

Su alcuni problemi d'interpretazione della critica di Marx a Hegel: la *Kritik* del 1843¹

§1 Una questione *etica*

1.a L'identità organica e la critica di Marx

1.b L'uomo popolo-genere e il problema della *plebe*

§2 Una questione *politica*: limiti e capacità esplicative della nozione di *guerra civile*

Bibliografia utilizzata

§ 1 Una questione *etica*

«Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo *di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale*. Come scritto filosofico esso non può far altro che essere lontanissimo dal dover costituire uno *stato come dev'essere*; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto.»²

Così Hegel, nella *Prefazione ai Lineamenti* del 1821.

La scienza dello Stato si presenta in forma dispiegata ed *essoterica*; l'intima razionalità statale deriva proprio dal carattere essenzialmente pubblico che la sostanza etica, l'*ethos*, assume quando è Stato politico.

Lo Stato moderno è un prodotto della storia, un oggetto spirituale; il prodotto della volontà e consapevolezza dell'uomo moderno che vive coscientemente la sua natura di *genere*.

Il genere umano non ha di fronte a sé lo Stato come un oggetto *alieno*, un'entità estranea alla propria naturale riproduzione; l'uomo ha la *libertà* di riprodursi secondo modalità universalmente volute e consapute. Lo Stato moderno è dunque il genere umano che si conserva e si mantiene, creando rapporti, forme e articolazioni oggettive reali, non naturali, ma etiche, nella misura in cui determinano le condizioni storiche della vita e la coscienza che di essa ha l'uomo nel suo agire generico.

«Nel diritto l'oggetto è la *persona*, nel punto di vista morale il *soggetto*, nella famiglia il *membro della famiglia*, nella società civile in genere il *cittadino* (come *bourgeois*) — qui nel punto di vista dei bisogni (cfr. § 123 annotaz.) è il concreto *della rappresentazione*, il quale vien denominato *uomo*; — è dunque per la prima volta qui e anche propriamente soltanto qui che si parla dell'*uomo* in questo senso.»³

¹ Utilizziamo la traduzione del manoscritto marxiano [*Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§261-313), cura di Hans-Joachim Lieber e Peter Furth, in: *K. Marx Ausgabe, Werke-Schriften-Briefe*, Band I, *K. Marx, Frühe Schriften*, Cotta Verlag, Stuttgart 1962] a cura di Finelli-Trincia: *K. MARX, Critica del diritto statale hegeliano*, trad., cura e commentario di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983. Da ora in poi citata come *Kritik*. Per il confronto con la prima traduzione del manoscritto in Italia a cura di G. Della Volpe, edita nella sua versione integrale nel 1950 (rivista poi da N. Merker in: *Marx-Engels, Opere complete*, III, 1843-44, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-143), rimandiamo direttamente alla nota filologica di Finelli-Trincia, pp.11-40.

² G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001 (1999), p. 15 [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, In der Nicolaischen Buchhandlung].

³ *Ivi*, p. 160.

L'uomo concreto, s'intende, inserito in quel sistema dei bisogni che secondo Hegel, in età moderna, va sotto il nome di società civile o Stato esterno, Stato del bisogno o dell'intelletto, ma anche sistema dell'atomistica con accezione negativa. È da notare come per Hegel la società civile possieda anzitutto questo momento di materialistica reciprocità dei bisogni (questo è l'uomo concreto), di essere cioè il luogo della riproduzione dei bisogni umani comuni mediati dal lavoro⁴. Certo essa non è ancora Stato, lo Stato interno, ma è quell'aspetto dell'etico che fa sì che lo Stato politico – mantenendo e conservando quel sistema dei bisogni – non possa essere considerato *altro* dalla società civile. Abbiamo, in questo senso, un'identificazione fra l'organismo civile e l'organismo dello Stato. E in questo senso possiamo parlare di riproduzione del *genere* umano in un contesto storicamente determinato e contraddistinto dalla consapevolezza dell'agire sociale e politico: l'età moderna⁵.

Lo Stato è spirito di un *popolo*; dunque, per questo, la naturalità della vita del *genere* è di gran lunga superata; la scienza dello Stato, ben inteso, non è perciò scienza 'generica'⁶.

Il *popolo* è un ordinamento sociale e politico che produce una sua storia, una sua autocoscienza e un suo "universo etico". È lo spirito di un popolo che si sa e si vuole in quella determinata condizione storico-umana. È il genere umano che, riproducendosi

⁴ Cfr. G. V. DI TOMMASO, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenense di Hegel*, Zonno, Bari 1980.

⁵ Ma anche in ambito di filosofia della storia il riferimento hegeliano al *genere* non è da sottovalutare: «Nel sorgere e nel tramontare delle cose essa [la ragione] vede l'opera prodotta dal lavoro universale del genere umano; un'opera che è effettivamente nel mondo al quale apparteniamo.» (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 30; sott. mio). Dunque la ragione non ha a che fare con astrattezze, soprattutto la ragione che pensa la storia, proprio perché la *cosa* di cui qui si parla è l'umano operare e oggettivarsi (la *realtà positiva*) in un quadro di 'mondialità' altamente determinata. «Solo la ragione concepita nella sua determinatezza è la cosa, cioè la realtà effettiva: il resto, quando ci si soffermi a parlare della ragione, non è che parole.» (*Ivi*, p.31). Ci sembra dunque che la nozione di *genere* concorra ampiamente a delineare quello che Hegel intendeva per *storia del mondo* e comprensione razionale di essa. In altre parole, sebbene il *genere* in quanto tale appartenga a una dimensione antropologica (in termini strettamente hegeliani l'antropologia, la vita, il genere, etc., sono tutte nozioni pre-fenomenologiche, pre-istoriche, etc.), essa però non è *altra* da quella storica e filosofico-storica. Quando si parla di *ragione*, in Hegel, non si ha evidentemente mai a che fare con un aldilà dall'umano o un ultramondano e tanto meno con un aldilà indeterminato, astratto, eterico o immateriale.

⁶ La dimensione *generica* è superata già nella dissoluzione della *famiglia* come Spirito dei Penati, come semplice *genere* o generazione della specie umana. Dobbiamo però notare come il *genere* ricompaia, significativamente, alla fine della *Filosofia del diritto*, come ultima e suprema articolazione dell'Idea dello Stato: «[...] essa è l'idea universale come *genere* [*Gattung*] e potenza assoluta di fronte agli stati individuali, lo spirito che si dà la sua realtà nel processo della *storia del mondo* [*im Prozesse der Weltgeschichte*].» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 199). Si potrebbe dire che questo sia il 'genere sommo' di tutto il percorso etico descritto da Hegel: il vero genere umano-statuale, che contiene in sé la storia dei singoli popoli e dei singoli Stati, dunque concreto e mediato da questa, tuttavia, visto come una totalità organica, può anche essere preso di per sé, come un'unità che si riproduce da se stessa, il divenire sensato della storia del mondo umano, il vero "universo etico". Il senso della storia umana è dunque proprio il *genere*, inteso da Hegel in quest'ultima precisa accezione filosofica, nella quale notiamo come si riproponga un elemento di naturalità però 'superiore' alla stessa dimensione politica dei singoli Stati nazionali. La storia del mondo in Hegel viene ad assumere così un carattere ambivalente: da una parte essa è la suprema opera etica dei singoli spiriti nazionali e dall'altra è il luogo in cui si realizza quello «stato di natura» (cfr. su questo: G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 161 e ID., *Lineamenti*, cit., p. 262 e p. 264) che altrimenti sarebbe da considerarsi solo illusorio; la storia del mondo sia come tribunale supremo che come mattatoio. In ogni caso l'ambivalenza è di piani concettuali: da una parte consideriamo la storia mondiale (mattatoio) con gli occhi delle individualità statuali e del loro agire nella mondialità (il diritto statale esterno o internazionale, i trattati, l'inevitabilità della guerra fra nazioni, etc.) e dall'altra (tribunale) con gli occhi dello spirito del mondo, diremmo questo uno spirito più teoretico e universalistico.

nella storia, produce un mondo oggettivo e spirituale, il mondo etico che, in età moderna, si presenta e si sistema in forma di Stato politico⁷.

Dunque lo Stato moderno non è un “esoterico possesso”, un’entità arbitrariamente creata da chicchessia, nemmeno propriamente un *contratto* - che vale solo fino a quando i contraenti non decidano eventualmente di romperlo - ma è il mondo etico volutamente e consapevolmente prodotto dall’agire generico dei popoli⁸.

1.a L’identità organica e la critica di Marx

«La costituzione politica è l’organismo dello Stato o l’organismo dello Stato è la costituzione politica. [...]. È un grosso progresso trattare lo Stato politico come organismo, quindi trattare la diversità dei poteri non più come distinzione inorganica, ma come distinzione vivente e razionale. Ma come presenta Hegel questa scoperta?»⁹

Nel 1843 il giovane Marx intraprende una critica analitica e complessa al “passaggio” dalla «società civile» allo «Stato politico», presente nei *Lineamenti hegeliani*¹⁰.

È un “passaggio” volutamente dialettico, anche proprio nella tecnica argomentativa adottata da Hegel; avviene cioè attraverso la mediazione interna al rapporto, che connette i due termini apparentemente separati - società civile e Stato politico -, individuando nel termine medio dell’assemblea legislativa (la mediazione degli *Stände*) il vero e proprio organismo dello Stato. È ciò che permette a Hegel di affermare la piena identità di Stato e società civile; essi sono lo stesso organismo.

È in questo senso che si conferma l’*essoterismo* e l’*anticontrattualismo* hegeliano¹¹. Lo Stato è l’intero civile che si organizza e sistema “in sé” e “per la coscienza”, secondo una mediazione costituzionale - «Questo organismo è la *costituzione politica*»¹² - che avviene tutta tramite l’azione del potere legislativo.

⁷ Già negli anni di Jena Hegel definisce lo Stato come *opera etica* dello Spirito e più precisamente come una seconda natura, la quale però, a differenza del mondo della ricchezza e dell’economia politica con le sue leggi (la *bestia selvaggia*), è sostanzialmente razionale e cioè permeata dal concetto e *quieta*. Dunque l’etico, a stretto rigore, è una vera e propria seconda natura per lo Spirito, ossia per l’attività autocosciente di un popolo: è il suo prodotto più proprio che inevitabilmente si autonomizza rendendo perciò necessario un cammino di riconoscimento, di conoscenza, di scienza.

⁸ Da sottolineare come in Hegel la nozione di *popolo* unitamente a quella di *Stato* e a quella di *nazione* concorrano insieme e mai separatamente a definire quel processo storico – filosoficamente ripensato – che ha dato vita alla formazione dello *Stato moderno* vero e proprio. Seguendo la lettura di Bonacina-Sichirolo (in: G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XXXVII) vogliamo rilevare come la Rivoluzione francese segni il punto di non ritorno, per Hegel, di una modernità, la quale si apre e, per certi aspetti, si conchiude con quell’evento; una modernità che può essere interpretata proprio con la nozione di popolo-Stato-nazione, la quale, inserita in un contesto di *mondialità* (la storia del mondo hegeliana), invece che risultare chiusa in se stessa apre delle vie di riflessione filosofica e filosofico-politica che preannunciano e prefigurano scenari di crisi delle sovranità nazionali, non certo estranei alla nostra contemporaneità.

⁹ Marx, *Kritik*, cit., p. 50.

¹⁰ Si veda in proposito il commentario Finelli-Trincia nell’edizione della *Kritik* sopracitata a p.243 e sgg.

¹¹ Lo Stato non è un *ente* separato dall’ordinamento civile vigente. Lo Stato non è nemmeno il risultato di un accordo (patto o contratto che sia) fra volontà individuali o *totalità parziali* (corporazioni, cerchie, ceti, figure civili distinte, etc.). Lo Stato non è nemmeno l’alieno supervisore di un mondo della ricchezza dominato dall’automatismo della *mano invisibile*. La consapevolezza e l’organizzazione sistematica dell’organismo è già presente nello *Stato esterno* o nel *sistema dell’atomistica*: con la mediazione legislativa, questa consapevole sistematicità dell’organismo civile acquista una sua forma peculiare, e precisamente politica.

¹² Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 205.

La riproduzione dell'organismo civile è la riproduzione dello stesso ordinamento politico.

Quest'identità organica non viene negata da Marx; viene piuttosto stravolta nella sua dimensione logica e nella sua realizzazione politico-legislativa.

«Il rapporto razionale, il *sillogismo* sembra dunque che sia completo. Il *potere legislativo*, il medio, è un *mixtum compositum* di entrambi gli estremi, del principio sovrano e della società civile; della singolarità empirica e dell'universalità empirica, del soggetto e del predicato. Hegel concepisce in generale il *sillogismo* in quanto medio, come un *Mixtum Compositum*. Si può dire che nel suo sviluppo del sillogismo razionale diviene manifesta tutta la trascendenza e il mistico dualismo del suo sistema. Il medio è il ferro di legno [*das hölzerne Eisen*], l'opposizione resa occulta fra universalità e singolarità.»¹³

Il "sistema organico", secondo Marx, è affetto da essenziale e interna *disorganicità*. Lo Stato moderno-hegeliano è un organismo disorganico: una contraddizione insolubile. Ma non è solo una difficoltà che concerne "il modo di dire" speculativo, la teoria speculativa dello Stato, piuttosto è una rottura etica essenziale e di difficile ricomposizione.

La critica di Marx a Hegel affonda le sue radici teoretiche nel *modulo* critico feuerbachiano di indebita *inversione* logica del soggetto nel predicato, imputata alla dialettica hegeliana, per cui il soggetto reale (in questo caso famiglia e società civile) riceve la determinazione di predicato dell'astratta idea di Stato politico, soggetto 'solo' logico, risultato di pura speculazione, riempito surrettiziamente, secondo Marx, di un contenuto empirico, di una realtà di second'ordine; proprio quella realtà che invece, seguendo il *modulo*, dovrebbe essere la vera realtà della formazione moderna dello Stato: ossia, il *popolo*.

«Hegel muove dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivato; la democrazia muove dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato. Come la religione non crea l'uomo, ma come l'uomo crea la religione, così non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione.»¹⁴

«Hegel ha dunque ragione se dice: Lo Stato politico è la costituzione: cioè lo Stato materiale non è politico. [...] La cosa più difficile era di fondare dai diversi momenti della vita del popolo [*des Volksleben*] lo Stato politico, la costituzione. [...] La sfera politica era nello Stato l'unica sfera dello Stato, l'unica sfera, nella quale il contenuto come la forma era contenuto del genere [*Gattungsinhalt*], era il veramente universale, ma in pari tempo in modo tale che, in quanto questa sfera si opponeva alle altre, anche il suo contenuto diveniva un contenuto formale e particolare.»¹⁵

Marx prosegue poi dicendo:

«Se per es. nello svolgimento di famiglia, società civile, Stato etc., questi modi sociali di esistenza dell'uomo fossero considerati come realizzazione, oggettivazione [*Verobjektivierung*] della sua essenza, allora famiglia etc. apparirebbero come qualità inerenti ad un soggetto. L'uomo rimane sempre l'essenza di tutte queste essenze, ma

¹³ Marx, *Kritik*, cit., pp. 165-166.

¹⁴ *Ivi*, p. 80.

¹⁵ *Ivi*, p.82.

queste essenze appaiono anche come la sua *reale* universalità, perciò anche come l'*insieme comune* [*Gemeinsame*].»¹⁶

1.b L'uomo-popolo-genere e il problema della *plebe*

«Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione Francese [...] esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare, antiquata costituzione, proprio perché il potere legislativo era il rappresentante del popolo, della volontà del genere [*Gattungswilles*].»¹⁷

Il soggetto marxiano - il *Volk-Gattung* o l'uomo-popolo-genere - è debitore dell'umanesimo di Feuerbach, nondimeno della nozione di *genere* (*ghénos*) che Aristotele formula nel *dizionario* della *Metafisica*.

«*Genere* significa, in un senso, *la generazione continua di esseri della medesima specie*: diciamo, per esempio, «fino a che esisterà il genere umano» intendendo dire: «fino a che ci sarà generazione continua di uomini». [...] *Genere*, dunque, si dice in tutti questi sensi: significa la generazione continua di esseri aventi la stessa specie, significa la serie degli esseri della stessa specie che deriva da un originario capostipite; genere significa ancora la materia: infatti, ciò di cui c'è differenza e qualità, è, appunto, il sostrato che noi denominiamo materia.»¹⁸

L'uso che fa Marx della nozione di *genere* unitamente a quella di *popolo*, è però assolutamente originale, tanto che, nella *Kritik*, viene ad assumere significati e riferimenti anche diversi¹⁹, tuttavia tenuti insieme da una preoccupazione che, dichiarata dall'autore anche con formule espressive radicali potremmo definire sostanzialmente *etica*.

La prima definizione aristotelica di *genere* è piuttosto la risposta alla domanda: «fino a quando esisterà il genere umano?», «fino a che vi sarà continua generazione di uomini». Il *genere* è una totalità in atto, è il divenire stesso della natura umana che ha, secondo Aristotele, la causa finale del suo movimento proprio al suo interno: la natura umana è tale per cui si riproduce come *genere*, come totalità vivente, come un'essenza comune, colta nel suo aspetto materiale, il *sostrato* delle differenze, il cui fine ultimo è la sua stessa continua riproduzione. Il *genere* è tale solo se si riproduce.

¹⁶ *Ivi*, p. 94. Non ci soffermiamo qui sul lato specificamente politico della critica di Marx alla monarchia hegeliana; d'altra parte la democrazia di Marx, come si vedrà più avanti, è tendenzialmente a-politica, risultando da un processo di reciproco dissolvimento della società civile nello Stato politico e viceversa.

¹⁷ *Ivi*, p. 127.

¹⁸ ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo Editore, 1978 (1968), vol. I, pp. 401-402.

¹⁹ Il *Volk-Gattung* marxiano è sia il popolo *tout court*, sia coscienza pubblica, sia popolo-massa, ma anche la stessa società civile, in opposizione allo Stato 'solo' politico, ovvero in opposizione alla costituzione per ordini (*Stände*): «Qui nella filosofia del diritto è inoltre nostro oggetto la volontà del genere [*Gattungswille*].» (*Ivi*, p. 128). Oppure: «Hegel idealizza la burocrazia e rende empirica la coscienza pubblica.» (*Ivi*, p. 132-3). O ancora: «L'elemento degli ordini è la *menzogna sanzionata* [...] che lo Stato è l'*interesse del popolo* o che il *popolo* è l'interesse dello Stato.» (*Ivi*, p. 138). E infine: «L'atomistica, in cui la società civile si precipita nel suo *atto politico*, risulta necessariamente da ciò, che l'essenza comune, l'essenza comunistica, entro cui esiste il singolo, la società civile è separata dallo Stato o [dal fatto che] lo Stato politico è un'*astrazione* dalla società civile.» (*Ivi*, p.158).

Il *ghénos* aristotelico è il nocciolo anche più astratto di ogni possibile discorso etico-politico. L'irriducibilità del *genere* ad altro (o è pienamente se stesso o non è) costituisce la base essenziale di ogni possibile preoccupazione etica.

È questo che sembra aver accolto Marx nella sua nozione di *Gattung*. Certamente questo nocciolo etico, in età moderna, si presenta piuttosto come *Volk* o come *Volksleben*, in ogni caso come *Volk-Gattung*; ossia come organismo etico-politico, proprio l'organismo civile hegeliano, che presenta però nel suo processo riproduttivo delle rotture, le quali interrompono e inficiano inevitabilmente la sua stessa esistenza.

«Il decadere di una grande massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza [...] e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, — genera la produzione della *plebe* [*Pöbels*] produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate.[...] Vien qui in evidenza che malgrado l'*eccesso della ricchezza* la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della *plebe*.»²⁰

“Ciò che preoccupa Hegel, è prima di tutto l'apparire di questa *folla*, di questa *massa*, di questa *plebe* che conserva nei riguardi dello Stato *il punto di vista del negativo*, che costituisce un *partito* nel senso proprio del termine, una opposizione relativa non alle questioni particolari di tecnica amministrativa, ai problemi di persone, ma al fondamento stesso dello Stato. Ora, ed è questo il punto decisivo, la società produce necessariamente questa *plebe*.”²¹ E la produce come *irriproducibile*. Assistiamo dunque a una contraddizione interna alla sfera civile dell'ordinamento statale moderno descritto da Hegel; d'altra parte questa contraddizione non trova degna soluzione politica.

“Certamente la veduta atomistica è superata nella famiglia e nella società civile; ma la società civile la rigenera, come si è visto, producendo la *plebe*. La quale, esclusa dai benefici della società civile stessa, non partecipa di quella «universalità», di cui Hegel parla in questo testo. E Hegel prosegue che nessun momento dello stato «si deve mostrare come moltitudine inorganica»: si deve nel senso «morale» del termine.”²²

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 188. Il problema della *plebe* – come problema delle moderne società – è rilevato in modo esplicito da Hegel nei *Lineamenti*. Ora, il Marx della *Kritik* non coglie la rilevanza politica, filosofica, ecc., di tale questione, poiché totalmente preso dalla critica alla logica hegeliana secondo moduli feuerbachiani. Tuttavia, riteniamo si possa notare la consapevolezza, che accomuna entrambi, della frattura etica, etico-politica, etc., che caratterizza l'età moderna: nello Stato hegeliano permane l'irrazionalità del mondo della ricchezza come *bestia selvaggia*, seconda natura, etc., e il pericolo della sovversione incarnata proprio dall'elemento della *plebe*; nella lettura marxiana dello Stato hegeliano è presente l'esigenza di snidare e radicalizzare in termini etici tale contraddizione.

²¹ E. WEIL, *Hegel e lo Stato*, a cura di A. Burgio, Milano, Guerini e Associati, 1988, p.129.

²² F. VALENTINI, *Aspetti della «società civile» hegeliana*, in: “Giornale critico della filosofia italiana”, terza serie, vol. XXII, anno XLVII, Gennaio-Marzo 1968, Fascicolo I, Firenze, Sansoni Editore, p.111 [ora in: ID. *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp.23-60]. La citazione hegeliana a cui Valentini fa riferimento è la seguente: «Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen.» (evidenziato nostro). L'uso del verbo «sollen» invece di «müssen» indica una raccomandazione, un desiderio, etc., piuttosto che una necessità o un obbligo tassativo. Dunque lo Stato “dovrebbe”, si raccomanda che sia un *sistema organico*. Il generarsi civile della *plebe*, come si è visto, costituisce la spina nel fianco, la minaccia immanente dell'ordinamento statale moderno-hegeliano, nel quale il punto di vista del negativo in generale può ripresentarsi all'interno della mediazione legislativa, la quale non ha

“Del resto anche una lettura «formale» del testo ci fa avvertire che il «passaggio dialettico» alla corporazione-stato è meno persuasivo, perché non chiaramente tesaurizzatore [nel senso dell'*aufheben*], che non quelli, poniamo, da diritto a moralità e da moralità a eticità. E così la «bestia selvaggia» di Jena, cioè la vita economica con le sue leggi, non riesce ad essere domata, come qualche volta Hegel sembrava proporsi, ma come nella *Filosofia del diritto* non sembrava volere o piuttosto poter fare.”²³

«Hegel non è da criticare perché descrive l'essenza dello Stato moderno, come essa è, ma perché egli presenta ciò che è, per l'essenza dello Stato. Il fatto che il razionale è reale, ha la sua prova proprio nella *contraddizione* dell'irrazionale realtà che in ogni luogo è l'opposto di ciò che essa asserisce ed asserisce l'opposto di ciò che essa è.»²⁴

Torniamo allora alla preoccupazione squisitamente *etica* di Marx. Sebbene possa sembrare che il suo intento critico sia rivolto esclusivamente contro la *logica* hegeliana, in realtà individua il *nervo* scoperto (scoperto proprio da Hegel) dell'ordinamento civile e politico moderno: il *popolo* come *plebe*, come *massa*, etc., non realizza la propria natura *generica*, non si riproduce o lo fa a stento. Il *Volk-Gattung* perciò, sebbene sia identificato con lo Stato politico moderno e sia in esso letteralmente *liberato* dai vincoli feudali, sia cioè pienamente Persona di diritto, Soggetto morale, Spirito che si sa e si vuole, e sebbene sia riprodotto proprio come un organismo (la società civile) e sia allo stesso modo sistemato (la costituzione politica), presenta al suo interno una mancanza etica, etico-politica e *generica*.

Dunque la modernità e l'irrazionalità di essa sta proprio nella pretesa etica di conservare e mantenere l'uomo come *genere*: pretesa dichiarata in sede civile (l'interesse corporativo come l'«universale» nell'*atomistica* civile), ma soprattutto in sede politica (il *sistema organico* della mediazione costituzionale). Una pretesa però che si rivela solamente tale.

L'eticità moderna, e cioè la consapevolezza dell'uomo di vivere appieno la sua natura e la sua condizione proprio come un suo prodotto storico, complesso, articolato, mediato, pur sempre *suo*, si rivela in realtà come “una vuota, mistica evasione”²⁵. Il prodotto specifico della modernità non viene integralmente riprodotto.

tesaurizzato pienamente quella 'dura' contraddizione prodotta dal mondo della ricchezza e dell'economia politica.

²³ F. VALENTINI, *ibidem*.

²⁴ K. MARX, *Kritik*, cit., p. 136.

²⁵ «La plebe mette dunque in crisi il mondo liberale della società civile. E abbiamo visto che essa sorge dal “sentimento del proprio torto” [(*Gefühl ihres Unrechts*) il torto di non lavorare, di non partecipare dell'eticità civile]. La plebe è perciò la presa di coscienza della dinamica della società civile e della sua contraddizione, perché *vive* questa contraddizione. [...] La plebe è la coscienza spregevole o disgregata della società civile e quindi la sua immanente minaccia.» (F. VALENTINI, cit., pp. 109 e sgg.). La coscienza che la plebe ha della contraddizione vissuta, e cioè della sua posizione essenzialmente disorganica all'interno di un organismo etico, non è una forma di consapevolezza piena, che possa essere integrata all'interno della mediazione legislativa, cioè nel passaggio hegeliano dalla *società civile* allo *Stato politico*. La plebe *vive* la contraddizione, ha il *sentimento* del proprio torto; non è perciò propriamente *coscienza*, capace di dare forma universale alla propria storia. Essa è la minaccia immanente, il negativo in generale del mondo etico civile e statuale, ma non la contraddizione risolta di questo mondo. Sebbene dunque il soggetto etico della modernità, cioè il *popolo*, si dica realizzato e consapevole della propria storia come del suo prodotto, cova dentro di sé la minaccia del negativo, dell'inconsapevolezza, della mancanza etica e della estraneazione fra sé e il proprio mondo. Su queste basi etiche sostanzialmente lacerate, secondo Marx, non è possibile costruire nessuna forma di emancipazione politica.

La preoccupazione marxiana della *Kritik* approda a soluzioni antispeculative, precisamente antidialettiche; eliminando la mediazione del potere e dell'assemblea legislativa, tende a identificare l'organismo politico con l'organismo etico (il *Volk-Gattung* è immediatamente Stato, lo Stato è immediatamente *Gattungswille*). In effetti, la proposta politica avanzata da Marx, in sede elettorale, è quella dell'estensione illimitata attiva e passiva del *suffragio universale*, in modo da recidere l'irrazionalità del termine medio, nel quale il *popolo* non trova adeguata collocazione.

«La riforma elettorale è dunque la richiesta, all'interno dello *Stato politico astratto*, della *dissoluzione* [Auflösung] di questo Stato, ma nello stesso tempo della *dissoluzione della società civile*.»²⁶

Siamo all'interno di un quadro politico *democratico* radicale, siamo cioè nettamente fuori della monarchia costituzionale hegeliana²⁷; eppure, a ben vedere, siamo fuori della politica in quanto tale. La contraddizione moderna fra «società civile» e «Stato politico» non si risolve, secondo Marx, piuttosto si dissolve, si annulla. In altri termini, non c'è soluzione politica alla *crisi* dell'etico, cioè alla non completa riproduzione del *genere*, date queste condizioni della modernità.

Il catastrofismo marxiano del 1843 avrà poi esiti noti: la concezione materialistica della storia, il comunismo, la critica dell'economia politica classica.

Rimanendo però all'interno della *Kritik* si può forse avanzare un'ipotesi filosofica riguardo la complessa, e inattesa per un uomo dell'800, visione critica che della questione *etica* aveva il giovane Marx.

L'identità problematica, non compiuta, sebbene dichiarata come la sostanza etica dell'età moderna, fra «società civile» e «Stato politico», fra *Volk* e *Gattung*, ossia fra la riproduzione statuale dell'uomo e la sua riproduzione *generica*, è un'identità sostanzialmente mancata.

§ 2 Una questione *politica*: limiti e capacità esplicative della nozione di *guerra civile*

L'intervento critico di Marx, per quanto non si possa considerare compiuto dal punto di vista filosofico²⁸, è tuttavia volto a descrivere l'essenziale estraneazione

²⁶ K. MARX, *op.cit.*, p. 225.

²⁷ La monarchia hegeliana è ereditaria, ma il suo funzionamento di fatto corrisponde esattamente a quello di una moderna monarchia costituzionale.

²⁸ Citiamo Finelli: «La peculiarità della visione di Marx, rispetto a questa caratterizzazione hegeliana, è che egli ne assume, come principio assoluto, la sola categoria della particolarità astratta. Mentre in Hegel la società civile moderna s'intesse della coesistenza delle due dimensioni, per Marx il principio dell'individualismo è il suo unico e incondizionato fattore. Questa assunzione, e lo si vedrà meglio più avanti, è il presupposto teorico fondamentale da cui muovere per intendere l'intera costruzione marxiana della *Kritik*, giacché la sua posizione implica che l'antinomicità moderna non ha luogo, originariamente, nella società civile (tutta invece coerente nell'unicità del suo principio) ma solo tra questa e lo Stato politico, nel quale viene integralmente dislocata quell'universalità che dalla prima sfera è stata rigorosamente esclusa. [...] La contraddittorietà dell'elaborazione marxiana è, dunque, palese. Egli da un lato caratterizza lo Stato come l'ambito di un eguagliamento meramente ideale (rappresentato), che ha la funzione di metter da canto, di occultare le differenze della vita sociale reale, ma dall'altro toglie quelle differenze medesime, privando lo Stato della sua ragione e quindi della sua esistenza. Ma cogliere questa contraddizione del pensiero marxiano non è sufficiente. È necessario approfondirne criticamente i termini, svolgere cioè meglio l'articolazione di un contesto aporetico, in cui pure questo Marx riesce così nettamente a definire una delle funzioni costitutive dello Stato moderno: quella ideologica, che non solo conduce alla parificazione e alla composizione delle differenze sostanziali della realtà non politica ma che può far ciò solo creando finanche quella figura del soggetto autonomo, dell'individualità *responsabile*

politica dell'età moderna, nella quale organismo civile e sistema statale si trovano in conflitto fra loro e in se stessi; è un'ostile opposizione che non può risolversi tramite mediazione - nel rapporto costituzionale fra i diversi poteri, fra questi e il popolo - poiché la mediazione politico-legislativa lascia fuori di sé il prodotto più specifico della modernità, e cioè la *plebe* o, come dice anche Hegel, "il punto di vista del negativo in generale", che nel potere dello Stato vede sempre il cattivo o il meno buono.

«L'identità, che Hegel ha costruito tra società civile e Stato, è l'identità di due eserciti nemici, dove ogni soldato ha la "possibilità" di divenire attraverso "diserzione" membro dell'esercito "nemico", e certamente con ciò Hegel descrive correttamente la situazione empirica presente.»²⁹

L'età moderna si caratterizza per questa scissione, che pure si mantiene in equilibrio; un equilibrio 'guerreggiato', che minaccia costantemente di precipitare sotto il peso di quel "potere di massa", il quale, nella figura della *plebe*, si oppone senza mezzi termini al potere dello Stato.

Il popolo come 'massa' o come *plebe* non è tesaurizzato nella forma statale, rimanendo fuori dal sistema della costituzione "per ordini" (dall'assemblea legislativa hegeliana) e non partecipando al processo di mediazione che mette in connessione la vita civile con la vita dello Stato, l'interesse particolare con l'interesse universale.

D'altra parte, se il conflitto fra lo Stato politico (la costituzione) e la società civile (il popolo, la *plebe*, l'interesse particolare, etc.) non riguardasse solo la forma, ma toccasse pure la sostanza - se si rompesse quell'equilibrio precario che manteneva l'uno di fronte all'altro i due eserciti nemici - lo Stato andrebbe incontro alla sua rovina.

[...] che di quell'eguagliamento formale, ossia reale solo in una pratica cerimoniale e simbolica, oltre che esito conclusivo, è condizione presupposta. [...] Solo che questa peculiare riflessione marxiana, se pure coglie un aspetto fondamentale della realtà moderna, è però il prodotto di un'impostazione teorica essa stessa tutta *ideologica*, fondata cioè su categorie astratte, non intrinsecamente commisurate con quella realtà ma costruite su valori e immagini, che di quel reale, non inteso, sono solo traduzioni e proiezioni mitiche. [...] Marx interpreta Hegel, sappiamo, attraverso [...] Feuerbach [...] tenendo sempre come indubitabile presupposto l'assunzione di un soggetto oggettivo, universale (*Volk*) [...] *genere*, come realtà originaria, poi lacerata e capovolta [...]. Tutta la teorizzazione marxiana ha dunque come presupposto implicito (e non solo implicito) il concetto ontologico e deontologico di «genere», il concetto cioè della realtà primigenia e compattamente unitaria del *Volk-Gattung* che nello Stato, quale sua intrinseca determinazione, trova la massima affermazione della sua integrità e che, impedito (ma chi sa come?) nella dinamica spontanea del suo autosvolgimento, è costretto a dirimersi nell'atomismo brulicante della società civile e nella vuota unità della sfera politica. [...] Questo Marx dunque coglie la natura dello Stato politico moderno in quanto apparato ideologico della società civile ma, paradossalmente, anziché intendere l'omogeneità coesistente ne evidenzia l'astrazione come sinonimo di separatezza ed eterogeneità." (K. MARX, *op. cit.*, *Commentario*, cit., pp.534 e segg.). Certamente, il *popolo-genere* marxiano è nozione vaga, astorica, mitica e indeterminata socialmente; a differenza invece della figura economico-politica della *plebe* hegeliana, che sorge proprio dal processo di riproduzione dell'organismo civile moderno. Nonostante ciò, vorremmo sottolineare come nel Marx della *Kritik* sia presente una dimensione etica (forse poco teorica e più pratica) che lo porta a individuare - come Finelli anche sostiene - l'aspetto fondamentalmente ideologico e mistificante del nesso moderno, descritto da Hegel, fra società civile e Stato politico. Sebbene cioè Marx non colga appieno l'elemento critico della formazione della *plebe* rimanendo ancorato a Feuerbach, ecc., il suo *genere* o *Volk-Gattung* gli permette di scovare, in termini radicali, elementi di essenziale disorganicità presenti nell'organismo civile e politico moderno.

²⁹ K. MARX, *op.cit.*, p.115. In questo passo Marx si riferisce alla mediazione operata dalla *burocrazia o ceto medio* - il mondo dei funzionari - all'interno del potere governativo e legislativo, al fine di conciliare il conflitto fra le diverse corporazioni civili tramite il conflitto fra di esse e la 'supercorporazione' dei burocrati.

È in questo senso che Marx prospetta la necessità del superamento della costituzione “per ordini” a favore di una costituzione veramente rappresentativa, che con l’istituto elettorale del *suffragio universale* attivo e passivo, getti le basi non per una soluzione mediata della guerra fra società civile e società politica, piuttosto per la dissoluzione di entrambi i termini dell’opposizione.

«Nell’*elezione illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile è in primo luogo sollevata *realmente* all’astrazione da se stessa, all’esistenza *politica* come sua vera, universale, essenziale esistenza. Ma il completamento di questa astrazione è contemporaneamente il superamento dell’astrazione. [...] La *riforma elettorale* è dunque la richiesta, all’interno dello *Stato politico astratto*, della *dissoluzione* di questo Stato, ma nello stesso tempo della *dissoluzione della società civile*.»³⁰

La forma democratica di Stato perciò, diversamente da quella monarchico-costituzionale, riconoscerebbe l’esistenza essenziale del *popolo* nella società civile e soprattutto all’interno dell’assemblea legislativa, ma non per questo risolverebbe, pacificandola, l’ostile estraneazione fra il potere dello Stato e la vita civile, viceversa acuirebbe il conflitto togliendogli ogni possibilità di mediazione reale; quegli opposti che nella costituzione “per ordini” sembrava si conciliassero tramite precarie mediazioni, esercitate dall’articolazione dei diversi poteri, invece nella costituzione democratico-rappresentativa si affrontano, dice Marx, senza termine medio - il potere di massa e il potere sovrano mediati dal potere del governo a sua volta mediato dal potere legislativo e così via - cosicché “i due eserciti nemici” (potere di massa e potere dello Stato, società civile e Stato politico, *plebe* e sistema costituzionale, etc.) possano darsi battaglia in una società - quella moderna descritta da Hegel - che si presenta “[...] battagliera nel cuore, ma [che] teme troppo i lividi per darselo realmente[...]”.³¹

La rovina dello Stato ‘solo’ politico porterebbe alla rovina della società ‘solo’ civile, all’annullamento di quel dualismo che, nella visione del giovane Marx, non può mantenersi e conservarsi tramite mediazioni politiche, piuttosto dissolversi in un conflitto immediato alla fine del quale nessuno dei due contendenti deve rimanere saldamente in piedi.

La visione marxiana dell’età moderna si caratterizza eticamente nell’individuare un’essenza unitaria e organica della realtà - il *Volk-Gattung* - la quale tuttavia si presenta scissa e lacerata nella forma politica di Stato. Lo Stato moderno - monarchico-costituzionale ma anche democratico - porta dentro di sé il germe del conflitto, dell’ostile opposizione fra i diversi poteri costituzionali e nella costituzione stessa³², dell’estraneazione dall’interesse della società civile che pure vuole realizzare, e soprattutto da quel *popolo* che astrattamente pretende di conservare e mantenere escludendolo dalle sue mediazioni costituzionali.

L’estraneazione che contraddistingue la moderna società invece di essere sanata e risolta dal potere dello Stato viene solo mediata nell’apparenza, ma nell’essenza conservata come possibilità di un’opposizione irridimibile fra la società ‘solo’ civile e lo Stato ‘solo’ politico. La forma moderna di Stato, che si credeva fosse l’organicità e la sistematicità civile realizzata, si mostra al dunque fortemente

³⁰ *Ivi*, pp. 224-225.

³¹ *Ivi*, p. 170.

³² «La collisione è semplice. Il *potere legislativo* è il potere di organizzare l’universale. Esso è il potere della costituzione. Esso si dispiega al di là della costituzione. Ma d’altro canto il potere legislativo è un potere costituzionale. Esso è dunque sussunto sotto la costituzione[...]Come risolve Hegel questa antinomia?» (K. MARX, *op. cit.*, p. 124, sott.mio).

minacciata al suo interno da contraddizioni che non hanno, dice Marx, altra via di soluzione che l'aperto conflitto, portato fino alla totale dissoluzione di entrambi i termini della stessa opposizione.

Il problema politico del rapporto conflittuale fra Stato e società - individuato da Marx come essenziale in età moderna - sebbene riesca a cogliere l'*estraneazione* come un elemento reale e irriducibile (che concerne cioè i rapporti costituzionali fra i diversi poteri, fra la costituzione e il potere legislativo, fra questo e il *popolo*), dunque non come una mera contraddizione fra termini, piuttosto fra termini organici, appartenenti al medesimo contesto, non spiega però la capacità autoriproduttiva dell'ordinamento politico-civile moderno. La dissoluzione del rapporto di estraneazione fra società e Stato è una conseguenza voluta da Marx, in sede pratico-politica, ma non è l'esito che il conflitto sembra ricavare né in sede pratica né teorica. L'ostile opposizione si mantiene e si conserva saldamente, all'interno di un quadro politico ben determinato e mediato al suo interno. Il germe del conflitto, della guerra civile, presente realmente nel rapporto Stato-società, non elimina e tanto meno spiega la resistenza che questo nesso oppone alla "minaccia immanente" della dissoluzione: non coglie quel nesso come *sistema organico*, ossia come sostanzialmente sembra mantenersi e conservarsi nel corso storico dell'età moderna. Non individua perciò le ragioni dell'intero politico individuando invece quelle che determinano le difficoltà etiche presenti al suo interno³³.

Proviamo allora a concludere - senza pretese di esaustività³⁴ - indicando due possibili linee teoriche presenti nella *Kritik* marxiana del 1843: da una parte l'etico, incentrato sulla nozione di *Volk-Gattung*, richiede, in età moderna, un'attenzione da parte del politico come mai nella storia umana si è resa necessaria, d'altra parte il politico, incentrato sulla nozione di Stato (lo Stato hegeliano e lo Stato politico in genere), non assolve pienamente al compito per il quale sembra essersi storicamente formato.

Bibliografia utilizzata

Aristotele

1. Aristotele, *La metafisica*, a c. di G. Reale, vol. I, Napoli 1978 (1968)

³³ Ricordiamo qui in breve un celebre passo hegeliano (tratto dalle *Aggiunte* di E. Gans) nel quale si avverte la sostanziale differenza che caratterizza Hegel rispetto a Marx nel comprendere l'*affermativo* del processo di formazione dello Stato moderno: «[...] Ogni stato, lo si può anche dichiarare cattivo secondo i principi che si hanno, gli si può conoscere questa o quella manchevolezza, ha sempre, se esso appartiene segnatamente agli stati della nostra epoca civilizzata, i momenti essenziali della sua esistenza dentro di sé. Ma, poiché è più facile trovar difetti che comprendere l'*affermativo*, si cade facilmente nell'errore di dimenticare, al di là dei singoli lati, l'interiore organismo dello stato stesso. Lo stato non è un'opera d'arte, esso sta nel mondo, quindi nella sfera dell'arbitrio, del caso e dell'errore; un cattivo modo di condursi lo può sfigurare da molti lati. Ma l'uomo più brutto, il delinquente, un malato e storpio è ancor sempre un uomo vivente; l'*affermativo*, la vita, sussiste nonostante il difetto, ed è con questo *affermativo* che si ha a che fare qui.» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 358; sott. mio).

³⁴ Si aprirebbe significativamente qui il problema se esista o meno un'autonomia dell'etico - in quanto proprio riproduzione del genere umano - rispetto, per esempio, all'economico-politico, etc. Cioè a dire se i problemi etici, in età moderna, non siano piuttosto riconducibili a problemi di ordine economico e politico insieme, contestualizzati, inoltre, in un ambito che supera di gran lunga quello politico-nazionale. Diciamo, ma solo per accenno, che sia i testi di Hegel che quelli di Marx tracciano dei percorsi teorici proprio in questo senso.

Hegel

2. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984

3. Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1997⁴

4. Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001³

5. Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003

Marx

6. Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1974⁴

7. Karl Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. e commentario a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983

Letteratura secondaria

8. AAVV, *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano 1975

9. AAVV, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, il Mulino, Bologna 1987

10. AAVV, *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, a cura di M. D'Abbiere e P. Vinci, Guerini e Associati, Milano 1995

11. AAVV, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003

12. Giannino Vincenzo Di Tommaso, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenesse di Hegel*, Zonno, Bari 1980

13. Roberto Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996

14. Fiorinda Li Vigni, *La dialettica dell'etico. Lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena*, Guerini e Associati, Milano 1992

15. Domenico Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992

16. Domenico Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce 2001

17. Nicolao Merker (a cura di), *Hegel. Il dominio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1980

18. Joachim Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, trad. it. A. Carcagni, Guida, Napoli 1970

19. Livio Sichirollo, *Hegel e la tradizione. Scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 2002

20. Francesco Valentini, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2001⁶

21. Francesco Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001

22. Eric Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988