La particolarità della spinta vitale è messa in comunicazione con l'universale nella reciproca dipendenza degli individui. La solidarietà non è un postulato razionale morale contro il naturale egoismo, ma un nuovo carattere qualitativo generato nel modo di produzione dell'uomo naturale e sociale. Nell'analisi dello Stato devono esserci perciò all'inizio gli uomini reali come essenze sociali (ovvero nella loro essenza generale), non l'individuo astratto. Marx indica chiaramente l'errore nel hegeliano *quid pro quo*: "Ciò che Hegel vuole in realtà non è altro che "l'universalità della costituzione e della legge", il potere sovrano, la sovranità dello Stato. È dunque sbagliato rendere soggetto il potere sovrano e produrre così l'apparenza che sotto il potere sovrano possa essere compreso anche il potere del sovrano, come se fosse signore di questo momento: il soggetto stesso"⁷⁸. L'apparenza è quella che emerge nel passaggio dal § 275 al §279 della *Filosofia del diritto*.

Marx non rimprovera Hegel di aver falsato ideologicamente la realtà. Al contrario, egli afferma continuamente che Hegel descrive lo Stato in modo del tutto empirico, nell'accettazione dei presupposti costituzionali del momento (ovvero di

⁷⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Opere complete, vo. 12, cit., p. 50.

⁷⁸ Marx, *Opere* 1, p. 221.

come era al tempo di Hegel); è la sua “prova persuasiva”, e lo fa più volte⁷⁹. Ma l’empiria perde poiché proprio la verità della cosa, il rapporto essenziale che in essa si manifesta, resta ferma alla superficie del fenomeno. L’empiria sociologica, politica non è sufficiente per una conoscenza orientata all’azione. La teoria, come momento della prassi, non è descrittiva della scienza dei fatti, ma della scienza dell’essenza filosofica:

il fatto che Hegel voglia lasciare agire l’essenza dell’uomo per sé, come un immaginario particolare, invece che nella sua esistenza reale, umana, ha necessariamente il risultato che in modo acritico un’esistenza empirica è considerata come la reale verità; poiché non si tratta di portare l’esistenza empirica alla sua verità, ma la verità a un’esistenza empirica⁸⁰.

La critica della speculazione non è la critica della sua idealità, ma la critica dell’illusione che il modello normativo della realtà esistente esista solo come riproduzione dell’idea speculativa che ha vinto la realtà empirica:

Hegel non deve essere biasimato poiché raffigura l’essenza dello Stato moderno come è, ma poiché egli spaccia quello che è per l’essenza dello Stato. Ciò che è razionale è reale. Ciò si dimostra anche in contraddizione alla realtà irrazionale, che ad ogni angolo è il contrario di quello che egli afferma, e il contrario di ciò che afferma che esso sia [...] La forma che la questione universale raggiunge in uno Stato – che non è lo Stato della questione universale – può solo essere una non-forma, una forma essa stessa scambievolmente, una forma che si contraddice essa stessa, una forma-apparenza, che si dimostrerà come questa apparenza⁸¹.

Questa proposizione è decisiva per la comprensione della filosofia di Marx. Egli accetta la formulazione provocatoria di Hegel nell’introduzione alla *Filosofia del Diritto*: “Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale”. Anche per Marx, come per Hegel e gli hegeliani, la realtà non è l’attualità concreta, apparente⁸². L’apparenza idealistica non nasce attraverso l’ideale riproduzione della realtà che si prefigge ogni scienza, ma attraverso la sostituzione della realtà vera mediante questa ideale riproduzione, alla quale perciò è conferita normatività platonica⁸³. Al contrario, se il rapporto della costruzione razionale è pensato come idea e fenomeno reale, come attualità, come un rapporto di riflessione, la ragione può diventare correttivo che dirige l’azione dell’esistente, perché mostra che il criterio della

⁷⁹ Ivi, p. 238.

⁸⁰ Ivi, p. 241.

⁸¹ Ivi, p. 266.

⁸² Cfr. in proposito le note esplicative con le integrazioni in altri scritti di Hegel e dei suoi contemporanei nel volume a cura di Hermann Klenner, *Rechtsphilosophie*, Berlino 1981, p. 399 e ss. E inoltre, *Gesamtheit zur Einschätzung der Rechtsphilosophie* Hermann Klenner in Manfred Buhr, Jacques d’Hondt, Hermann Klenner, *Aktuelle Vernunft*, Berlino 1985, p. 67 ss.

⁸³ In proposito, Eduard Gans: «La realtà è opposta all’apparenza, l’apparenza è il contingente, la realtà però è ciò che è dotato di pensiero nel fenomeno». Si veda anche la lettera di Thaden a Hegel dell’8-08-1821. «La proposizione più grande, alta e importante “l’essente è il buono e il razionale” è filosoficamente vera ma politicamente falsa». Entrambi citati da Hermann Klenner, *Anmerkungen zur Ausgabe der “Rechtsphilosophie”*, cit. p. 401 s.

realtà, l'unità di essenza ed esistenza, non è compiuta⁸⁴. Il contenuto razionale della filosofia speculativa risplende nelle parole tramandateci di Bias, uno dei sette saggi greci: “Guarda nello specchio: quando sembri bello devi anche fare il Bello; quando sembri brutto, devi colmare la mancanza della natura attraverso la nobiltà”⁸⁵.

⁸⁴ Marx lo sviluppa ampiamente nel rapporto tra la democrazia e le altre forme di ordinamento. Cfr. *Opere*, 1, p. 230 ss.

⁸⁵ Bruno Snell, *Leben und Meinung der sieben Weisen*, München 1943, p. 97.