



ARCHIVIO
DI STORIA DELLA CULTURA

ANNO XX - 2007

ESTRATTO

LIGUORI EDITORE

LA CONCEZIONE DEL DIRITTO NEGLI SCRITTI GIOVANILI DI KARL MARX

di Irene Viparelli

1. *Premessa*

Il tema del diritto non può certo dirsi centrale nelle riflessioni del “Marx maturo” che, privilegiando il terreno della critica economica, gli assegna il ruolo necessariamente subordinato, secondario e dipendente di una sovrastruttura¹. Eppure nelle opere giovanili, nel luogo d’origine della filosofia marxiana, le questioni giuridiche sono proprio le protagoniste assolute e gli strumenti privilegiati per la comprensione del mondo, perché capaci di raccogliere in sé ogni altra questione sia essa filosofica, religiosa o meramente materiale, economica, e di fare luce sulla sua essenza. Questo primato però dura appena due anni, dagli articoli scritti sulla «Gazzetta Renana» nel 1842 fino ai due articoli apparsi alla fine del febbraio 1844 sulla rivista progettata in collaborazione con A. Ruge², gli «Annali franco-tedeschi», attraverso quell’importantissima opera, rimasta inedita e incompleta, che è la prima critica mossa dal giovane filosofo alla filosofia del diritto

¹ Non è questo il luogo per affrontare il problema classico dell’ “economicismo di Marx”. Ci limitiamo semplicemente a sottolineare un fatto incontestabile: il ruolo privilegiato dell’economia nelle analisi marxiane implica il carattere secondario delle questioni inerenti alla “sovrastruttura”, sempre determinate – del tutto o in parte – dal fattore economico.

² Il giornale «La Gazzetta renana», nato all’inizio del 1841, non aveva inizialmente alcuna pretesa rivoluzionaria; sarebbe dovuto essere un giornale prevalentemente economico che dava voce agli interessi della borghesia liberale renana. Fu M. Hess, che insieme a G. Jung fu tra i promotori dell’iniziativa, a mutarne radicalmente la tendenza trasformandolo in un giornale di opposizione al governo prussiano e nell’organo di diffusione delle idee rivoluzionarie dei Giovani hegeliani. Marx collaborò attivamente a questa trasformazione radicale del giornale e nell’agosto del 1842 ne divenne redattore.

pubblico di Hegel³. In questo brevissimo arco di tempo si compie l'intera storia della concezione marxiana del diritto, la sua nascita, la repentina evoluzione e la sua morte che, ben lungi dall'essere legata a cause esteriori o accidentali, si fonda invece proprio sulle conclusioni ultime tratte dalle stesse analisi di Marx; se infatti la sua prospettiva iniziale è idealistica ed hegeliana, e considera lo Stato di diritto quale luogo di affermazione dell'universalità etica, solo due anni più tardi però sembrerebbe già giunto alla considerazione dello Stato politico quale mero strumento di conservazione del dominio economico della borghesia, un riflesso del suo potere sociale.

Far emergere tale trasformazione radicale in relazione ad una questione particolare, quale è quella del rapporto tra Stato e chiesa, può forse essere d'aiuto per svelare fin da subito tutta la distanza tra le posizioni originarie di Marx e i suoi risultati finali. Nel 1841 l'emancipazione dello Stato dalla religione è per lui l'affermazione dell'eticità⁴, poiché la laicità dello Stato non può che significare la vittoria dell'universalità del diritto sui particolari privilegi religiosi di ogni Stato confessionale, così come l'ateismo politico dei cittadini, che nel rapportarsi allo Stato «prescindono dalle loro differenze religiose e chiedono allo stesso modo che lo Stato sia la realizzazione della razionalità politica e giuridica»⁵, afferma necessariamente il dominio dell'eguaglianza universale. Già negli «Annali franco-tedeschi» invece la stessa laicità dello Stato, non più considerata come la soluzione esaustiva della questione religiosa, è vista piuttosto come il riproporsi del medesimo problema in una nuova forma, poiché il principio della religione, ben lungi dall'essere abolito, si presenta ora nella sua forma compiuta, «il fondamento umano della religione è attuato mondanamente»⁶. Nello Stato politico moderno, infatti, continua a sussistere la scissione tipicamente religiosa tra materiale e spirituale, tra una sfera trascendente, luogo di realizzazione dell'universale, ed il mondo concreto, in cui si afferma soltanto l'arbitrio della soggettività particolare; ma la classica opposizione tra terreno e divino assume ora abiti moderni, configurandosi come contraddizione tra la realizzazione soltanto ideale dell'uomo nel cielo politico e la sua persistente alienazione nella vita reale. Così i cittadini dello Stato politico moderno, nonostante siano liberi da fedi e privilegi particolari, continuano però ad essere «religiosi a causa del

³ Questo manoscritto è una critica alla sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicata allo Stato; incomincia al par. n. 261 e si conclude bruscamente al par. n. 313. La parte iniziale è andata perduta mentre la conclusione, presumibilmente, non fu mai scritta da Marx poiché, con il trasferimento a Parigi nell'ottobre del 1843, l'interesse per le problematiche sociali prese il sopravvento.

⁴ Ci riferiamo all'articolo che segna l'esordio dell'attività giornalistica di Marx: *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*. Scritto nell'aprile del 1841 era originariamente destinato ai «Deutsche Jahrbücher» di A. Ruge ma a causa della censura apparve solo nel febbraio del 1843 sugli «Anekdoten» di A. Ruge.

⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin, 1870, p. 12; tr. it. M. Cingoli e N. Merker, *Opere*, vol. I, Roma, 1980, p. 114.

⁶ *Ibid.*, p. 358; tr. it. N. Merker, *Opere*, vol. III, Roma, 1976, p. 170.

dualismo tra vita individuale e la vita del genere, tra la vita della società civile e la vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera, sono religiosi poiché la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo»⁷.

Le riflessioni degli «Annali franco-tedeschi» sul rapporto tra Stato e religione prendono spunto dal confronto polemico con B. Bauer⁸, esponente del movimento dei Giovani hegeliani che, identificando l'eticità con l'affermazione dello Stato politico moderno, assumeva una prospettiva pressoché identica a quella del giovane Marx della «Gazzetta Renana». Quest'analogia, ben lungi dall'essere una mera coincidenza, è invece indicativa proprio delle origini hegeliane ed idealistiche della filosofia marxiana; la sua formazione universitaria è infatti segnata tanto dai corsi di filosofia del diritto di E. Gans⁹, allievo di Hegel che interpretava la filosofia del diritto del maestro in un'ottica decisamente liberale¹⁰, quanto dal «Club dei dottori», il circolo che riuniva i Giovani hegeliani berlinesi¹¹.

⁷ *Ibid.*, p. 360; tr. it. cit., vol. III, p. 172.

⁸ Nel suo scritto *La questione ebraica* B. Bauer poneva come condizione per l'affermazione dello Stato etico l'emancipazione dalla religione tanto dello Stato quanto dei suoi cittadini.

⁹ M. Riedel sottolinea come, sebbene E. Gans considerasse i suoi corsi come un compendio della filosofia del diritto hegeliana, in realtà la sua concezione giuridica già si discostava dal modello del maestro, soprattutto per una più decisa inclusione della storia come elemento fondamentale nella determinazione del diritto: soltanto la continua critica dell'esistenza storica fondava la progressiva evoluzione dei concetti giuridici, soltanto la critica delle strutture medievali istituiva il diritto moderno e lo Stato moderno. Non più quindi, come per Hegel, la monarchia costituzionale era l'incarnazione del modello ideale di Stato, bensì il compiuto Stato rappresentativo, gli Stati Uniti, l'unica vera incarnazione della modernità. La centralità dell'orizzonte storico, sottolinea inoltre Riedel, è proprio l'elemento che fonda il carattere liberale dell'interpretazione di Gans, che è quindi l'anticipatore di quell'atteggiamento storicista e rivoluzionario tipico del movimento dei Giovani hegeliani (cfr. M. Riedel, *Eduard Gans, discepolo di Hegel. Per l'interpretazione politica della filosofia del diritto*, in «Rivista di filosofia», *Hegel e lo Stato*, fascicolo speciale a cura di L. Marino, 1977, pp. 254-268).

¹⁰ Nello stesso semestre Marx aveva seguito anche i corsi di filosofia del diritto di Savigny, esponente della Scuola storica che aveva una concezione del diritto radicalmente antitetica rispetto a quella liberale di E. Gans. Il fondatore della Scuola Storica del diritto, G. Hugo, di tendenze reazionarie, fondando il diritto non sull'astratta razionalità idealistica bensì sulla vita stessa del popolo, sui suoi costumi e sulle sue tradizioni, rivendicava il primato del «diritto positivo» sul «diritto astratto». Savigny, che sviluppò la teoria di Hugo ispirandosi alle concezioni vitalistiche dei romantici, pose l'origine del diritto nella «comune convinzione del popolo», nel diritto spontaneo, nelle consuetudini popolari; da questo contenuto originario, mediante l'azione formalizzatrice della scienza giuridica, si perviene infine alla legislazione positiva, razionale (cfr. A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, tr. it. F. Cagnetti e M. Montanari, Milano, 1962, pp. 95-104 e G. Marini, *La polemica con la scuola storica nella Filosofia del diritto hegeliana*, in «Rivista di filosofia» *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 169-175).

¹¹ Rimanere estranei alla filosofia hegeliana nel clima berlinese era impossibile, poiché Berlino era la «capitale» dell'hegelismo. Marx divenne così un membro attivo del «Circolo dei dottori», il club in cui si riuniva il movimento dei Giovani hegeliani (o Sinistra hegeliana) i quali, separando il metodo dialettico hegeliano dal sistema filosofico, interpretavano la filosofia hegeliana in chiave rivoluzionaria e si opponevano così ai Vecchi hegeliani (o Destra hegeliana), che invece interpretavano il sistema hegeliano in una prospettiva conservatrice.

«Durante la mia malattia avevo letto dal principio alla fine Hegel, insieme alla maggior parte dei suoi discepoli. Attraverso alcuni convegni con degli amici a Stralow capitai in un club di dottori, di cui fanno parte alcuni liberi docenti e il mio più intimo amico di Berlino, il dott. Rutenberg. Qui nelle discussioni si manifestarono parecchie opinioni contrastanti, ed io mi legai sempre più saldamente all'attuale filosofia del mondo, alla quale avevo pensato di sfuggire»¹². L'adesione di Marx all'idealismo di Hegel quindi non è per nulla accademica, dogmatica, bensì è fin da subito filtrata dalla specifica interpretazione giovane-hegeliana, una lettura che fa del metodo dialettico uno strumento rivoluzionario e la più efficace arma critica: proprio il continuo confronto dell'esistente con la sua essenza razionale permette infatti di distinguere nella realtà la sfera dell'universalità spirituale da quelle sfere che invece, contraddicendo il principio etico, non esprimono altro che la lontananza da tale essenza, l'irrazionalità del positivo, e che devono quindi essere necessariamente abolite per poter fare del mondo lo specchio del suo principio spirituale¹³. In questa interpretazione lo spirito hegeliano diventa umano e rivoluzionario, identificandosi completamente con quell'autocoscienza soggettiva e dialettica che, dall'alto della sua superiore capacità critica, può giudicare il mondo

¹² K. Marx, F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband 1, Berlin, 1973, p. 9; tr. it. cit., vol. I, p. 15.

¹³ Tanto per K. Löwith quanto per M. Rossi le prospettive filosofiche dei Giovani hegeliani hanno la loro giustificazione e motivazione ultima nella filosofia hegeliana poiché proprio la sistematicità e la compiutezza a questa filosofia, che si poneva come il compimento assoluto della tradizione filosofica occidentale, rendeva impossibile continuare ad interpretare tradizionalmente il significato stesso del filosofare. Così i Giovani hegeliani dovevano necessariamente abbandonare la concezione del pensiero come mero strumento di interpretazione della realtà per considerarlo invece come uno strumento per la trasformazione del mondo; non cercarono più di comprendere il passato, ma si rivolsero invece alla costruzione del futuro, assumendosi il compito di trasformare la filosofia teoretica in prassi filosofica, capace di superare la contraddizione tra una filosofia assolutamente razionale ed un mondo storico dominato dall'irrazionalità (cfr. K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, tr. it. C. Cesa, Roma-Bari, 1982, pp. 465-468 e M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, vol I, Roma, 1960, pp. 18-28). Per R. Finelli il movimento giovane hegeliano invece rappresenta non una trasformazione radicale del significato stesso della filosofia, bensì proprio il regredire ad una concezione metafisica della soggettività che Hegel aveva cercato di superare. L'umanizzazione dello spirito hegeliano, compiuta dai discepoli di Hegel, si fonda infatti su una sostanziale incomprensione del più profondo significato della dialettica hegeliana, che è prima di tutto un metodo gnoseologico: il movimento circolare è funzionale alla costituzione di una soggettività che è sempre *in fieri*, che si media continuamente con l'alterità e che soltanto alla fine dell'intero processo dialettico perviene alla sua rappresentazione compiuta. Ponendo invece il soggetto come immediata razionalità già in sé compiuta i Giovani hegeliani ritornano ad una concezione organica e metafisica di una soggettività immediatamente e originariamente già compiuta, che dunque non necessita del processo dialettico per svilupparsi ulteriormente (cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, 2004, pp. 75-85). In una prospettiva radicalmente differente tanto da Löwith e Rossi quanto da Finelli, A. Cornu vede nel movimento giovane hegeliano il compimento della trasformazione della filosofia hegeliana da strumento di conservazione del potere monarchico prussiano in un arma della borghesia liberale tedesca in ascesa: questo nuovo compito imponeva necessariamente la separazione del metodo dialettico hegeliano, in sé rivoluzionario, dal sistema conservatore. In questa separazione infatti è rinchiuso il significato più profondo del movimento dei Giovani hegeliani (cfr. A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, cit., pp. 149-248).

ed esigerne la trasformazione. Si perde così il fondamentale principio hegeliano dell'identità immanente di realtà e razionalità: la sua proiezione in un futuro da compiersi, la subordinazione all'evoluzione storica, deve necessariamente ripristinare infatti proprio quel "dover essere" morale di kantiana memoria che Hegel aveva invece cercato di oltrepassare in direzione di una razionalità data, concreta e storica¹⁴.

La vicinanza di Marx al movimento dei Giovani hegeliani non è però da intendersi come un'adesione incondizionata; al contrario, è tale da diventare fin da subito anche espressione della sua forza critica e della sua autonomia di pensiero. Se nella prospettiva comune dei Giovani hegeliani infatti il principio dialettico è in sé un principio rivoluzionario che si oppone alle derive conservatrici del sistema speculativo di Hegel, per Marx invece «la possibilità di questi apparenti accomodamenti ha la sua profonda radice in una insufficienza, o in un'insufficiente esposizione, del suo stesso principio»¹⁵; non nel sistema allora, bensì proprio nella stessa dialettica hegeliana bisogna ricercare il fondamento della possibilità di comprometersi con il mondo. L'aver intuito quest'insufficienza intrinseca nello stesso principio dialettico è alla base del successivo allontanamento di Marx dalle sue posizioni idealistiche, del suo futuro atteggiamento polemico proprio verso questo gruppo di hegeliani che pure lo avevano iniziato entusiasticamente alla filosofia ed infine della sua adesione alla ben più radicale critica feuerbachiana ad Hegel, critica rivolta non solo contro il sistema, ma contro la stessa dialettica.

2. *La definizione dello Stato moderno come Stato etico*

La «Gazzetta Renana» è il documento che attesta il suo originario idealismo: il metodo dialettico è considerato l'unico strumento che permette un atteggiamento progressista verso la realtà, mentre qualsiasi altra interpretazione non può che avere necessariamente derive conservatrici, se non addirittura reazionarie. L'esistente, se non è giustificato in virtù della sua razionalità ed essenziale universalità, può trovare la sua necessità solo nella sua esistenza storica, nelle tradizioni e nelle consuetudini di un popolo, cioè in un principio positivo; ma se «il *positivo* deve avere valore in quanto *positivo*, allora devo *dimostrare* che il *positivo* non ha valore in quanto

¹⁴ Per K. Löwith la scissione della scuola hegeliana in una destra conservatrice e in una sinistra rivoluzionaria deriva proprio dall'ambiguità del principio di identità hegeliano di realtà e razionalità: «La divisione della scuola hegeliana risale quindi – e ciò vale per le due parti – all'accettazione di una soltanto delle due affermazioni della razionalità del reale e della realtà del razionale, che in Hegel sono unite in un punto metafisico – e ciò si verificò prima sul problema della religione, poi su quello della politica. La destra metteva l'accento solo sul reale che è anche razionale, e la sinistra solo sul razionale che è reale; in Hegel invece, almeno formalmente, l'aspetto conservatore e quello rivoluzionario hanno la stessa importanza, come l'"alienazione" e il "rammemoramento", o l'abbandonare ed il riacquistare» (K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, cit., p. 447).

¹⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband 1, cit., p. 326; tr. it. cit., vol. I, p. 79.

razionale; e come potrei farlo in modo più evidente che attraverso la dimostrazione che l'irrazionale è positivo e che il positivo non è razionale? Che il positivo non esiste *per mezzo* della ragione, ma *nonostante* la ragione?»¹⁶.

Nella polemica con la Scuola storica del diritto Marx dunque mette in luce come ogni razionalità che non sia dialettica debba necessariamente trasformarsi nel suo opposto assoluto¹⁷, diventando uno strumento capace di giustificare acriticamente ogni esistenza storica, anche se questa esprime solo la meschinità e l'irrazionalità di tradizioni consolidate nei secoli; solo se il positivo è sempre confrontato con la sua essenza razionale si può invece affermare il dominio del diritto e dell'eticità. Fedele al principio hegeliano di identità di realtà e razionalità, anche per Marx vi è un'intrinseca razionalità del reale, che si rivela però soltanto se si trascende la prospettiva dell'immediata naturalità dell'esistenza empirica e, osservando il mondo con occhio teoretico, si svela il fondamento etico e spirituale di ogni esistenza materiale¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, Bd. 1, cit., p. 79; tr. it. cit., vol. I, p. 207.

¹⁷ La polemica di Marx contro la Scuola storica del diritto si instaura sulla precedente polemica di Hegel, che vedeva nella filosofia del diritto di Hugo e Savigny l'incarnazione del soggettivismo romantico (cfr. G. Marini, *La polemica con la scuola storica nella Filosofia del diritto hegeliana*, cit., pp. 169-200).

¹⁸ Per R. Guastini l'impianto epistemologico che sorregge la riflessione marxiana è problematico: da un lato è espressione della concezione idealistica ed hegeliana della realtà, dall'altro però, fondando la razionalità del reale sull'armonia dell'esistente con la propria natura essenziale, privilegiando quindi il problema della natura specifica dell'oggetto rispetto ad ogni astratta razionalità soggettiva, assume posizioni molto vicine alla tradizione giusnaturalista liberale: «Le cose, secondo Marx, hanno una loro natura specificamente giuridica; di essa, il diritto positivo dev'essere copia conforme. Ma ciò non significa che il diritto positivo sia superfluo: esso ha in questa prospettiva, essenzialmente un compito sanzionatorio, coercitivo, costringe l'uomo ad obbedire alla legge naturale, a rispettare la "natura delle cose", non esclusa la sua stessa natura d'uomo» (R. Guastini, *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società. Il lessico giuridico marxiano 1842-1851*, Bologna, 1974, pp. 108-109). Guastini mette in luce però i possibili esiti reazionari della concezione giusnaturalista nel momento in cui si pone come condizione originaria non l'eguaglianza ma proprio la disuguaglianza; la peculiarità del discorso di Marx è data proprio dal sovrapporre «senza rendersene conto, due tipi o livelli di discorso: sul terreno giuridico e formale un discorso giusnaturalistico, sul terreno politico e sostanziale un discorso liberal-democratico. La sintesi è un giusnaturalismo progressista» (*ibid.*, p. 47). Questa problematicità del fondamento epistemologico della concezione giuridica del giovane Marx, in cui si intersecano il piano politico e quello filosofico, è colta anche da D. Coccopalmerio come reciproca azione di valori razionali e valori opzionali. I primi si riferiscono proprio alla natura ontologica dell'uomo, sorgono quindi sul terreno della riflessione prettamente filosofica ed esprimono proprio quell'intrinseca "natura giuridica delle cose" cui si riferisce Guastini; i valori opzionali invece sorgono sul terreno storico-politico e sono espressione della scelta politica di Marx di opporsi ai privilegi, al dominio del particolare, alla società borghese. «In sintesi mi sembra che due punti decisivi caratterizzino il discorso teoretico di Marx: il principio concernente la correlazione tra sapere e potere valido anche nell'ambito delle scienze sociali e politiche e il metodo della logica specifica dell'oggetto specifico. Questi due punti sono i requisiti previ della scientificità della teoria» (D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghese» negli scritti giovanili*, Milano, 1970, p. 65). Quindi nella filosofia del giovane Marx la concezione teoretica della natura essenziale dell'uomo si rivela uno strumento funzionale al suo progetto politico che, giustificato scientificamente, è esente dal pericolo di sterili esiti moralistici.

Questa rivelazione dell'intrinseco principio razionale impone anche la sua affermazione oggettiva in una forma che gli sia appropriata, che sia espressione della sua universalità. Quest'esistenza concreta e sensibile dello spirito è per Marx il diritto positivo, che non può esprimere altro che quest'universale principio soggettivo della realtà per non agire in contraddizione con i suoi presupposti e trasformarsi in una mera parvenza di diritto: dietro la forma universale nasconderebbe infatti la tutela dei privilegi particolari. Soltanto l'intrinseco "diritto razionale" della realtà fonda il diritto positivo, per Marx «la natura giuridica delle cose non può prendere a norma la legge, bensì questa deve attenersi a quella»¹⁹.

Proprio su questa possibile contraddizione tra diritto razionale e diritto positivo, tra la reale affermazione dell'universale e il dominio dei privilegi particolari, Marx struttura nella «Gazzetta Renana» l'intera critica dello Stato prussiano, critica incentrata principalmente intorno a due nuclei tematici fondamentali: il problema della libertà di stampa e quello della rappresentanza popolare nelle diete provinciali prussiane²⁰.

La battaglia per la liberalizzazione della stampa prussiana è strenuamente combattuta nella «Gazzetta Renana» principalmente su due fronti, con attacchi frontali alle misure censorie del governo e indirettamente polemizzando con quei giornali che, adattandosi al clima repressivo, escludevano la possibilità stessa di un atteggiamento critico e polemico, diventando così i portavoce ufficiali delle posizioni delle istituzioni statali. È impossibile infatti che una stampa verace possa collaborare con un governo repressivo, poiché la libertà non è un mero attributo di cui la stampa possa fare a meno, bensì è proprio l'espressione della sua essenza più propria, poiché la stampa è «l'occhio dello spirito popolare aperto su tutto, la fiducia incarnata di un popolo in se stesso, il legame parlante che unisce il singolo con lo Stato e col mondo, la cultura fatta corporea, che illumina di spiritualità le lotte materiali e ne idealizza il greggio aspetto terreno [...]. È universale, onnipresente, onnisciente. È il mondo ideale che sgorga continuamente da quello reale e, spirito sempre più ricco, ritorna a scorrere in esso, apportandogli nuova vita»²¹.

Così Marx rivela come l'universale fondamento etico, l'intrinseco principio normativo della realtà che si oggettiva nella libera stampa, nel diritto e in ogni

¹⁹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 112; tr. it. cit., vol. I, p. 225.

²⁰ Per R. Guastini anche la definizione marxiana della libertà è fondata sull'intreccio della prospettiva idealistica con la prospettiva giusnaturalistica: la libertà per Marx è sia un'essenza metafisica assoluta, indipendente da ogni sua manifestazione concreta, sia il momento dell'affermazione oggettiva dell'eguaglianza originaria e naturale, propriamente giuridica, degli uomini. L'antitesi tra diritto e privilegio, su cui si strutturano tutti gli articoli della «Gazzetta Renana», trova la sua giustificazione soltanto a partire da questa seconda interpretazione del significato della libertà; solo la natura propria dell'uomo, la sua eguaglianza essenziale, fonda infatti l'eticità del diritto, in cui «l'inconscia legge della libertà diviene consapevole nello Stato. E "spirito dello Stato" è la legalità intesa come riconoscimento positivo della legge naturale» (R. Guastini, *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, cit., p. 47).

²¹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., pp. 60-61; tr. it. cit., vol. I, p. 164.

sfera dell'esistente sia soltanto la volontà razionale del popolo, lo "spirito popolare", poiché soltanto il popolo è la vera e concreta universalità²². Come il diritto non può essere scisso dai suoi presupposti soggettivi, così la stampa, se non è espressione della volontà del popolo, diventa pura parvenza, un'esistenza irrazionale che in ogni momento palesa la contraddizione tra la sua realtà empirica e la sua destinazione essenziale. La stampa censurata è infatti l'affermazione della libertà come mero privilegio del potere governativo che, nell'assoluta arbitrarietà dei provvedimenti restrittivi, impone in modo assoluto il suo "libero arbitrio", fa della libertà una propria prerogativa esclusiva, si appropria «come del più prezioso ornamento proprio di ciò che come ornamento della natura umana ha negato. Nessuno combatte la libertà: tutt'al più avversa quella degli altri. Ogni forma di libertà quindi è sempre esistita una volta come privilegio particolare, un'altra come diritto universale»²³. Un'affermazione soltanto particolare della libertà è in realtà la sua negazione, poiché contraddice l'essenza stessa del principio spirituale che trova la sua forma adeguata soltanto nel diritto universale; la realizzazione di un principio nella forma del privilegio implica infatti necessariamente anche la posizione del suo opposto dialettico, di un'altra sfera particolare quale negazione del medesimo principio. Soltanto quando la stampa è riconosciuta come diritto del popolo, quando si può affermare come libera stampa²⁴, si risolve il rapporto contraddittorio tra la libertà della censura e l'assenza di libertà della stampa.

L'altra questione centrale affrontata nella «Gazzetta Renana», il problema della rappresentanza popolare per ceti nelle diete provinciali, è risolta da Marx con identico procedimento: la distinzione tra diritto e privilegio come opposizione tra razionalità ed esistenza irrazionale e contraddittoria. Le diete provinciali avrebbero infatti dovuto esprimere i diritti della provincia nei confronti del potere centrale, mentre in realtà erano soltanto organi per la tutela dei privilegi dei ceti rappresentati in opposizione alla provincia. Questa infausta contraddizione tra destinazione ideale e struttura reale delle diete deriva proprio dal sistema di rappresentanza attraverso i ceti, il cui principio «non è l'organica razionalità dello Stato, ma il bisogno degli interessi privati»²⁵: poiché i singoli ceti agiscono sempre

²² «La vera censura, fondata sulla natura stessa della libertà di stampa, è la critica; essa è il tribunale che la libertà di stampa istituisce dal proprio seno. La censura è la critica come monopolio del governo; ma la critica, se non è pubblica ma segreta, non teoretica ma pratica, non al di sopra dei partiti ma partito essa stessa, se non agisce con la lama affilata dell'intelletto, ma con le forbici ottuse dell'arbitrio, se vuole soltanto esercitare, non subire la critica, se si nega mentre si concede, se infine è tanto acritica da scambiare un individuo per la saggezza universale, espressioni di forza per espressioni d'intelletto, macchie d'inchiostro per macchie solari, le storte cancellature del censore per costruzioni matematiche e le bastonate per argomenti decisivi, non perde forse il suo carattere razionale?» (*ibid.*, p. 55; tr. it. cit., vol. I, p. 158).

²³ *Ibid.*, p. 51; tr. it. cit., vol. I, p. 154.

²⁴ «Dovendo considerare illegali gli scritti liberi, il popolo si abitua a considerare libera l'illegalità, illegale la libertà e mancanza di libertà la legalità. Così la censura uccide lo spirito dello Stato» (*ibid.*, p. 64; tr. it. cit., vol. I, p. 167).

²⁵ *Ibid.*, *Ergänzungsband 1*, cit., p. 417; tr. it. cit., vol. I, p. 311.

per la tutela dei propri particolari interessi, il loro operato si realizza in contraddizione con i diritti della provincia; alla rappresentanza quale privilegio di ceto deve necessariamente opporsi dialetticamente la negazione della rappresentanza della volontà della provincia. Ancora una volta la contraddizione si può risolvere soltanto con l'affermazione del principio di rappresentanza quale diritto universale del popolo²⁶.

La spiegazione ultima di quest'intrinseca impossibilità etica dello Stato prussiano, della sua incapacità di trascendere la prospettiva dei privilegi in relazione alla libertà di stampa, alla rappresentanza popolare ed ad ogni altra questione statale, è da ricercarsi per Marx nell'arretratezza storica della Germania, in gran parte legata ancora alle strutture tipiche del medioevo: quell'epoca storica che esprime l'estrema alienazione dell'uomo, il dominio della particolarità sull'universalità, della materialità sulla spiritualità, del privilegio sul diritto; in cui «l'umanità appare frantumata in determinate razze animali, il cui rapporto non è l'uguaglianza bensì la disuguaglianza, una disuguaglianza fissata dalle leggi. Il mondo della non libertà comporta diritti della non libertà; mentre infatti il diritto umano costituisce l'essenza della libertà, il diritto animale è l'essenza della non libertà. Il *feudalesimo*, in senso lato, è il *regno animale dello spirito*, il mondo dell'umanità disgiunta in opposizione al mondo della umanità differenziata, la cui disuguaglianza non è altro che la gamma di rifrazione dell'uguaglianza»²⁷. Soltanto l'epoca moderna, in cui finalmente lo spirito si impone sulla naturalità, potrà affermare la prevalenza del diritto sul privilegio e nel diritto il superamento di ogni realtà contraddittoria, la realizzazione dell'essenza universale e razionale.

Le riflessioni giuridiche di Marx sono sempre subordinate a specifiche esigenze filosofiche che fungono quindi anche da loro giudice supremo; così il diritto, la stampa, l'opinione pubblica, le istituzioni statali sono sempre solo strumenti, organi attraverso cui si realizza l'oggettivazione dell'universale principio soggettivo del mondo; ma se invece queste sfere pretendono di avere un significato per sé, una vita indipendente ed una giustificazione al di là del loro compito etico, diventano semplicemente espressioni contraddittorie di in una realtà che continua

²⁶ «L'egoismo, come si vede, possiede due pesi e due misure per pesare e misurare gli uomini, due concezioni del mondo, due occhiali, due quali l'uno tinge tutto di scuro, l'altro tutto di chiaro. Dove gli serve lasciare gli uomini in balia dei suoi strumenti e abbellire mezzi che sono equivoci, allora l'egoismo inforca gli occhiali chiari, che gli presentano i suoi strumenti e mezzi in un nimbo di gloria, allora illude se stesso e gli altri con un'aerea e piacevole fantasia da anima delicata e fiduciosa. Ogni piega del suo viso esprime una sorridente bonomia. Stringe la mano del suo avversario fino a ferirla, ma lo fa in segno di fiducia. Ma ecco che improvvisamente si tratta del suo proprio vantaggio; dietro le quinte dove scompaiono le illusioni del palcoscenico, si tratta di soppesare con circospezione l'utilità degli strumenti e dei mezzi. Diventato un conoscitore di uomini esigente, guardingo e diffidente, l'egoismo inforca i prudenti occhiali neri, gli occhiali della pratica. Come un esperto sensale di cavalli, esso sottopone gli uomini ad una lunga ed accurata ispezione, ed essi gli appaiono tanto piccoli, tanto meschini e tanto sporchi quanto è l'egoismo stesso» (*ibid.*, Bd. 1, cit., p. 127; tr. it. cit., vol. I, p. 241).

²⁷ *Ibid.*, p. 115; tr. it. cit., vol. I, pp. 228-229.

ad essere dominata dall'irrazionalità e dai privilegi particolari. Nella «Gazzetta Renana» sembrerebbe già ipotizzata, ancora solo nella forma di un'intuizione non tematizzata, un'intrinseca possibilità negativa del diritto, che può sì assolvere il suo compito etico, ma parimenti può presentarsi come un'universalità meramente astratta, realizzata in antitesi rispetto ad una realtà che continua invece ad essere dominata dal funesto principio medievale della particolarità per sé, del mero interesse privato, materiale. È peraltro in due articoli in cui Marx non si occupa più della critica statale, ma si rivolge invece alla società con i suoi problemi in apparenza assolutamente particolari e materiali, che viene messa chiaramente in luce questa duplice possibilità del diritto e la necessità della sua subordinazione allo spirito dialettico per una sua esistenza verace.

Il primo articolo si occupa delle discussioni tenutesi alla VI dieta renana sul problema dei furti di legna, il cui risultato era stata una proposta di legge che da un lato equiparava due azioni assolutamente eterogenee, la raccolta di legna secca e il furto di legna tagliata, dall'altro alla pena per il furto compiuto aggiungeva un risarcimento al proprietario privato per il furto subito. Anche in questo caso cioè la dieta mostrò la sua natura più propria: uno strumento per la tutela dell'interesse particolare dei proprietari dei boschi a discapito della povera gente, il mezzo per abbassare lo Stato al livello dell'interesse privato. Ma ciò non sorprende affatto poiché, proprio per il suo carattere medievale, è ormai chiaro che «essa ha fatto esattamente ciò a cui è *chiamata*: ha rappresentato un determinato *interesse particolare* e ne ha fatto il fine supremo. Che così facendo abbia calpestato il diritto è una *semplice conseguenza del suo incarico*, poiché l'interesse è per sua natura istinto cieco, senza misura, unilaterale, in una parola istinto naturale senza legge. E potrebbe forse dar leggi ciò che è senza legge? Col metterlo sul trono del legislatore, l'interesse privato viene abilitato a legiferare tanto poco, quanto un muto, cui si dà in mano un megafono di enorme lunghezza, viene abilitato a parlare»²⁸.

Marx però questa volta non si limita a criticare l'operato della dieta, ma cerca invece di giustificare teoricamente gli antichi diritti della povera gente, che da secoli viveva della raccolta di legna secca senza che questa azione fosse mai stata giudicata né immorale, né illegale, né giuridicamente perseguibile. Così invoca a loro difesa l'antico diritto consuetudinario medievale, distinguendo nettamente però tra le consuetudini popolari e quelle dei ceti privilegiati: se queste ultime sono soltanto la mera espressione di privilegi particolari e quindi sono in contraddizione col diritto razionale tanto per il loro contenuto quanto per la forma, il diritto consuetudinario dei poveri invece non è «un diritto consuetudinario locale, ma un diritto consuetudinario che in tutti i paesi è il diritto consuetudinario della povera gente»²⁹; ha cioè un contenuto universale che non contraddice il diritto razionale. Questa radicale differenza nell'essenza delle consuetudini medievali ha una giusti-

²⁸ *Ibid.*, p. 146; tr. it. cit., vol. I, pp. 262-263.

²⁹ *Ibid.*, p. 115; tr. it. cit., vol. I, p. 228.

ficazione che è allo stesso tempo storica e logica, poiché si fonda sulla specifica modalità con cui lo Stato ed il diritto razionale moderno si impongono sulla società medievale: il protagonista di questa trasformazione è il “freddo intelletto giuridico”, che può soltanto agire criticamente sul diritto già esistente, separando quegli elementi che hanno un contenuto razionale da ciò che invece non esprime altro che privilegi particolari, per dare infine a questo “contenuto purificato” la forma universale che gli è più appropriata. L'unico diritto esistente nel medioevo però era quello dei ceti privilegiati, il solo che sia stato sottoposto a quest'analisi critica dell'intelletto divenendo così la base su cui si sono formate tutte le moderne costituzioni, che «abolirono le consuetudini particolari, ma dimenticarono peraltro che, mentre il non-diritto dei ceti abbienti assumeva la forma di pretese arbitrarie, il diritto dei diseredati assumeva quella di concessioni casuali»³⁰. Il carattere ambiguo del diritto medievale quindi, se da un lato esprimeva particolari privilegi di ceto, dall'altro però era anche lo strumento per la sopravvivenza dei poveri che, proprio grazie a quest'arbitrarietà delle consuetudini, potevano usufruire, nella proprietà privata altrui, di tutto ciò che era spontaneamente prodotto dalla natura; ma queste “concessioni casuali”, rispecchiando il carattere immediatamente naturale della vita dei ceti diseredati, non erano oggettivate in nessun diritto positivo, non sono state quindi contemplate dall'intelletto critico, che agisce soltanto su un contenuto che ha già la forma razionale, e sono state così completamente escluse dalle moderne costituzioni. Per Marx queste consuetudini diventano dunque “forme anticipatrici del diritto”, sfere della società che devono ancora elevarsi dalla pura ed immediata naturalità alla loro forma di esistenza spirituale, razionale³¹.

³⁰ *Ibid.*, p. 117; tr. it. cit., vol. I, p. 231.

³¹ In questo appello marxiano al diritto consuetudinario in difesa dei poveri P. Ichino vede un primo allontanamento di Marx da Hegel e un riavvicinamento a Savigny. Per Ichino la polemica di Marx contro la Scuola storica è in realtà una critica rivolta soltanto contro Hugo e specificamente contro la sua identificazione del diritto con la norma positiva; non si riferisce invece a Savigny che per primo riconobbe la vita dei popoli, il diritto consuetudinario, come fondamento e come l'oggetto specifico del diritto. La distinzione fatta da Savigny tra l'elemento tecnico del diritto, cioè la norma positiva, e l'elemento politico, cioè il diritto consuetudinario, rappresenta quindi un'anticipazione della relazione posta da Marx tra il diritto scritto delle moderne costituzioni ed il diritto consuetudinario dei poveri quale sua “forma anticipatrice”. Inoltre Marx, relazionando il diritto positivo moderno non più al generico diritto consuetudinario del popolo, ma soltanto ad una sua specifica forma, al diritto consuetudinario dei ceti diseredati, compie un passaggio ulteriore rispetto ai presupposti teorici della Scuola storica (cfr. P. Ichino, *La concezione del diritto nelle opere giovanili di Marx*, in «Problemi del Socialismo», n. 43, nuova serie, 1969, pp. 1175-1180). Per Guastini invece la prospettiva di Marx non può in alcun modo essere relazionata con la concezione del diritto di Savigny. Le sue posizioni giuridiche infatti si fondano sulla tradizione giusnaturalistica, che coglie nella natura essenziale e razionale dell'oggetto giuridico e non nella sua esistenza storica il fondamento del diritto: il diritto positivo delle moderne costituzioni ha il primato sul diritto consuetudinario medievale, in quanto è il momento della razionalizzazione e della critica di ciò che si dà nell'immediatezza. Inoltre per Guastini «se è discriminante che il Savigny difenda il diritto consuetudinario come tale contro il diritto positivo, mentre Marx difende un diritto consuetudinario politicamente determinato contro il diritto positivo e un diritto positivo egualmente determinato contro altri diritti consuetudinari, sulla base di un astratto criterio di razionalità (che il Savigny come abbiamo

Ma non sarà certo l'intelletto a compiere quest'operazione; c'è invece bisogno di una razionalità dialettica, capace di osservare la realtà in tutta la sua complessità, di cogliere lo spirito e l'intrinseca razionalità anche nella pura vita naturale, elevandola alla sua forma di vita essenziale e rendendola conseguentemente oggetto dell'azione dell'intelletto.

La ragione dialettica è quindi proprio la condizione di possibilità del diritto stesso poiché, svelando l'intrinseca razionalità anche di ciò che appare come assoluta casualità e arbitrarietà, prepara continuamente il contenuto da sottoporre all'azione formalizzatrice dell'intelletto giuridico e instaura così il movimento progressivo della realtà verso la realizzazione della sua forma interamente razionale. Tale subordinazione del diritto alla ragione dialettica comporta però l'impossibilità di un'azione puramente intellettuale: se l'intelletto giuridico pretende di agire indipendentemente da quel suo fondamento soggettivo che di volta in volta gli presenta un nuovo contenuto da analizzare criticamente, diventa allora puro formalismo, incapace di imporre qualsiasi movimento di sviluppo della realtà, assolutamente inadatto a guidare l'esistente verso la sua destinazione etica.

L'altro "articolo sociale" è ancor più esplicativo, ed è per molti versi un'anticipazione di quella che sarà la prospettiva di Marx nell'immediato futuro, nella *Critica*. Il tema è la crisi della viticoltura nella regione della Mosella ed il conseguente scontro tra i viticoltori, rappresentati nell'"Unione per il miglioramento della viticoltura", e l'amministrazione statale: i primi pretendevano un intervento statale per uscire dalla crisi, l'amministrazione invece, sminuendo la questione e riducendola ad un affare esclusivamente privato, negava che ci fossero le premesse per un intervento dello Stato³². Un problema complesso dunque, in cui per Marx «si dovranno sempre distinguere almeno due lati, l'aspetto privato e quello statale, poiché, come la regione della Mosella non è al di fuori dello Stato, così i suoi bisogni non esulano dall'ambito dell'amministrazione statale. Solo la relazione reciproca di questi due aspetti costituisce la situazione reale della regione della Mosella»³³.

I viticoltori avevano una visione parziale del problema poiché, non elevandosi mai al di là dei loro specifici interessi, li consideravano in modo assoluto e pretendevano conseguentemente che diventassero oggetto dell'interesse dello Stato; in tal modo però lo Stato, che per la sua natura spirituale dovrebbe occuparsi esclusivamente dell'interesse generale, dell'universale, veniva abbassato al livello dell'in-

visto respinge); allora tanto più discriminanti sono le differenti, anzi opposte, finalità politiche che oppongono i due autori e da cui non si può in alcun modo prescindere» (R. Guastini, *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, cit., p. 91).

³² Le difficoltà dei viticoltori derivavano sia dall'unione doganale del 1834, che apriva i mercati ai vini di qualità inferiore dell'Assia e del Palatinato, sia alla concorrenza tra i grandi e i piccoli proprietari in seguito allo sviluppo del capitalismo. Fondata il 12 marzo 1836, l'Unione ebbe come suoi membri i vignaioli più ricchi della regione. Il programma da essa promosso aveva l'appoggio del governo in quanto era di ordine esclusivamente tecnologico.

³³ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 178; tr. it. cit., vol. I, p. 350.

teresse privato e materiale dei viticoltori. Anche la posizione dell'amministrazione locale d'altro canto non era obiettiva poiché, per dimostrare la correttezza e l'efficienza del proprio operato, tendeva a negare l'oggettiva situazione di crisi della regione; ma così identificava un suo specifico e particolare interesse con l'interesse generale dello Stato. Nella struttura burocratica dello Stato prussiano infatti ogni settore amministrativo operava sempre per mandato delle sfere superiori, quindi un'ammissione d'inefficienza a livello locale avrebbe necessariamente mandato in crisi l'intera gerarchia; l'unica arma per salvaguardare l'integrità della struttura burocratica era dunque la sua indifferenza verso qualsiasi controversia particolare della società civile, il divieto di qualsiasi contatto tra lo Stato e la società.

Così l'universalità spirituale dello Stato, trasformata nell'interesse particolare dell'amministrazione locale, istituiva un'insolubile contrapposizione tra gli interessi particolari dello Stato e quelli a loro volta particolari della società civile.

«Se fin dall'inizio ci si pone da questo punto di vista oggettivo, non si riesce ad addossare in maniera prevalente la buona e cattiva volontà né all'una né all'altra parte, ma si vedranno agire situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo le persone»³⁴. La crisi della Mosella è la contraddizione oggettiva tra uno Stato che si identifica completamente con il suo apparato burocratico e la società civile considerata soltanto come il luogo dei meri interessi privati; è la contraddizione tra spirito e materia, tra universale e particolare, considerate come sfere assolutamente eterogenee ed inconciliabili. È quindi ancora una volta un approccio soltanto intellettuale alla realtà che, proprio in quanto mostra nella forma della scissione radicale ciò che è invece identico nell'essenza ed interpreta la realtà in una prospettiva assolutamente unilaterale ed adialettica, impedisce di superare la situazione di stasi e non lascia intravedere nessuna possibile soluzione. Ancora una volta è la ragione dialettica che viene in aiuto poiché, per superare la contraddizione, c'è bisogno «di un terzo elemento, che è politico, senza essere ufficiale, e quindi non prende le mosse da premesse burocratiche, un elemento che allo stesso tempo appartiene alla società civile senza essere immediatamente coinvolto negli interessi privati e nei loro bisogni. Questo elemento complementare, che ha la testa di cittadino dello Stato e il cuore di membro della società civile, è la libera stampa [...]. L'unica in grado di trasformare un interesse particolare in interesse generale, di fare della crisi della regione della Mosella l'oggetto dell'attenzione e della simpatia generale della patria, di mitigare la crisi già col fatto che ripartisce fra tutti la sensazione della crisi»³⁵. La stampa libera, espressione oggettiva della volontà razionale del popolo, è l'incarnazione del principio dialettico della realtà, la sola che può elevare la società civile dalla sua realtà immediata, materiale e, osservando il particolare non con l'occhio parziale dell'interesse bensì con lo sguardo disinteressato della teoria, può mostrarne l'essenza più verace, l'intrinseca

³⁴ *Ibid.*, p. 177; tr. it. cit., vol. I, p. 349.

³⁵ *Ibid.*, pp. 189-190; tr. it. cit., vol. I, pp. 363-364.

spiritualità. Tanto la società civile quanto lo Stato nella separazione da tale soggettività fondante non possono che apparire come sfere contraddittorie e irrazionali, mentre soltanto nel loro essere oggettivazioni della libertà universale del popolo, rivelano la loro identità essenziale.

3. *La denuncia del fondamento dualistico dello Stato moderno*

La scissione tra Stato e società civile è la caratteristica peculiare e il limite essenziale dell'ancora medievale Stato prussiano; ma proprio tale contrapposizione è anche il presupposto su cui Marx istituisce la sua critica allo Stato moderno fondato sul diritto. Finora infatti il giovane filosofo, proprio per specifiche esigenze giornalistiche, si era dovuto necessariamente concentrare su questioni specifiche e locali, ed aveva quindi parallelamente considerato lo Stato politico solo quale ideale da realizzare in antitesi assoluta rispetto alla ancor medievale Germania; ma quando nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* per la prima volta fa dello Stato politico moderno l'oggetto specifico della sua indagine, si trova a dover constatare che le antiche contraddizioni prussiane, ben lungi dall'essere superate, si conservano anche nella struttura statale moderna: anche in essa infatti l'universalità dello Stato di diritto si realizza proprio mediante l'astrazione dalla società civile, nell'infinita opposizione di una materia pienamente concentrata sul suo particolarismo e di una spiritualità che si presenta invece come «la religione della vita del popolo, il cielo della sua universalità rispetto all'esistenza terrestre della sua realtà. La sfera politica fu la sola sfera politica dello Stato, l'unica sfera in cui il contenuto fu generico come la forma, fu il vero universale, ma al contempo in tal modo che, con l'opporci di questa sfera alle altre, il suo contenuto divenne anch'esso un contenuto formale e particolare»³⁶.

La trascendenza politica è dunque analoga alla trascendenza religiosa: entrambe, mentre realizzano l'universalità in modo soltanto ideale e astratto, ne impediscono l'affermazione reale, concreta. Lo stesso metodo che era stato adottato da Feuerbach per la critica prima alla religione cristiana e poi anche alla dialettica hegeliana, diventa ora, in Marx, lo strumento idoneo alla critica tanto della filosofia del diritto hegeliano quanto dello Stato moderno in generale. Feuerbach infatti, con le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, aveva esteso il suo metodo critico, il metodo genetico-critico, dalla religione alla filosofia hegeliana, a questa forma moderna dell'antica teologia, in cui si ripeteva ancora una volta l'inversione religiosa tra l'uomo, il soggetto reale, e i suoi predicati universali, tra il determinante e il determinato, tra la materia e lo spirito.

Nella prospettiva hegeliana ciò che è originario è lo spirito, l'universalità astratta, l'in sé che, mediante la posizione del finito, perviene a realizzarsi in forma

³⁶ *Ibid.*, p. 233; tr. it. cit., vol. III, p. 35.

concreta; la realtà materiale, l'unica verace realtà, è di conseguenza ridotta ad una semplice manifestazione del principio logico, destinata quindi ad un ruolo assolutamente passivo e dipendente. Per Feuerbach quest'autonomia dello spirito hegeliano è pura apparenza: proprio come il soggetto divino anche il principio spirituale, nella sua differenza dai predicati umani, è semplicemente un puro nulla, il non-esistente, l'assolutamente indeterminato, che deve dunque necessariamente arricchirsi di un contenuto per essere un'essenza reale; ma ogni contenuto è di natura finita, positiva, così la realtà materiale deve sempre essere segretamente presupposta alle entità logiche del pensiero astratto e il mondo sensibile si rivela infine l'unico vero fondamento tanto della teologia quanto di ogni filosofia speculativa.

Così l'antropologia feuerbachiana afferma proprio il movimento inverso rispetto alla teologia: il concreto, non più il semplice attributo del principio astratto, è la sostanza originaria, l'unica che inaugura il vero movimento di elevazione dall'immediatezza dell'esistenza naturale alla forma di vita spirituale, universale, generica. La vera universalità si può fondare soltanto sull'uomo reale, come sua realtà essenziale: è l'esistenza del genere umano che, nella sua infinità, supera concretamente la limitatezza e la miseria di ogni vita individuale; il fondamento generico della vita umana non può infatti essere considerato, come gli astratti principi teologici e speculativi, "il creatore" dell'esistenza particolare, ma invece sgorga continuamente dall'individualità come la sua realtà più verace, quale realizzazione della sua esistenza essenziale.

Il metodo genetico-critico sembra quindi fornire a Marx proprio le categorie teoretiche idonee a tematizzare le intuizioni giovanili della «Gazzetta Renana» e a trovare risposte esaustive alla sua esigenza di realizzare lo Stato etico³⁷: che

³⁷ M. Rossi, seguendo l'interpretazione più classica del rapporto del giovane Marx con Hegel e Feuerbach, vede proprio nella filosofia di quest'ultimo lo strumento grazie al quale Marx si liberò dall'idealismo e si avvicinò a posizioni materialiste (cfr. M. Rossi, *Da Hegel a Marx*. III. *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano, 1974, pp. 300-315). Della stessa opinione è L. Colletti: l'entusiasmo suscitato in Marx dalla filosofia feuerbachiana è profondamente diverso rispetto a quello degli altri giovani hegeliani, che non si resero mai conto di come la critica feuerbachiana minava i fondamenti stessi della filosofia hegeliana portando necessariamente al materialismo. Così subirono l'influsso soltanto dell'etica feuerbachiana, «cioè la parte della sua opera più intrisa di residui idealistici e, in genere, di banalità» (L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, Bari, 1969, pp. 91-92). Marx riuscì invece a comprendere il significato più profondo della critica antropologica feuerbachiana e si allontanò sempre più dall'idealismo dei Giovani hegeliani: «Da una parte, infatti, Bauer e consorti che spiegano tutti i limiti, tutte le "contraddizioni" e le "incoerenze" del pensiero di Hegel e, in particolare, della sua filosofia del diritto e della religione, con l'intrusione di pregiudizi personali o con "concessioni" fatte da Hegel allo Stato prussiano: Bauer e "il partito politico teorico", insomma, che criticano lo Hegel minore, lo Hegel prodotto dello Stato *semifeudale* prussiano, per comportarsi invece dogmaticamente verso le *premesse* stesse della sua filosofia. E, dall'altra, Marx che critica Hegel dove egli è veramente grande, che sa vederne la capacità di elevarsi (quasi sempre) oltre il limitato orizzonte della Prussia del tempo, ma non per attingere la sfera dei principi "puri" bensì per cogliere i processi di fondo della società borghese moderna» (*ibid.*, p. 118). In opposizione a questa lettura per R. Finelli il metodo feuerbachiano di critica ad Hegel è proprio la causa del regredire di Marx, proprio come tutti i Giovani hegeliani, ad una concezione metafisica della soggettività. La filosofia del giovane Marx si fonda infatti sull'estraneità e sull'incomprensione del significato più profondo della filosofia

cos'è infatti l'inversione feuerbachiana di spirito e materia se non la fondazione dell'eticità sul movimento di elevazione della realtà materiale alla sua forma di vita *essenziale? Che cos'è il genere se non quella volontà del popolo, quella razionalità capace di adottare prospettive universali ed elevarsi al di là degli interessi singoli, al di là dell'immediata vita naturale? Le "antiche" problematiche giornalistiche dello Stato burocratico e della rappresentanza della società civile sono riprese nella Critica in una nuova prospettiva, quali conseguenze necessarie dell'alienazione dei predicati universali dell'uomo dal suo soggetto reale, dell'inversione del rapporto reale di spirito e materia; parallelamente la questione complementare del formalismo dello Stato prussiano trova ora sia la sua giustificazione teoretica sia la sua generalizzazione quale problema peculiare dell'intera realtà moderna*³⁸.

È proprio la scissione di Stato e società civile che fonda il carattere burocratico dello Stato moderno, in cui lo spirituale si afferma come il particolare oggetto

hegeliano; è il frutto di una troppo superficiale e repentina condanna del maestro (cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, cit., pp. 164-228). Anche per K. H. Ilting, sebbene in una prospettiva differente da quella del Finelli, il metodo feuerbachiano è un ostacolo per una corretta lettura della filosofia hegeliana: subordinando la politica alla logica, impedisce infatti di cogliere il fondamentale valore politico dei *Lineamenti di Filosofia del diritto*: il tradimento dell'ideale repubblicano, affermato invece negli scritti politici antecedenti. Così Marx non riesce a vedere che nella filosofia hegeliana sono presenti proprio quegli stessi valori democratici che egli invece rivendica contro Hegel. Ed anche per Ilting quest'incomprensione deriva da un'esigenza troppo repentina di autonomia, «è il prezzo che Marx dovette pagare per essersi voluto liberare in maniera prematura e violenta della grande ombra di Hegel. Nondimeno questo fallito tentativo di emancipazione era sotto il profilo politico addirittura una necessità. Quando Marx si accinse con grande risolutezza ed a viso aperto a promuovere la diffusioni di questi principi politici che Hegel aveva difeso con cautela e circospezione, il carattere straordinariamente riflesso della filosofia hegeliana dovette rivelarsi come un impedimento» (K. H. Ilting, *Il concetto hegeliano dello Stato e la critica del giovane Marx*, in «Rivista di filosofia», *Hegel e lo Stato*, cit., p. 167). Cercando di eludere ogni lettura che voglia interpretare l'influsso feuerbachiano come elemento di sviluppo o regresso del giovane Marx rispetto ad Hegel P. Vincieri interpreta invece in modo radicalmente differente la relazione tra Marx, Hegel e Feuerbach: la centralità che la storia ha negli scritti del giovane Marx lo rende, al di là del lessico fortemente feuerbachiano, più vicino a Hegel che a Feuerbach. L'unione di socialità e storicità, che è propria della concezione marxiana dell'uomo, infatti, è già espressa nella categoria hegeliana dell'autocoscienza (L'Io che è un Noi), intesa come progredire continuo della soggettività mediante l'accoglimento dell'alterità. Così Marx, «anche quando crede di essere con Feuerbach e contro Hegel, si rivela in realtà hegeliano» (P. Vincieri, *Il problema della mistificazione idealistica*, Bologna, 1975, p. 205). Questa tesi si oppone peraltro radicalmente a quella di L. Althusser che nega l'influsso di Hegel e riconduce tutta la filosofia del giovane Marx dapprima alla problematica kantiano-fichtiana dell'oggettivazione della razionalità essenziale dell'uomo, poi alla problematica feuerbachiana dell'uomo quale ente generico (cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. F. Madonia, Roma, 1967, pp. 35-67).

³⁸ Per Guastini il differente approccio della *Critica* rispetto alle medesime problematiche che già erano state affrontate nella «Gazzetta Renana» è interpretato come il passaggio da una concezione prescrittiva del diritto ad una descrittiva; se infatti negli articoli della «Gazzetta Renana» Marx fondava il diritto su una razionalità apriori, sull'intrinseca natura giuridica delle cose, e poneva lo Stato quale depositario dell'interesse generale, nella *Critica* invece «Marx abbandonerà ogni politica del diritto, per mantenere il suo discorso al solo livello teorico-descrittivo: non più critica (cioè valutazione e conseguente prescrizione) delle istituzioni, ma analisi delle medesime, per conoscerle e per tacitare poi di falsità (e talora di "apologismo") le rappresentazioni ideologiche di esse» (R. Guastini, *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, cit., p. 109).

dell'azione statale in lotta con gli altri affari privati della società civile: ogni universalità soltanto astratta scorge necessariamente nella particolarità il suo opposto dialettico, la sua negazione, il più grande nemico da cui si deve tutelare. Il potere governativo, l'organo preposto all'affermazione concreta di questa volontà statale, si struttura come una corporazione particolare che opera per la protezione dello spirito dal pericolo della materia, in un'infinita guerra con la struttura anch'essa corporativa, cioè completamente autonoma, della società civile.

Eppure qual è il contenuto della burocrazia? Per non rimanere un'entità assolutamente vuota, proprio come lo spirito hegeliano si deve necessariamente determinare con l'ausilio dell'unico contenuto possibile, finito e materiale, essa deve ammettere segretamente, al di là della sua apparente indipendenza, la subordinazione alla società civile, dalla quale soltanto può attingere il suo oggetto, che trasfigura fino a farlo in ultima istanza apparire come un altro oggetto, opposto alla materia. Così nello Stato moderno «ogni cosa ha un doppio significato, uno reale e uno burocratico, parimenti il sapere è doppio, un sapere reale e uno burocratico (così anche il volere). La burocrazia detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua proprietà privata. Lo spirito generale della burocrazia è il segreto, il mistero, custodito entro di essa della gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa [...]. Ma all'interno della burocrazia lo spiritualismo diventa un crasso materialismo, il materialismo dell'ubbidienza passiva, della fede nell'autorità, del meccanismo di un'attività formale fissa, di principi, di idee, di tradizioni fisse»³⁹.

Quando lo Stato politico abbandona ogni pretesa di autonomia e riconosce come suo presupposto la società civile, non più colta però quale sfera dell'immediato interesse materiale bensì nella sua essenza spirituale⁴⁰, quando l'interesse generale della società diventa «interesse particolare, il che è possibile soltanto se il particolare interesse diventa realmente l'interesse generale»⁴¹, allora è possibile risolvere la forma contraddittoria dello Stato moderno.

Svelato il carattere alienato del potere governativo, Marx estende la sua critica anche al potere legislativo moderno, riuscendo a dare una fondazione teoretica all'altro problema centrale nella «Gazzetta Renana», cioè alla questione della rappre-

³⁹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 249; tr. it. cit., vol. III, p. 53.

⁴⁰ In realtà la critica marxiana alla burocrazia non è direttamente rivolta allo Stato moderno, bensì piuttosto alla struttura del potere governativo così come si presenta nel sistema hegeliano. Hegel però avendo colto la scissione tra stato e società civile, è per Marx il teorico dello Stato moderno e la filosofia hegeliana del diritto è lo strumento idoneo a rilevare le insufficienze proprie della realtà moderna. È proprio questa critica parallela alla filosofia del diritto di Hegel e alla realtà moderna che per S. Avineri rende il manoscritto di Marx profondamente problematico: «Poiché, se i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel erano la giustificazione teorica dello stato moderno, ne segue che una critica di tale filosofia è necessariamente critica delle istituzioni politiche moderne. D'ora in poi la critica di Marx corre su due binari paralleli ed è difficile, a volte, individuare gli argomenti specificamente diretti contro lo stato contemporaneo all'interno della generale impostazione contro la giustificazione che ne dà Hegel». (S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Bologna, 1972, p. 29).

⁴¹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 250; tr. it. cit., vol. III, p. 54.

sentanza soltanto illusoria della società civile nello Stato: il potere legislativo, che dovrebbe essere il supremo momento di oggettivazione della volontà razionale del popolo, è invece il luogo in cui si manifesta palesemente il fondamento dualistico e contraddittorio della realtà moderna.

La parte del manoscritto dedicata al potere legislativo è una critica analitica al sistema di rappresentanza attraverso gli “stati” che, postulato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel quale strumento per l’affermazione dell’eticità, è invece per Marx soltanto una forma ancor medievale di rappresentanza. Questa sezione potrebbe essere molto utile come ulteriore supporto alla dimostrazione dell’insufficienza del sistema di rappresentanza per ceti dello Stato prussiano, ma non è altrettanto efficace come strumento per svelare l’incapacità rappresentativa anche dello Stato politico moderno. È più utile allora concentrarsi su quella parte ben più sintetica che affronta proprio il problema del moderno sistema di deputazione. In realtà tra le due forme di rappresentanza non c’è una differenza sostanziale, poiché entrambe non possono affermare nessuna reale partecipazione politica della società; mentre il sistema dei ceti però cela il dualismo moderno dietro un’apparente fattore politico della società civile (i ceti, derivati dalle corporazioni medievali, tutelando gli interessi comuni, avevano un ruolo sia politico che sociale), il moderno sistema di rappresentanza è l’espressione manifesta dell’impoliticità della società, la conferma palese che «la società civile, lo stato privato, non esiste come organizzazione statale, e affinché pervenga a esistenza siffatta, occorre che la sua reale organizzazione, la reale vita civile, sia posta come non esistente»⁴². È dunque un’antitesi assoluta in cui ogni elemento sociale nega la realtà politica, mentre parallelamente lo Stato assume come inessenziale l’intera vita sociale.

La società civile moderna si configura quindi come il luogo del dominio del particolarismo, dell’egoismo, dell’interesse privato, il luogo dell’assoluta materialità che, avendo escluso da sé il principio universale, non può in nessun modo avere un significato politico se non compiendo una trasformazione radicale della propria natura essenziale: soltanto se i rappresentanti della società civile negano il loro essere sociale, i particolari interessi privati, possono diventare i rappresentanti dell’interesse opposto, possono fare dell’universalità statale la loro nuova “proprietà privata”. La società civile quindi per raggiungere un qualsiasi ruolo politico si deve necessariamente «staccare da se stessa in quanto società civile, in quanto stato privato, e far valere una parte del suo essere che non solo non ha niente di comune con l’esistenza civile reale del suo essere, ma che le è direttamente opposta»⁴³.

Il sistema moderno della deputazione impone dunque il necessario processo di “transustanziazione” in ogni deputato della società civile, che come membro dello Stato non può che rappresentare l’antitesi di se stesso quale membro della

⁴² *Ibid.*, p. 281; tr. it. cit., vol. III, p. 88.

⁴³ *Ibid.*, pp. 280-281; tr. it. cit., vol. III, p. 87.

società civile: li uomo generico che afferma idealmente l'universalità dell'essenza umana, qui, nella vita reale, individuo privato che si adopera per realizzare i suoi particolari interessi, la più evidente manifestazione della «separazione del cittadino politico, del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà, che in quanto idealista dello Stato egli è un tutt'altro ente, diverso dalla sua realtà, distinto, opposto»⁴⁴.

Anche nella *Critica* Marx affianca alle considerazioni di carattere specificamente teoretico il punto di vista storico, deducendo la struttura dello Stato moderno dalle trasformazioni della società medievale; ma l'interpretazione del rapporto tra le due epoche subisce, sotto l'influsso della filosofia feuerbachiana, profondi cambiamenti, poiché ora per Marx l'uomo nella storia può realizzare l'eticità soltanto compiendo il medesimo percorso di sviluppo che dalla religione porta all'affermazione dell'ateismo. L'evoluzione che infatti Feuerbach descrive come passaggio dalle antiche religioni al cristianesimo e da quest'ultimo all'ateismo diventa nell'analisi marxiana quel movimento necessario che dal medioevo, attraverso lo Stato politico moderno, porta alla democrazia. Come il cristianesimo è infatti la prima forma incompiuta di autocoscienza umana, nella quale l'essenza soggettiva universale è affermata però soltanto astrattamente in Dio, così lo Stato politico moderno è la prima ed insufficiente forma in cui il medesimo principio spirituale si afferma nella storia, come entità trascendente e separata dal soggetto reale. Come il cristianesimo giunge però necessariamente alla consapevolezza che «non è la religione che crea l'uomo, ma l'uomo che crea la religione», così lo Stato politico moderno avrà come suo risultato ultimo la coscienza che «non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione»⁴⁵.

La concezione del medioevo non subisce peraltro, anche in questa nuova prospettiva, notevoli variazioni rispetto all'interpretazione che Marx ne dava negli articoli della «Gazzetta Renana»; esso è per lui ancora il luogo dell'assoluta incoscienza umana. Un mondo che, completamente dominato dal principio della particolarità, della naturalità, nega necessariamente ogni affermazione dell'universalità spirituale essenziale: è la «la democrazia della illibertà [...]. Nel Medioevo la costituzione politica è la costituzione della proprietà privata, ma solo perché la costituzione della proprietà privata è una costituzione politica. Nel Medioevo vita del popolo e vita dello Stato sono identiche. L'uomo è il reale principio dello Stato, ma l'uomo non-libero. È dunque la democrazia della non-libertà. La compiuta alienazione. L'opposizione astratta, riflessa, appartiene solo al mondo moderno»⁴⁶; il principio etico, completamente negato nel medioevo, trova infatti nella società moderna la sua prima forma di affermazione, una realizzazione ancora soltanto astratta, meramente ideale. Non più considerato come la compiuta oggettiva-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 281; tr. it. cit., vol. III, p. 88.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231; tr. it. cit., vol. III, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 233; tr. it. cit., vol. III, pp. 36-37.

zione del principio spirituale, lo Stato moderno si configura ora come una sfera intermedia in cui la relazione tra il principio universale e la particolarità concreta si afferma come rapporto contraddittorio tra estremi assolutamente eterogenei, come opposizione tra lo Stato e la società civile⁴⁷. Il momento fondamentale di questa trasformazione storica è per Marx la Rivoluzione francese, che ha «mutato gli stati politici in stati sociali, in modo che, come i cristiani sono eguali nel cielo e ineguali in terra, così i membri del popolo sono eguali nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terrena della società»⁴⁸.

La democrazia è per Marx il compimento del movimento storico, in quanto «è l'essenza di ogni costituzione politica, l'uomo socializzato in una particolare costituzione politica; essa sta alle altre costituzioni come il genere sta alle sue specie; solo che qui il genere stesso si manifesta come esistenza, e però come una particolare specie di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza»⁴⁹. La positività, la vita sensibile e dunque reale, si attua cioè sempre in una forma particolare; l'unica però che è l'individualizzazione del principio essenziale, e quindi esprime in ogni oggetto specifico null'altro che l'universalità spirituale, è la democrazia. Solo quando lo Stato sarà realmente espressione della volontà del popolo, il supremo momento di oggettivazione dell'unico vero principio universale, del genere, soltanto allora scomparirà ogni dualismo contraddittorio e la realtà in ogni luogo sarà l'espressione del compiuto innalzamento della società civile alla vita politica, dell'affermazione dell'uomo reale non più come mera particolarità, bensì secondo i suoi predicati essenziali. La realtà umana, materiale e sensibile deve essere riconosciuta come unica realtà vera, ma parimenti come universale realtà spirituale, manifestazione dell'infinità del genere umano⁵⁰.

⁴⁷ Nell'ottica marxiana c'è per Coccopalmerio una continuità tra Stato medievale e Stato moderno, entrambi fondati sullo stesso principio ispiratore, il dualismo tra vita reale e vita politica. Vi sono sicuramente differenze tra le due forme statali: lo Stato medievale si rivolgeva paternalisticamente alla società, cercando di mantenere una parvenza di unità tra le due sfere mentre lo Stato moderno rinuncia a qualsiasi ingerenza nella società; le forze sociali che dominavano nel medioevo erano agrarie e feudali mentre l'epoca moderna è dominata dalla potenza delle forze industriali, finanziarie e commerciali. Sebbene «i motivi del dualismo sono diversi, le ragioni storiche di esso sono mutate, ma la sostanza rimane la stessa» (D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghese» negli scritti giovanili*, cit., p. 76). È proprio quest'unità del principio che permette ad Hegel di essere tanto il teorico di uno Stato ancora pre-borghese, tanto il rivelatore dell'essenza stessa dello Stato moderno.

⁴⁸ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 283; tr. it. cit., vol. III, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 231; tr. it. cit., vol. III, p. 34.

⁵⁰ La teoria democratica per Coccopalmerio non può assolutamente intendersi come uno specifico ordinamento politico, al pari della repubblica o della monarchia, è invece un concetto che oltrepassa l'ambito puramente politico in quanto concerne la sfera ontologica della socialità umana. La democrazia non coincide con nessuna forma particolare di governo, mentre è invece «il fondamento razionale di ogni forma di Stato e di governo. Il suo significato consiste nell'essere la libera autodeterminazione di una certa comunità sociale storicamente data, la quale foggia quella forma di Stato e di governo che meglio si adegua al suo grado di sviluppo» (D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghese» negli scritti giovanili*, cit., p. 182).

Ciò che muta radicalmente nella *Critica* rispetto alla «Gazzetta Renana» è la strada da percorrere, ora ben più lunga, ma non invece la destinazione etica, che è sempre realizzata nel compimento dell'identità del diritto positivo con il diritto razionale, nell'affermazione dello Stato quale oggettivazione del suo fondamento spirituale soggettivo, nella costituzione di un potere legislativo che incarni la volontà teoretica del popolo e di un potere governativo che ne esprima invece la volontà pratica. La democrazia è ora il suo Stato ideale, in cui la sfera politica non si configura più come «cielo religioso» ma come realtà concreta e verace; se infatti «nelle altre forme politiche l'uomo è esistenza legale» nella democrazia invece «l'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo, è esistenza umana»⁵¹, è l'oggettivazione della volontà razionale del popolo.

Un esempio esplicativo di questa immutata concezione dell'eticità dello Stato politico è dato dal concetto di rappresentanza: già in un articolo della «Gazzetta Renana» Marx aveva affermato l'esigenza di elevare la società civile, il popolo, alla sua verace forma di esistenza politica mediante la trasformazione del concetto di rappresentanza in quello di autorappresentanza; infatti «essere rappresentato è in genere qualcosa di passivo; solo ciò che è materiale, privo di spirito, schiavo, malsicuro, ha bisogno di una rappresentanza: ma nessuno degli elementi che compongono lo Stato deve essere materiale, privo di spirito, schiavo, malsicuro. La rappresentanza non va concepita come rappresentanza di un qualunque elemento che non sia il popolo stesso, ma unicamente come la sua *autorappresentanza*, come attività politica che, ben lontana dall'essere l'unica ed eccezionale attività politica del popolo, si differenzia dalle altre manifestazioni della sua vita statale solo per l'universalità del proprio contenuto»⁵². Nella *Critica* non solo quest'esigenza è confermata, ma si completano le precedenti analisi con l'indicazione del percorso da compiersi: poiché per Marx l'elezione è il solo atto di reale partecipazione attiva della società civile alla vita dello Stato, un'elezione illimitata, il suffragio universale, eleverebbe per un momento l'intera società alla sfera politica. Il raggiungimento del trascendente è però la necessaria morte della sua idealità, «il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione dell'astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua esistenza politica come la sua vera esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come inessenziale; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La riforma elettorale è, dunque, entro lo Stato politico astratto, l'istanza del dissolvimento di questo, come parimenti del dissolvimento della società civile»⁵³.

È da notare un intrinseco squilibrio nella *Critica*, poiché all'ampliamento dell'orizzonte critico all'intera società moderna non si accompagna una parallela evo-

⁵¹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 231; tr. it. cit., vol. III, p. 34.

⁵² *Ibid.*, *Ergänzungsband* 1, cit., p. 419; tr. it. cit., vol. I, p. 313.

⁵³ *Ibid.*, Bd. 1, cit., pp. 326-327; tr. it. cit., vol. III, pp. 135-136.

luzione della parte propositiva, che invece rimane ancora legata agli antichi postulati idealistici ed etici degli articoli della «Gazzetta Renana». Questa sproporzione si fonda sulla differente intensità tra la critica marxiana della realtà moderna, ancora interamente fondata sui postulati feuerbachiani del metodo genetico-critico, e la sua critica ad Hegel, che invece già rivela proprio un parziale superamento della prospettiva feuerbachiana: se è merito indiscusso di Feuerbach l'aver denunciato il fondamento alienato della filosofia speculativa, è però soltanto Marx che, vedendo nella dialettica idealistica il fondamento di ogni possibile approccio conservatore alla realtà, trae le ultime conseguenze etiche di quest'inversione religiosa di spirito e materia.

La dialettica hegeliana, tanto per Feuerbach quanto per Marx, poneva l'universalità astratta come fondamento della realtà, ma doveva poi segretamente riconoscere la sensibilità quale presupposto necessario per arricchire di un qualsiasi contenuto quest'essenza assoluta ed indeterminata, rendendola reale ed esistente. Necessaria conseguenza di ciò era però, ed è questo l'ulteriore passaggio logico compiuto da Marx, un atteggiamento assolutamente acritico proprio nei confronti di questo contenuto empirico: poiché non gli era riconosciuto alcun valore teorico, non poteva neanche divenire oggetto di indagine ed essere sottoposto a quell'analisi critica che sola sa scindere nel reale ciò che è essenziale da ciò che esprime soltanto contingenza e irrazionalità storica. Di conseguenza l'innalzamento del positivo alla sfera metafisica si configurava come un'operazione clandestina, illegale che, per soddisfare la brama di determinazioni dell'astratto principio logico, gli forniva un contenuto che era tratto dall'empiria nella sua immediatezza e naturalità. Così Hegel, avendo anteposto nella sua teoria del diritto l'idea astratta di Stato allo Stato reale, aveva poi dovuto determinare questo fondamento apriori con il contenuto della forma di Stato esistente, trasformando così le strutture dell'empirico Stato prussiano in qualità essenziali dello Stato etico, in momenti di oggettivazione dello spirito⁵⁴.

⁵⁴ M. Rossi svela come Marx rispetto a Feuerbach coglie un'ulteriore conseguenza nell'inversione compiuta da Hegel: l'idea hegeliana non è considerata come un vuoto formalismo, ma è piuttosto la universalizzazione e razionalizzazione arbitraria di un contenuto tratto dall'immediata empiria. M. Rossi fornisce una perfetta spiegazione del metodo con cui si compie quest'investitura metafisica della realtà colta nella sua immediatezza: «la critica marxiana individua, cioè, il vizio che inficia tutte le "deduzioni" hegeliane dei rapporti reali dall'idea, che consiste in ciò, che mentre Hegel ipostatizza e sostantifica l'idea – in questo caso lo Stato, facendone il soggetto del movimento dialettico, e considera gli elementi reali, individui, famiglia e società civile, come *sue* determinazioni, come le "sfere" in cui il soggetto infinito si è finitizzato "per scaturire dalla loro idealità come Spirito reale, infinito per sé", in realtà, questa deduzione che si pretende assoluta, necessaria, "speculativa", non fa altro che sanzionare l'empirico stato di fatto esistente. Insomma, il particolare, le condizioni di fatto, l'empiria, l'accidentalità, degradata ad apparenza, a manifestazione, a "simbolo" dell'Idea, si vendica introducendosi surrettiziamente a costruire proprio l'essenza dell'idea stessa, come nella *Logica* accadeva della *Zufälligkeit*, dell'accidentalità, nei riguardi della "necessità assoluta" (in questa, come abbiamo visto, non meno che in quella relativa). Si che se noi togliamo all'idea la maschera dell'assolutezza, necessità, ecc., noi scopriremo il volto dell'empirico Stato prussiano del tempo di

Se la filosofia speculativa si rivela così lo strumento idoneo alla conservazione delle forme di potere esistenti e al mantenimento dello *status quo*, allora anche lo Stato politico ed il diritto moderno, essendo parimenti espressioni dell'alienazione dei predicati umani dall'uomo, devono realizzare il medesimo movimento di elevazione del loro inconsapevole presupposto empirico, di una particolare forma sociale, dalla sua immediata esistenza alla sfera dell'essenza. È proprio quest'ultima deduzione che non troviamo nella *Critica*, e deve necessariamente mancare poiché è lo stesso Marx che ha ancora un atteggiamento acritico e dogmatico nei confronti del presupposto materiale dello Stato moderno. Da un lato le sue analisi svelano i due estremi della scissione moderna, lo Stato e la società civile, dall'altro si concentrano però soltanto sul primo termine dell'opposizione mentre il suo opposto dialettico, la realtà materiale, rimane un semplice presupposto teorico, il potenziale fondamento dello Stato etico, senza che le sue strutture vengano sottoposte ad un'analisi critica altrettanto analitica, che sola avrebbe potuto esaurire completamente la problematica del manoscritto e avrebbe potuto altresì trovare risposte più mature rispetto alla complessità delle questioni sollevate.

La società è ancora considerata secondo i postulati hegeliani, come il luogo dell'esteriorità, del dominio della particolarità, della naturalità: se nel medioevo le corporazioni stabilivano legami stabili tra gli uomini, fondati sulla loro attività sostanziale, ed avevano sia un significato sia politico che sociale, tutelando in entrambe le sfere i loro interessi particolari, la Rivoluzione Francese ha invece abolito ogni stabile legame sociale ed ha portato a compimento il principio dell'individualismo e del particolarismo, elevando conseguentemente la casualità a supremo principio della società. Non più strutturata sull'attività lavorativa, «si è svolta in cerchie mobili, non fisse, il cui principio è l'arbitrio. E denaro e cultura sono i criteri capitali. Ma non qui, è nella critica dell'esposizione hegeliana della società civile che abbiamo da svolgere ciò. Basta»⁵⁵. Così Marx liquida ogni ulteriore indagine della società, che rimane quindi soltanto accennata, intuita, non tematizzata sufficientemente: la società è semplicemente lo stato privato, sfera

Hegel, la cui sanzione da parte del filosofo non dipende, però, da un esteriore "opportunismo" che faccia eccezione allo "spirito" della sua filosofia (come sostenevano i primi Giovani hegeliani), ma è conseguente, necessaria, inevitabile addirittura, dati i presupposti del metodo, della *dialettica* che ha già concepito la realtà come estraneazione, come "simbolo" dell'idea, ma non può dare all'idea altro contenuto che essa stessa» (M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, cit., pp. 688/689). Anche Colletti sottolinea l'importanza dell'ulteriore passaggio della critica marxiana ad Hegel non solo rispetto alle posizioni dei giovani hegeliani, bensì anche della prospettiva feuerbachiana: «mentre la critica tradizionale, movendo all'idealismo l'accusa di non tener conto del concreto, del mondo, finisce in qualche modo *per convalidarne il principio*, proprio in quanto ammette la possibilità che una filosofia si possa costituire prescindendo dalla *materia*; il discorso di Marx, invece, porta alla constatazione ben diversa che chi tenta di trascendere il concreto *non* mette capo a una filosofia semplicemente astratta, bensì a una filosofia che non solo è piena essa stessa di un contenuto reale ma che, anzi, sconta la pretesa iniziale di volerne prescindere, proprio con la necessità in cui si trova alla fine di doverlo riprodurre "così com'è"» (L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, cit., p.122).

⁵⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 284; tr. it. cit., vol. III, p. 90.

completamente autonoma, antitesi dialettica che esprime il rapporto contraddittorio con lo Stato politico, col quale non può instaurare alcuna relazione, alcuna interazione; ma parimenti proprio questa stessa struttura sociale, così come si presenta nella sua realtà più immediata e naturale, nella sua specifica esistenza storica, è anche il presupposto necessario per l'affermazione dell'eticità, il fondamento dell'innalzamento della realtà alla sua forma di esistenza politica. L'elevazione dell'empiria alla sfera metafisica si compie quindi, proprio come nella filosofia hegeliana, senza alcuna propedeutica indagine critica, che avrebbe potuto svelare come il diritto, al pari della filosofia speculativa, non sia altro che lo strumento per la conservazione ed idealizzazione di una specifica struttura sociale ed economica, quella del dominio borghese.

Quest'incompiutezza della critica permette a Marx di rimanere ancora legato a prospettive idealistiche: «il Medioevo è la storia animale dell'umanità, la sua zoologia. Il tempo moderno commette l'errore inverso. Separa l'essere oggettivo dell'uomo da questi, come un essere soltanto esteriore, materiale»⁵⁶; la scissione moderna è dunque soltanto un mero "errore", una distrazione, una dimenticanza della soggettività che, non riconoscendo la sua essenza, la oggettiva fuori di sé come una realtà indipendente. Marx non può ancora scorgere al di là dei problemi di autocoscienza i reali interessi materiali, al di là della definizione astratta di popolo gli specifici conflitti di classe, al di là dell'universalità soltanto formale del diritto il dominio sociale della borghesia, e parallelamente può ancora mantenersi su posizioni riformiste e può invocare il suffragio universale come soluzione di tutti i mali moderni⁵⁷. Ben presto invece, quando la società civile sarà colta non più come il principio soggettivo dello Stato bensì come la sfera delle contraddizioni reali, luogo di scissioni e di lotte materiali, si negherà proprio il presunto presupposto razionale del diritto e si dovrà riconoscere la rivoluzione, la radicale trasformazione dell'intera struttura sociale, come unico strumento per l'effettivo superamento della realtà moderna e per la reale affermazione dell'uomo⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 285; tr. it. cit., vol. III, p. 92.

⁵⁷ Non possiamo concordare con l'interpretazione di Avineri che considera già espressa, nello Stato democratico, la concezione socialista: «La società che supera questo "atomismo" Marx la chiama "democrazia", a volte "democrazia vera", e l'uso di questo termine ha dato origine all'ipotesi che nel 1843, al tempo in cui scrisse la *Critica*, Marx fosse un radicale, un democratico giacobino [...]. Si può dimostrare chiaramente che ciò che Marx chiama "democrazia" non differisce fondamentalmente da ciò che più tardi egli chiamerà "comunismo", e che in ogni caso questa "democrazia" si basa sull'"essenza comunistica dell'uomo"» (S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*; cit., pp. 50-51).

⁵⁸ M. Rossi vede nella *Critica* il presupposto su cui poi si strutturerà l'analisi sociale degli «Annali franco-tedeschi». Da un lato Marx infatti svela le intrinseche contraddizioni dello Stato moderno e della filosofia politica, dall'altro diviene consapevole dell'impossibilità di trovare nella politica risposte esauritive per superare la contraddittorietà del presente. Così dovrà necessariamente volgere lo sguardo alla società civile, alla realtà materiale (cfr. Mario Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III, cit., pp. 309-311). Anche G. Capograssi non vede nella democrazia una soluzione valida ai problemi sollevati nella *Critica*. La conclusione cui perviene Marx è l'arbitrio come principio della società civile e il conseguente formalismo dello Stato politico; «ma una conclusione che è un problema. E poiché

4. *La scoperta dell'alienazione sociale come fondamento della scissione politica moderna*

Lo sviluppo ulteriore dell'orizzonte critico di Marx è la logica conseguenza dei limiti della *Critica*, che impone un'analisi della società civile come complemento della critica statale, ma è stimolato fortemente anche da un altro fattore, contingente ed esteriore: il suo trasferimento in Francia. Solo con l'abbandono dell'ancora medievale realtà tedesca Marx ebbe infatti la possibilità di osservare da vicino la società moderna e di fondare la sua filosofia su un'analisi empirica capace di svelare i reali meccanismi e la vera struttura di quel presupposto materiale che finora era rimasto soltanto un puro fondamento astratto⁵⁹.

Se per il Marx della «Gazzetta Renana» il dualismo era una caratteristica esclusiva dello Stato medievale e se nella *Critica* diventava il principio anche dello Stato moderno, ora negli «Annali franco-tedeschi» viene individuato anche come fondamento dello Stato democratico. Quest'ultima estensione della critica marxiana ne indica anche una radicale trasformazione poiché, rivelando l'assoluta insufficienza di ogni emancipazione semplicemente politica e di ogni posizione soltanto riformista, decreta, dopo la prolungata agonia consumata nell'infinita contraddizione tra il diritto positivo ed il diritto razionale, la definitiva morte del diritto quale strumento etico e parallelamente impone la rivoluzione quale unico mezzo per la vera liberazione dell'uomo, per il compimento dell'emancipazione umana⁶⁰.

tutta la costruzione di Hegel non è, secondo lui, che una testimonianza storica dell'effettiva antitesi tra Stato e società civile, e poiché quest'antitesi non è per così dire che il simbolo e l'aspetto visibile di quel contrasto profondo della società civile con se stessa, si può dire che tutta la critica ad Hegel rimane manchevole ed incompleta, poiché soltanto una determinazione e un'analisi di quel contrasto sostanziale potrà costruire la vera critica e la vera valutazione del fondamento della concezione di Hegel» (G. Capograssi, *Le glosse di Marx a Hegel*, in *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio*, Modena, 1930, p. 70). Gli «Annali franco-tedeschi» rappresentano dunque la necessaria conseguenza e la conclusione della problematica sollevata da Marx nel manoscritto del '43.

⁵⁹ L. Althusser considera fondamentale il trasferimento a Parigi per l'evoluzione del pensiero di Marx. Gli permette, infatti, di abbandonare una concezione ideale della realtà moderna, sviluppata in Francia e in Inghilterra, compiendo il secondo "ritorno indietro" dall'ideologia alla realtà: «E nel 1843, quando Marx, deluso dal fallimento del tentativo da lui fatto di insegnare ai tedeschi la Ragione e la Libertà, decide di partire per la Francia, egli va ancora in gran parte alla ricerca di un mito, come potevano, ancora qualche anno fa, partire alla ricerca del loro mito della Francia la maggior parte degli studenti dei paesi coloniali o soggetti. Ma allora avviene questa scoperta fondamentale: la scoperta che la Francia e l'Inghilterra non corrispondono al loro mito, la scoperta della realtà inglese, delle menzogne della politica pura, la scoperta della lotta di classe, del capitalismo in carne ed ossa e del proletariato organizzato. Una straordinaria divisione del lavoro fece sì che Marx scoprisse la realtà della Francia ed Engels la realtà dell'Inghilterra. Anche qui bisogna parlare di un ritorno indietro (e non di "superamento") ossia del ritorno dal mito alla realtà di un'esperienza effettiva che strappò i veli dell'illusione in cui Marx ed Engels vivevano a causa delle loro origini» (L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 62).

⁶⁰ Per A. Sabetti gli «Annali franco-tedeschi» rappresentano il punto di approdo di tutta la pubblicistica radicale tedesca di quel tempo poiché si compie il definitivo superamento delle posizioni

Lo Stato democratico, espressione suprema solo pochi mesi prima dello Stato etico, è ora considerato come la più verace manifestazione dell'emancipazione politica, la compiuta affermazione dello Stato moderno, la conferma del suo fondamento dualistico che ora si afferma palesemente, poiché «lo Stato può essere libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero»⁶¹. Incapace di superare realmente i limiti materiali dell'uomo, l'emancipazione politica li elimina soltanto idealmente, mediante l'astrazione, nello Stato, lasciandoli però sussistere nella vita reale: così mentre lo Stato si dichiara ateo, la religione continua a sussistere come elemento privato nella società civile; mentre si dichiara politicamente annullata la proprietà privata, essa continua ad essere il fondamento delle relazioni sociali.

Ancora una volta è la storia che può mettere in luce i necessari limiti della sola liberazione politica, rivelandone il carattere esclusivamente borghese: con la Rivoluzione Francese, come abbiamo visto, si è compiuta la trasformazione degli stati politici in stati sociali e con essa la completa separazione della società civile dallo Stato; ma «l'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'apparenza stessa di un contenuto universale. La società feudale fu risolta nel suo fondamento: l'uomo. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo egoista»⁶².

Le corporazioni medievali erano fondate sul principio dell'egoismo, erano preposte alla tutela degli interessi materiali e particolari, ma parallelamente avevano in sé anche un principio sociale, il fondamento dell'unione dei ceti, che ostacolava e teneva a freno il libero sviluppo del particolarismo; la società moderna è la confessione della loro struttura contraddittoria, poiché separa drasticamente i due principi antitetici: da un lato l'universalità ha il suo monopolio in campo politico, dall'altro l'egoismo afferma il pieno dominio sociale. La realtà moderna, scaturita dalla Rivoluzione Francese, non è più feuerbachianamente la prima forma in cui si afferma astrattamente l'essenza umana e che deve affermare come suo opposto dialettico la particolarità come sommo principio della società civile; il fondamento della trasformazione diventa ora proprio il principio medievale dell'egoismo, che solo mediante l'astrazione dell'universalità può affermarsi in modo assoluto. È allora proprio l'universalità politica, e non, come voleva Feuerbach, il particola-

liberali della Sinistra Hegeliana e si afferma palesemente l'orientamento comunista. È quindi in pari tempo l'epilogo del liberalismo di Marx e l'origine del Marx comunista: «All'alleanza tra la filosofia e il liberalismo, dimostratosi sterile, voleva in tal modo sostituire l'alleanza tra il radicalismo filosofico tedesco e la democrazia francese, che avrebbe unito la potenza del pensiero e quella dell'azione. Intendeva così realizzare il principio franco-tedesco, proclamato allora da Feuerbach» (A. Sabetti, *Gli Annali Franco-Tedeschi del 1844 e la fondazione dell'umanesimo marxista*, estratto dagli «Atti dell'accademia di scienze morali e politiche», Napoli, 1956, p. 6).

⁶¹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 353; tr. it. cit., vol. III, p. 164.

⁶² *Ibid.*, p. 369; tr. it. cit., vol. III, p. 181.

rismo reale, ad essere la necessaria conseguenza dialettica dell'alienazione umana dalla propria essenza sociale.

In questo processo la borghesia, la figlia del medioevo, è tanto l'incarnazione dell'emancipazione dell'egoismo quanto l'autrice dell'universalità politica: assume il ruolo di liberatrice dell'intera società dal gogo dei privilegi medievali mediante l'affermazione del diritto astratto, ma in realtà non emancipa che se stessa. Ogni rivoluzione parziale si fonda infatti «sul fatto che una parte della società civile si emancipa e perviene al dominio generale, sul fatto che una determinata classe intraprende la emancipazione generale della società patendo dalla propria situazione particolare. Questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda denaro e cultura, ovvero possa a suo piacere acquistarli»⁶³. Così la borghesia, che mediante il denaro e la cultura, cioè attraverso il potere economico, aveva già guadagnato il proprio dominio nella società civile, mediante il diritto si conquista anche il proprio assoluto potere politico, affermando un'universalità che, ben lungi dall'esprimere un qualsiasi principio realmente sociale, è la semplice negazione dei vincoli medievali: l'abolizione dei ceti è il fondamento dell'astratta uguaglianza dei cittadini, l'eliminazione dei vincoli corporativi realizza la libertà moderna, il superamento dei privilegi e della nobiltà crea il diritto.

Il diritto moderno esprime la liberazione della società da ogni vincolo sostanziale, l'incoronazione del principio egoistico quale sovrano assoluto della realtà moderna, l'imposizione del dominio degli interessi materiali della società civile sullo Stato: «il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile [...]. La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti – il cui rapporto è il diritto, così come il rapporto degli uomini dei ceti e delle arti era il privilegio – si compie in un medesimo atto»⁶⁴.

Per Marx questa subordinazione è palese in tutte le costituzioni moderne, nella distinzione tra i diritti dell'uomo ed i diritti del cittadino; soltanto quest'ultimo incarna l'uomo nella sua essenzialità, l'uomo generico, mentre "l'uomo" è la semplice definizione del borghese, individuo asociale, egoista, concentrato esclusivamente sul proprio particolaristico interesse⁶⁵. È soltanto quest'ultimo,

⁶³ *Ibid.*, p. 388; tr. it. cit., vol. III, p. 200.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 369; tr. it. cit., vol. III, p. 181.

⁶⁵ Per Colletti la scissione tra il borghese e il cittadino nella *Questione ebraica* è sicuramente riconducibile, proprio come la critica alla rappresentanza parlamentare, all'antiparlamentarismo di Rousseau e alla sua teoria della sovranità popolare come sovranità inalienabile. Eppure Marx non cita mai Rousseau tra le sue fonti e questa mancanza è riconducibile a diverse cause: da un lato deriva dal fatto che non sempre un pensatore si rappresenta chiaramente la genealogia del suo pensiero, dall'altro dal clima hegeliano in cui viveva Marx « – *last but not least* – un fatto decisivo: l'orientamento e il forte interesse storico-politico con cui Marx subito debutta, il "non cale" in cui da lui è stato sempre tenuto il problema gnoseologico come tale; ciò che non significa, si badi, come talvolta volgarmente si è inteso, nichilismo gnoseologico o un "volgere le spalle" sprezzante alla filosofia, ma significa – cosa

il sacro detentore dei diritti innati, che si afferma realmente nelle moderne costituzioni in cui la libertà è intesa esclusivamente come libertà individuale, che nell'altro non trova il proprio compimento bensì il supremo limite, in cui il diritto alla proprietà non significa altro che «il diritto di godere a proprio arbitrio, senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo»⁶⁶, in cui l'eguaglianza che non è altro che il riconoscimento della totalità delle individualità asociali, ed infine la sicurezza è intesa come semplice strumento per la tutela della proprietà privata⁶⁷. Dunque «nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa l'uomo egoista, l'uomo in quanto membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del ge-

ben più ardua da intendere – che proprio per il fatto che quel problema filosofico o gnoseologico gli si era chiarito, esso veniva a disporsi per lui su un altro piano, dove tutto – categorie e materie – cambiavano nome e natura» (L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, cit., pp. 275-276). Sul rapporto di Marx con Rousseau G. Della Volpe esprime il profondo cambiamento di significato dei concetti simili dei due autori, derivato da una concezione radicalmente differente del rapporto uomo-natura: per Marx l'uomo è ente generico, cioè per la sua propria essenza è un essere immediatamente sociale, Rousseau invece rimane ancora legato alla prospettiva giusnaturalistica dell'uomo-persona, cioè dell'essenza umana come facoltà dell'individuo naturale detentore degli inalienabili diritti innati. Per Rousseau cioè la socialità, «la "volontà generale", o "io comune", costituente il nuovo "corpo politico", (ha) il suo fondamento ultimo nella "coscienza" come "sentimento dell'umanità" o amore umanitario, ed essendo quest'ultimo nient'altro che quell'*egotismo religioso* di cui sopra, in cui si risolve l'individualismo cristiano, bisogna concludere che la eguaglianza istituita da e per un tale corpo politico non può essere che quel tipo di eguaglianza-*diseguaglianza* che quell'*egotismo* permette. Cioè: l'eguaglianza-*diseguaglianza* che risulta dal concepire l'*eguaglianza in funzione della libertà* (= persona), ma *non anche viceversa*. Non anche viceversa, appunto perché la persona, con cui la libertà coincide, è quella dell'individuo astratto, solitario, presociale, ch'è la persona cristiana, principio e fine di quell'*egotismo* ch'è l'*amore umanitario* (estrema laicizzazione della *caritas* precisamente). Di conseguenza, un'eguaglianza come la descritta può esser tutt'al più un'eguaglianza estrinseca, *formale*, giuridica, in quanto eguaglianza di individui astratti, ossia *naturalmente*, essenzialmente, soltanto liberi o indipendenti: un'eguaglianza appunto come quella politica, stabilita, e stabilibile sempre, per *contratto* di *ciascuno* con tutti e di tutti con *ciascuno*; non mai un'eguaglianza *intrinseca*, sostanziale, come quella *sociale*: perché, non potendosi avere *società vera* per via di *contratto* – se quest'ultimo presuppone, per definizione, la molteplicità dei liberi individui contraenti, cioè delle *persone*, ognuna delle quali è tale, ossia è individuo investito dell'*universale* (o valore), prima e indipendentemente dalla società a venire – non può aversi nemmeno eguaglianza *sociale*, cioè inerente alla natura del convivere, e però nemmeno espressione perfetta di *eguaglianza*, o eguaglianza *sostanziale*, intrinseca, se l'eguaglianza è essenzialmente *rapporto*, sinonimo di *co-esistenza in genere*» (G. Della Volpe, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion "pura" pratica*, Ferrara, 1946, p. 21). Sulla differenza tra Rousseau e Marx cfr. anche G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 1964; L. Gruppi, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, Milano, 1978, pp. 60-70; D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghe» negli scritti giovanili*, cit., pp. 225-231.

⁶⁶ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 366; tr. it. cit., vol. III, p. 177.

⁶⁷ D. Coccopalmerio mette in luce come dei quattro diritti proclamati in tutte le costituzioni moderne la libertà e la proprietà si riferiscono all'uomo della società civile, sono cioè i diritti innati dell'individuo asociale, mentre l'eguaglianza e la sicurezza sono propriamente i diritti politici. Ebbene in tutte le moderne costituzioni: «Uguaglianza e sicurezza sono diritti il cui contenuto è però in funzione del contenuto dei diritti di libertà e di proprietà» (D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghe» negli scritti giovanili*, cit., p. 132).

nere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica [...]. Ancor più enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la qualità di cittadino, membro della comunità politica viene degradato dagli emancipatori politici addirittura a mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il citoyen viene considerato servo dell'homme egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario viene degradata al di sotto della sfera nella quale si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come citoyen, bensì l'uomo come bourgeois viene preso per l'uomo vero e proprio»⁶⁸.

Il segreto delle costituzioni moderne è l'egoismo borghese, il principio reale società civile, che solo può quindi mostrare le cause vere della subordinazione del cittadino al borghese, dello Stato alla società, di cui il diritto moderno è soltanto un riflesso. Così nell'ultima parte dell'articolo *Sulla questione ebraica*, Marx, prendendo spunto dal problema della sopravvivenza della religione ebraica accanto al cristianesimo, ci offre una fenomenologia della società civile, quell'analisi sociale che finora era stata la più grave mancanza delle sue riflessioni. Ogni questione religiosa, è sempre la rappresentazione astratta di un contenuto reale e diviene così un utile strumento per svelare l'essenza alienata della società; il cristianesimo e l'ebraismo sono infatti complementari, si servono l'uno dell'altro per potere esprimere in forma esaustiva l'alienazione dell'uomo. La religione cristiana è l'affermazione del Dio universale, dunque dell'essenza generica dell'uomo, in forma alienata; al contrario il principio ebraico, che si palesa nel rapporto esclusivo di questo popolo con il proprio Dio, è proprio il particolarismo.

«Il cristianesimo è scaturito dal giudaismo. Nel giudaismo esso si è nuovamente dissolto. Il cristiano era fin da principio l'ebreo teorizzante, l'ebreo è perciò il cristiano pratico, ed il cristiano pratico è diventato nuovamente ebreo»⁶⁹; il rapporto tra le due religioni, quindi, non è altro che la rappresentazione della relazione di subordinazione che si instaura tra lo Stato e la società civile, tra il cittadino e il borghese. La funzionalità della trascendenza del cristianesimo all'affermazione assoluta del principio pratico dell'ebraismo è la denuncia della universalità del diritto come strumento per l'affermazione incondizionata della borghesia; «da contraddizione in cui si trova la potenza politica pratica dell'ebreo con i suoi diritti politici, è la contraddizione della politica con la potenza del denaro in generale. Mentre la prima sta idealmente al di sopra della seconda, nel fatto ne è divenuta la serva»⁷⁰.

⁶⁸ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 366; tr. it. cit., vol. III, p. 178.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 376; tr. it. cit., vol. III, p. 188.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 374; tr. it. cit., vol. III, p. 186.

Il problema dell'ebraismo è così trasformato da Marx nel generale problema della potenza del denaro, l'espressione oggettiva del principio dell'egoismo, il vero Dio dell'uomo reale: il denaro manifesta concretamente l'alienazione dell'uomo, la separazione dalla sua essenza. «Il denaro è il valore universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e della natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora»; l'uomo produce il denaro e nello stesso tempo ne diviene schiavo, trasferisce i propri predicati generici nel denaro e li nega parallelamente come proprie qualità essenziali.

La prima affermazione della religione, la più originaria alienazione dell'uomo, è dunque un processo che si compie interamente nella società civile, nel mondo economico, mentre la scissione caratteristica dello Stato moderno tra Stato politico e società civile si rivela una "scissione di secondo livello", un riflesso della contraddizione fondamentale tra il principio sociale dell'essenza umana ed il principio egoistico delle relazioni economiche. Parallelamente la società civile non può più essere, nella sua struttura attuale, il luogo dell'universalità soggettiva, ma è considerata invece il terreno per la realizzazione della rivoluzione sociale, per la dura battaglia che deve negare l'assoluto dominio del denaro, cioè dell'egoismo, per affermare concretamente l'uomo.

Emancipazione dall'ebraismo, emancipazione dalla potenza del denaro ed emancipazione umana per Marx sono sinonimi, sono differenti modi di esprimere la soppressione del presupposto ultimo su cui si fonda ogni alienazione umana; infatti «non appena la società perverrà a sopprimere l'essenza empirica del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà impossibile, perché la sua coscienza non avrà più alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo»⁷¹. L'eliminazione dell'ebraismo coincide dunque con il superamento della società borghese e quest'ultimo non è altro che l'affermazione della socialità umana quale fondamento delle relazioni sociali. L'emancipazione umana è quindi un processo che si svolge interamente nella società civile ed è l'unico movimento che, attuandosi in modo opposto rispetto alle emancipazioni parziali, alle liberazioni soltanto politiche, può realmente affermare l'essenza generica dell'uomo⁷².

⁷¹ *Ibid.*, p. 377; tr. it. cit., vol. III, p. 189.

⁷² Per L. Parinetto la *Questione ebraica* non può in alcun modo essere considerato un testo antisemitico. La questione dell'ebraismo non è infatti il problema centrale del giovane Marx, è soltanto lo spunto datogli da B. Bauer per affrontare poi la ben diversa problematica del rapporto della politica con la società civile. Dunque «l'ebreo non interessa in sé, ma come una delle tante possibili esemplificazioni della "relazione in genere fra l'uomo religioso e lo stato". Si tratta cioè di "quale relazione vi sia tra la piena emancipazione politica e la religione» (L. Parinetto, *Marx e Shylock: Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Milano, 1982, p.72). L'ebreo nella descrizione marxiana è il simbolo del borghese moderno, dell'uomo privato della società capitalistica, così come l'emancipazione

Il problema non è più l'“elevazione” della società civile alla sfera politica quale unica vera realtà umana, come nella *Critica*, bensì è proprio l'opposto “incarnarsi” della universalità nell'unica vera realtà umana che nega ogni dualismo: «quando il reale uomo, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue “forces propres” come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»⁷³. E con essa è sancita la morte della politica come semplice espressione fenomenica di una realtà sociale alienata e della borghesia come manifestazione oggettiva dell'uomo alienato⁷⁴.

Le medesime esigenze etiche che avevano portato Marx ad esaltare lo Stato politico moderno ed il diritto moderno ne dichiarano ora la condanna definitiva, ne impongono la morte: soltanto una rivoluzione sociale può ora adempiere per Marx all'antico compito etico, poiché elimina ogni sfera politica negandone i presupposti, poiché soltanto «questa lacerazione, questa infamia, questa schiavitù della società civile è il fondamento naturale su cui poggia lo Stato moderno, così come la società civile della schiavitù era il fondamento su cui poggiava lo Stato antico»⁷⁵.

Soltanto il proletariato può essere protagonista di questa rivoluzione sociale: espressione della assoluta miseria umana ed opposto dialettico della borghesia, della classe politica per eccellenza, deve infatti necessariamente escludere dal suo orizzonte la possibilità di un'emancipazione soltanto parziale: «il benessere sociale genera l'intelletto politico. L'intelletto politico è uno spiritualista, e viene concesso a colui che già possiede, che già nuota negli agi»⁷⁶; è cioè l'intelletto tipicamente borghese, che può predicare valori universali mentre fonda la propria ricchezza sullo sfruttamento del lavoro operaio. L'intelletto generato dalla miseria sociale,

dell'ebreo nella società moderna è l'emancipazione della borghesia mediante il potere del denaro ed infine l'emancipazione dell'ebreo dall'ebraismo non è altro che una metafora che esprime l'affermazione dell'emancipazione umana.

⁷³ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 370; tr. it. cit., vol. III, p. 182.

⁷⁴ È proprio l'assoluta inconciliabilità di Stato e società civile, espressione di due realtà completamente opposte e negantesi reciprocamente, che per L. Gruppi fonda l'esigenza marxiana di superare tanto lo Stato quanto la società civile, di oltrepassare ogni concezione dell'uomo soltanto particolare ed ogni concezione della libertà soltanto negativa; in altre parole di abbandonare la prospettiva dell'emancipazione politica per l'affermazione dell'emancipazione umana, in cui «la libertà di ciascuno potenzierà la libertà degli altri. Anzi, non ci potrà essere una libertà di singoli isolati, ma solo una libertà attuata da un collettivo cooperante. Bisogna perciò andare oltre alla *rivoluzione politica* (borghese), per giungere alla *rivoluzione economico-sociale*, che sopprime la proprietà privata. Solo allora anche la rivoluzione politica sarà portata all'ultima conseguenza. L'emancipazione dell'uomo non sarà solo politico-giuridica, formale, ma economico-sociale e perciò reale» (L. Gruppi, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, cit., p. 84).

⁷⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 401; tr. it. cit., vol. III, p. 216.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 406; tr. it. cit., vol. III, p. 221.

dalla fame, è di tutt'altro genere, è quell'"intelletto sociale", "materialista", che non si limita a predicare astratti principi, ma li vuole realizzare nel mondo concreto, *nella società, togliendo se stesso come classe particolare ed abolendo conseguentemente le classi quale fondamento della società*⁷⁷.

Il proletariato non una ha tradizione storica, è il prodotto delle relazioni borghesi che, affermando l'uomo quale individuo particolare nell'esclusione dalla società, sottraggono all'altro uomo ogni possibilità di emancipazione: non ha alcun interesse privato, alcuna proprietà da tutelare, ma soltanto la sua nuda esistenza naturale; in realtà non può nemmeno essere considerato un elemento della società civile, che è proprio il luogo degli interessi privati, rappresenta piuttosto la dissoluzione della società civile stessa, la negazione di ogni individualità posta per sé⁷⁸.

La rivoluzione proletaria dovrà necessariamente essere diversa da ogni altra rivoluzione poiché il proletariato non ha nulla da rivendicare se non la sua umanità assolutamente negata; non può quindi desiderare il potere politico che, strumento di conservazione del dominio economico, presuppone sempre un già acquisito potere sociale, mentre invece può aspirare soltanto all'affermazione delle qualità

⁷⁷ Non possiamo essere in armonia con l'interpretazione di Lukács che considera la posizione politica di Marx ancora legata, negli «Annali», alla concezione democratica giacobina degli scritti della «Gazzetta Renana»: «La concezione della rivoluzione rimaneva, come allora, democratico-borghese. Ma ora Marx vede nelle masse sfruttate del popolo e negli intellettuali orientati in senso rivoluzionario e che si alleano con esse le forze decisive che, sole, possono compiere la rivoluzione. Da questa svolta, che rappresenta il massimo di radicalità di cui il democratismo giacobino è in assoluto capace, derivò, non molto tempo dopo e conseguentemente nel processo di sviluppo politico-filosofico di Marx, la concezione della guida proletaria della rivoluzione democratico-borghese e del trapasso di questa rivoluzione in quella proletario-socialista» (G. Lukács, *Il giovane Marx*, Roma, 1978, p. 81). Per noi, invece, in questi testi è già evidente una concezione socialista che tende ad abolire l'istituzione statale. Concordiamo perciò con l'interpretazione di A. Cornu che vede negli articoli degli «Annali» il riproporsi delle problematiche già espresse nella *Critica*, ma in una prospettiva differente, quella dell'emancipazione umana. Questa divergenza è alla base del superamento della concezione democratica e dell'affermazione della teoria socialista: «Il tema centrale era ancora l'analisi critica della società civile e dello Stato politico, ma questa volta egli lo aveva trattato dal punto di vista dell'emancipazione umana, non contemplato nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto* [...]. Poiché riteneva che l'emancipazione umana dovesse nascere dalla radicalizzazione dell'antagonismo tra il borghese e il cittadino, determinata dallo scatenarsi dell'egoismo, Marx aveva anche posto fin da allora, la questione dell'abolizione dello Stato, come conseguenza necessaria dell'umanizzazione della società, esponendo così, con una terminologia ancora feuerbachiana, la differenza essenziale tra rivoluzione borghese e rivoluzione socialista» (A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, cit., pp. 601-602).

⁷⁸ Nell'emancipazione umana D. Coccopalmerio vede espressa la fondazione scientifica dei valori opzionali a partire dai valori razionali. Se infatti il momento storico impone il superamento della società borghese, questa esigenza sociologica, che deriva dalla scelta politica di Marx di schierarsi con il proletariato, è però ontologicamente fondata a partire dalla concezione dell'uomo quale "ente generico", sociale. «Il termine "a quo" è, perciò, la caratterizzazione ontologica dell'uomo; il termine "ad quem" è la liberazione dalle forme disumanizzate di esistenza dell'uomo moderno; il punto intermedio è lo stesso uomo del mondo borghese. Ma sia il termine medio (l'uomo moderno) sia il termine finale (l'uomo umanamente emancipato) sono agganciati al termine iniziale (l'uomo come uomo), in cui è presente la significanza sia di ciò che è storicamente negativo (e presente) sia di ciò che è storicamente positivo (ma ancora futuro)» (D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx. Analisi critica dello stato «borghese» negli scritti giovanili*, cit., pp. 166-167).

essenziali dell'uomo. Non può volere la sua realizzazione quale individuo privato, poiché il proletario non ha proprietà privata, bensì soltanto quale individuo appartenente al genere, alla società. «La comunità dalla quale il lavoratore è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che la comunità politica. Questa comunità, dalla quale il suo lavoro lo separa, è la vita stessa, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza umana. L'essenza umana è la vera comunità umana»⁷⁹. Proprio perché il proletario incarna in sé il massimo grado di alienazione umana è allo stesso tempo la possibilità dell'assoluta liberazione dell'uomo.

THE CONCEPTION OF LAW IN THE WRITINGS OF THE YOUNG KARL MARX. *The basis of the Marxian thought, i. e. the absolute primacy of social reality, is the result of his juvenile reflection on Law and State. In the articles published in 1842 on the «Rheinische Zeitung», Marx compares the medieval Prussian State, founded on old privileges, with the modern State based on the Law, realization of the ethical Idea. This conception, very close to the position of the Young Hegelians, was abandoned in few months. In the articles published in the «Deutsch-Französische Jahrbücher» in February 1844, Marx describes the modern State as an instrument for the social supremacy of bourgeoisie. This sudden change of perspective can be ascribed to several reasons such as the influence of Feuerbach's anthropology – a major theoretical instrument of critique of Hegel's philosophy of public Law – and his departure from the backward Germany to the modern France. But the main explanation for such an abrupt change is his critical approach to Feuerbach's anthropology and to the Young Hegelians, that made it possible for Marx to advance towards new theoretical positions.*

⁷⁹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 408; tr. it. cit., vol. III, p. 222.