

ORGANICISMO E LIBERALISMO
NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA
(KANT, HEGEL, MARX)

(in «Annali 2006», Annali del Liceo Classico «Amedeo di Savoia» di Tivoli, Tivoli 2006, pp. 55-68)

di *Adele Patriarchi*

Ricordiamo come Marx, nella IX delle *Tesi su Feuerbach*, affermi che «il punto di vista più alto cui giunge il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese». Prosegue poi, nella X tesi, sostenendo che «il punto di vista dell'antico materialismo è la società borghese», mentre «il punto di vista del nuovo [materialismo] è la società umana o l'umanità sociale»¹.

La distanza istituita tra la «società borghese» e la «società umana» (o «umanità sociale») – avvertitasi con il passaggio dal materialismo meccanicistico di Feuerbach al materialismo dialettico di Marx ed Engels - si comprende allorché si dia come inscindibile il legame tra tre elementi: l'esistenza di un determinato metodo conoscitivo, l'idea di una struttura o di un modello sociale esistente o da realizzare e, infine, il tipo di intervento politico che viene attuato per raggiungere o per migliorare quel tipo di struttura sociale.

Marx vive, infatti, in una stagione del pensiero filosofico e scientifico in cui si avverte in maniera forte l'influenza, anche in ambito politico, della discussione condotta, a partire da Kant e proseguita da Hegel, contro l'utilizzo dei principi meccanicistici per la spiegazione dei fenomeni naturali². Mentre nella *Critica della ragion pura* Kant, infatti, rimane ancora legato sia in ambito gnoseologico che, di conseguenza, in quello delle scienze naturali, ai principi della meccanica newtoniana, nella *Critica del giudizio* si attua una sorta di «rivoluzione» che coinvolge le strutture conoscitive dell'intelletto e della ragione. Vedremo come Kant, svolgendo fino in fondo le conseguenze di questa «rivoluzione», arriverà a proporre l'idea di una organizzazione sociale profondamente diversa dalla costituzione repubblicana da lui descritta nei suoi più noti scritti politici, quali, ad esempio, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* o *Per la pace perpetua*³.

¹ K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. di M. Rossi, in F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 86.

² Leggiamo in Kant: «Difatti, è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principi puramente meccanici della natura; e questo è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto concepire una simile impresa, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via delle leggi naturali non ordinate da alcun intento: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta» (*Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1989, Parte seconda, §75, p. 272).

³ I. KANT, *Idea su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in «Berlinische Monatsschrift», IV, novembre 1784, 385-411; trad. it., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 99-112, cfr. in particolare la *Tesi quinta*, p. 104. Gli stessi temi

A dare il via a questa rivoluzione è la critica di uno dei concetti cardine della meccanica newtoniana: il principio di *causalità*. Nel §65 della *Critica del giudizio*, Kant istituisce una distinzione tra una forma di causalità detta «reale» (*nexus effectivus* o *finalità esterna*), una categoria dell'intelletto che consente di pronunciare i giudizi determinanti, ed un forma di causalità detta «ideale» (*nexus finalis* o *finalità interna*), un principio regolativo attraverso cui la facoltà del giudizio pronuncia il giudizio riflettente teleologico. Queste due forme di causalità vengono così descritte da Kant:

Il legame causale, in quanto è pensato semplicemente dall'intelletto, è un legame che costituisce una serie di cause ed effetti, che va sempre all'ingiù; e le cose stesse, che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono nello stesso tempo esser cause di queste. Questo legame causale si chiama delle cause efficienti (*nexus effectivus*). Ma si può anche pensare, invece, una relazione causale secondo un concetto della ragione (di fini), che quando la si consideri come serie, implicherebbe una dipendenza ascendente e discendente, in modo che la cosa che una volta è designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell'altra cosa di cui è effetto. [...] Un tal legame causale è detto delle cause finali (*nexus finalis*). Forse il primo si potrebbe chiamare meglio legame delle cause reali, ed il secondo legame delle cause ideali, perché queste denominazioni fanno comprendere che non possono esservi se non queste due specie di causalità⁴.

Attraverso la causalità reale, o *finalità esterna*, si rappresentano la causa e l'effetto come se questi si trovassero su una linea retta che può essere percorsa solo in una direzione, in questo caso discendente. Dal punto di vista temporale, la causa precede sempre l'effetto, per cui l'effetto non potrà mai divenire causa della propria causa. Al contrario, nella causalità ideale, o *finalità interna*, la causa e l'effetto sono pensati come se si trovassero su una retta che può essere percorsa in entrambe le direzioni: in questo caso, ciò che inizialmente è designato come causa può diventare effetto del proprio effetto.

A partire dall'esistenza di questi due tipi di causalità, Kant distingue due generi di *finalità*: una detta *interna*, propria dell'essere vivente, ed una *esterna*, che contraddistingue il funzionamento di un congegno meccanico:

In una cosa in quanto fine della natura si richiede in primo luogo che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione con il tutto. [...] si richiede in secondo luogo che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma. Perché solo in tal modo è possibile che a sua volta l'idea del tutto determini la forma e il legame tra le parti: non in quanto causa - perché allora si avrebbe un prodotto dell'arte - ma, per colui che giudica, come fondamento della conoscenza dell'unità sistematica della forma e del legame di tutto il molteplice contenuto nella materia data⁵.

vennero ripresi da Kant oltre dieci anni dopo, nel *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795; trad. it., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico, in Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 175-214; in particolare vd. *Sezione seconda. Contenente gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli Stati; Primo articolo definitivo per la pace perpetua: «La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana»*, pp. 181-185.

⁴ I. KANT, *Critica del giudizio* cit., §65, pp. 240-241.

⁵ *Ivi*, §65, p. 241.

Secondo Kant, ogni parte di cui è composto un congegno meccanico ha una funzione «strumentale», serve, cioè, al movimento delle altre parti dell'oggetto ma non è la «causa efficiente», ossia non le produce. Ogni ingranaggio esiste perché ha una funzione specifica nell'ambito della macchina ma non perché gli altri componenti dello stesso meccanismo l'hanno prodotto. Per questo motivo, possiamo dire che la causa produttrice del congegno meccanico, e della sua forma, è fuori dell'oggetto stesso; tale causa è in un essere che può agire, cioè creare un congegno meccanico, secondo l'idea di un tutto da realizzare, un'idea la cui esistenza, evidentemente, precede temporalmente quella dell'oggetto. Inoltre, proprio perché la causa efficiente dell'oggetto è fuori dall'oggetto stesso, ogni parte del congegno preesiste all'unità, perché è prodotta separatamente dalle altre parti e solo successivamente assemblata ad esse al fine di produrre un oggetto specifico. La conseguenza necessaria è che ogni parte di tale congegno è «astratta» (da *ab-straho*), cioè può essere tolta dal meccanismo e sostituita senza, per questo, provocare alcuna alterazione sul tutto⁶. Nell'organismo vivente, invece, ogni parte del tutto è «concreta» (da *cum-cresco*), ossia cresce con le altre parti ed esiste solo in vista delle altre parti e di quel tutto che è l'organismo stesso; ogni *membro* di tale organismo, produce ed è reciprocamente prodotto dalle altre parti dell'organismo stesso. Le parti di un essere vivente sono, dunque, contemporaneamente causa ed effetto l'una rispetto all'altra e tutte rispetto alla totalità dell'organismo.

Per gli esseri viventi, quindi, l'idea di una causa efficiente che dall'esterno imponga alla materia movimento, forma ed organizzazione non ha senso: gli esseri organizzati non possono assolutamente essere pensati come delle macchine su cui si applichi una forza motrice:

Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la forza *motrice*: possiede una forza *formatrice*, tale che la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanismo). [...] Rigorosamente parlando, l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo⁷.

Kant, sempre nelle pagine della *Critica del giudizio*, finisce con il suonare il *requiem* alla pretesa illuminista di conoscere la totalità della realtà attraverso l'estensione a tutti i campi del sapere dei principi della fisica newtoniana:

Difatti è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, *secondo i principi puramente meccanicistici della natura*; e questo è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto concepire una simile impresa, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via delle leggi naturali non ordinate da alcun intento: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta⁸.

⁶ *Ivi*, §65, pp. 242-243.

⁷ *Ivi*, §65, p. 243.

⁸ *Ivi*, §75, p. 272.

Di questa svolta del pensiero kantiano, che si definisce come *organicista* o *antimeccanicista*, si comprende tutto il valore politico nel momento in cui si presta attenzione alla nota che lo stesso Kant aggiunge, come commento, proprio al §65 della *Critica del giudizio*, in cui si avanza l'idea - e non intellettualisticamente il concetto - di una visione organicista, e per ciò stesso «antiborghese», dello Stato:

Si può dar lume, mediante un'analogia coi fini suddetti della natura, ad un'altra connessione, che però si trova più nell'idea che nella realtà. Così, trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola organizzazione per designare l'assestamento delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello stato. Perché in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla funzione⁹.

Politicamente, il passaggio dal punto di vista meccanicistico a quello organico, si legge come la differenza che intercorre tra una «società» (*Gesellschaft*) contrattualista e borghese - che basa la propria ricchezza sulla divisione del lavoro e sulla specializzazione¹⁰ - e una «comunità» (*Gemeinschaft*)¹¹. Di quest'ultima forma di organizzazione sociale Kant descrive alcuni dei tratti più peculiari. In primo luogo, poiché la parte (il cittadino) esiste in vista del tutto (lo Stato) ed il tutto in vista delle parti, tale comunità possiede un «bene comune» che rappresenta, contemporaneamente, l'interesse del singolo membro e della comunità nel suo complesso. In secondo luogo, le relazioni tra i membri della comunità sono viste come organiche e, quindi, inscindibili: nel momento in cui si pretenda, con un atto di forza, di spezzare il legame che unisce i membri della comunità, si destina la comunità stessa alla morte. Infine, poiché le

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Nel dodicesimo capitolo del *Capitale*, intitolato *Divisione del lavoro e manifattura*, Marx chiama in causa la *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, che si apre proprio con un capitolo sulla *Divisione del lavoro* (*Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 391-392). In questo passo è contenuto il noto esempio della fabbricazione degli spilli come modello di costruzione di un oggetto che, pur essendo molto semplice, richiede un numero molto alto di operazioni per la sua costruzione. Smith spiega come una semplice catena di montaggio possa, invece, consentire un notevole risparmio di tempo e, quindi, maggiore profitto (*La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma 1976, p. 49). L'applicazione della divisione del lavoro produce un'elevatissima specializzazione dei compiti che elimina ogni dispendio di tempo e di denaro (*ivi*, pp. 51-52). Ciò che Smith, tuttavia, sembra tralasciare è la coscienza di come il destino dell'uomo che si assoggetta alla divisione del lavoro, inserendosi all'interno di un processo produttivo automatizzato, è quello di divenire a sua volta una macchina. A differenza di Smith, proprio il suo maestro Adam Ferguson, autore della celebre *History of Civil Society* del 1767, dedica attenzione proprio agli effetti che la divisione del lavoro produce sugli individui, mettendo in luce le conseguenze negative di un'organizzazione sociale fondata sulla pura efficienza e sulla burocratizzazione dell'apparato statale. In questo contesto si colloca anche la sua analisi sul carattere alienante e spersonalizzante del moderno lavoro salariato. E Marx si affretta a chiamare in causa Ferguson, proprio in un contesto in cui denuncia il rischio di un uomo specializzato ed unilaterale: «Non è questo il luogo di dimostrare in particolare come la manifattura s'impadronisce, oltre che della sfera economica, di ogni altra sfera della società, ponendo dappertutto le basi di quel perfezionamento delle specializzazioni e di un *frazionamento dell'uomo* che fece prorompere a suo tempo già A. Ferguson, il maestro di A. Smith, nell'esclamazione: "Noi facciamo una nazione di iloti, e non ci sono uomini liberi fra di noi"» (*Il capitale* cit., p. 397). Ferguson sottolinea come in una società borghese l'uomo divenga un «*ilòta*» (εἰλώτης), uno «schiavo», nel momento in cui si trova costretto a subire il destino della divisione del lavoro. Questo avviene non solo nell'ambito del lavoro manuale, ma anche in quello del lavoro intellettuale, tanto che, con un gioco di parole, si potrebbe definire questo uomo come un «*idìòta*» (ιδιώτης), ossia «privato», «particolare», colui che «coltiva la propria piccola area».

parti (i cittadini) esistono in vista del tutto (lo Stato) e viceversa, ogni cittadino è chiamato a svolgere nello Stato il ruolo che è più adatto a consentire la sopravvivenza dell'intero corpo sociale.

Questa descrizione dello Stato organicista, non può non fare tornare alla mente il noto apologo di Menenio Agrippa, narratoci da Tito Livio (*Ab Urbe Condita*, II, XXXII). Il console romano, ai plebei che protestavano contro i patrizi (in una prima versione sul Monte Sacro e in una seconda sull'Aventino), raccontò come un giorno, le membra del corpo, stanche di lavorare per il ventre che, ozioso, godeva da solo i frutti del loro lavoro, decisero di scendere in sciopero. La mano non portava il cibo alla bocca, la bocca non ingoiava e i denti non masticavano. Ben presto l'intero corpo giunse ad uno sfinimento mortale. Apparve quindi chiaro che, smettendo di alimentarsi, l'intero corpo veniva indebolito da una protesta che lasciava non solo il ventre ma tutto l'organismo senza nutrimento. Quella del ventre non era, quindi, una funzione oziosa: egli assimilava il cibo per poi restituirlo a tutte le parti del corpo, ugualmente suddiviso tra le membra per dare ad esse vita e vigore.

La bellezza dell'apologo, tuttavia, non consente di dimenticare la concezione fortemente aristocratica che soggiace all'intero racconto. Secondo Menenio Agrippa, lo Stato è come un organismo, il cui buon funzionamento si basa sul fatto che ogni membro accetti il ruolo naturale, e quindi sociale, che gli è stato attribuito e svolga tale compito senza far vale il proprio interesse particolare contro quello della totalità. C'è chi nasce per fare le mani e chi per fare lo stomaco, come dire c'è chi nasce per fare il cervello o il cuore e c'è chi nasce per fare le mani o i piedi. Tutti sono necessari per il buon funzionamento dell'organismo ma, irrimediabilmente, alcuni organi, quelli che comunemente chiamiamo «vitali», sono più importanti di altri. Lo sfondo aristocratico dell'apologo è quindi evidente e, tramite esso, si getta luce anche sulle conseguenze antiegalitarie dell'organicismo Kantiano. Poiché le parti (i cittadini) esistono in vista del tutto (lo Stato) e viceversa, come già dicevamo, ogni cittadino è chiamato a svolgere nello Stato il ruolo che è più adatto a consentire la sopravvivenza dell'intero corpo sociale. Tuttavia, poiché tale ruolo è legato alle proprie predisposizioni naturali, l'organicismo finisce con il sostenere la «naturalizzazione» dei ruoli sociali e la loro stessa «intrascendibilità»¹². Si nasce, cioè, con quella che Calvino definiva «vocatio» (*chiamata, Beruf, Calling*): una «attitudine naturale» che deve necessariamente tradursi in uno specifico ruolo sociale. In sostanza, non ci si può mai abbandonare a quella che lo stesso Calvino chiamava «desultoria levitas», la «leggerezza saltellante» che conduce a ignorare la propria attitudine naturale per passare da un mestiere all'altro¹³. Per Calvino, è solo ubbidendo alla *vocatio* che si può costruire la propria fortuna e produrre ricchezza e, tale

¹¹ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. it. *Comunità e società*, Milano 1979.

¹² Inevitabilmente, queste considerazioni richiamano alla memoria la struttura politica che emerge dalla *Repubblica* di Platone, in cui, ad esempio, il *mito dei metalli* ha proprio la funzione di sancire, sia dal punto di vista religioso che politico, l'intrascendibilità dei ruoli sociali in uno stato dai tratti evidentemente organicisti.

¹³ *Institutio Christiana*, III, 10, 6. Giovanni Calvino, considerato da Max Weber il padre dell'ideologia capitalista (*Über die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, 1904-1905), sicuramente avrebbe molto da discutere con coloro che, oggi, si fanno sostenitori di un «capitalismo flessibile»; anche perché a «flessibilizzarsi», a «piegarsi» alla volontà del capitale sono i lavoratori e non certo i datori di lavoro.

posizione, richiama apertamente l'idea platonica secondo cui, abbandonarsi alla *poliattività*, ossia pretendere di svolgere un mestiere diverso da quello per cui la natura lo ha dotato, costituisce un gesto di ingiustizia, un *crimine* sia per il singolo che per lo Stato nel suo complesso¹⁴.

Questa concezione organicista dello Stato avanzata nella *Critica del giudizio* non solo è antimeccanicista ma, come ben rilevava Marx, antiborghese: infatti, il pensiero politico con cui si trova in dialogo Kant è il contrattualismo liberale che la borghesia, a partire dalla Gloriosa Rivoluzione del 1688 fino alla Rivoluzione francese, utilizza per distruggere l'antico ordine feudale. Il dialogo che questa nota della *Critica del giudizio* apre ha come interlocutori Locke, Montesquieu e, soprattutto, Rousseau. Quest'ultimo, nel primo libro dell'*Èmile*, uscito nel 1762, definisce l'uomo civile come «un'unità frazionaria (*unità fractionare*) dipendente dal rapporto denominatore, e il cui valore è in rapporto con l'intero, che è il corpo sociale»¹⁵. Il contrattualismo si rivela, quindi, una forma politica meccanicistica, perché le parti che stipulano il patto per la formazione della società sono considerate in partenza «distinte»: l'uomo è un «addendo» di un'operazione aritmetica - la somma, cioè il contratto - che ha come risultato la nascita della società politica. A seguito dell'operazione contrattuale, l'uomo dello stato di natura diventa un uomo storico, civile. L'«individuo» (*individuus*) è considerato nel senso etimologico del termine, ossia ciò che non può essere ulteriormente diviso ed è, quindi, un atomo (*α-τομος*) che, unendosi agli altri formerà il governo civile, cioè lo Stato. Di questa struttura politica riluce tutto il carattere meccanicistico. In primo luogo, perché l'addizione è una operazione meccanica che rende meccanica la somma. In secondo luogo, perché la parte (il cittadino) precede la nascita del tutto (lo Stato) e ne determina l'organizzazione, le funzioni ed il fine prima che esso nasca. Infine, l'atto stesso di elaborare un «contratto» - ossia una «costituzione» - ed applicarlo a popoli diversi al fine di far nascere uno Stato, non tiene conto la storicità della comunità, trasformandosi in un'operazione quantomeno formale ed astratta, se non addirittura violenta. Così Hegel, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, commenta questa situazione:

Un'altra questione si presenta con facilità: *chi deve fare la costituzione?* Tale questione par chiara, ma ad una considerazione più precisa si mostra subito priva di senso. Poiché essa presuppone che non ci sia alcuna costituzione, quindi che stia insieme un mero *agglomerato* atomistico di individui. Come un agglomerato giungerebbe a una costituzione, se grazie a sé o ad altri, grazie a bontà, pensiero o forza, dovrebbe restar rimesso a lui, giacché il concetto non ha a che fare con un agglomerato. Se però quella questione presuppone già una costituzione sussistente, allora il *fare* significa soltanto una modifica, e il presupposto stesso di una costituzione contiene immediatamente, che la modifica possa avvenire soltanto per via conforme alla costituzione. Ma in genere è senz'altro essenziale che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, *non* venga

¹⁴ PLATONE, *Repubblica*, 434 b-c.

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Èmile ou de l'Éducation*, trad. it., *Emilio o dell'educazione*, Armando, Roma 1963², p. 105.

riguardata *come un che di fatto*; giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che vien fatto¹⁶.

Porre la domanda «*chi deve fare la costituzione?*» è, per Hegel, scorretto. Non è possibile immaginare una situazione, storica o ipotetica che sia, in cui un mero «*agglomerato* atomistico di individui» decida, in un dato momento, di assegnarsi una costituzione. Non potendo esistere un popolo che non sia dotato, in quanto organismo, di una propria storia e, quindi, di una propria costituzione, il problema muta radicalmente i suoi termini: non la creazione, ma la «*modifica*» della costituzione già esistente è la questione. «*Modifica*» che a sua volta può avvenire solo nel rispetto dello spirito del popolo cui appartiene, ossia conformemente alla costituzione stessa. Non può un popolo, cioè, ricevere una «*costituzione*» dall'«*alto*», che preceda la nascita stessa della comunità, perché la costituzione rappresenta l'autocoscienza di questo stesso popolo. Continua Hegel nel §274:

Poiché lo spirito è reale soltanto come quel ch'esso si sa, e lo stato, come lo spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume e la coscienza dei suoi individui, ne segue che la costituzione di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione dell'autocoscienza del medesimo; nell'autocoscienza risiede la sua libertà soggettiva e quindi la realtà della costituzione. Voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale secondo il suo contenuto) *a priori*, - questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente¹⁷.

Il diritto, la moralità, l'eticità non sono, infatti, attribuibili all'uomo per «*contratto*». E, contemporaneamente, non si può immaginare che una società formata in modo «*astratto*», cioè assemblata come una macchina a partire da pezzi originariamente disgiunti, possa poi possedere una forza interna di coesione, possa essere tenuta insieme da qualcosa di diverso da una forza coercitiva (o «*forza motrice*») che dall'esterno, per obbligo, gli imponga l'unione. Non è una società che possa cioè possedere una propria «*finalità interna*», un *volksgeist*, uno spirito nazionale.

Tuttavia la differenza principale tra il pensiero kantiano e quello hegeliano, è che Kant, pur avanzando l'«*idea*» di una «*finalità interna*» degli esseri organizzati e dell'idea di uno Stato come tutto «*organico*», si affretta a distinguere questa idea - utilizzabile esclusivamente come ideale regolativo¹⁸ - dal concetto di uno Stato, «*conoscibile*» tramite la collaborazione della sensibilità, attraverso cui gli oggetti ci vengono dati, con l'intelletto, attraverso cui le intuizioni empiriche vengono pensate. Questa collaborazione tra sensibilità ed intelletto è, per Kant, necessaria perché l'uomo è possessore di un intelletto che, se fosse privato dei dati fenomenici, non sarebbe in grado di svolgere il proprio compito

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1991, commento aggiunto al §273, p. 221.

¹⁷ *Ivi*, §274, pp. 221-222.

¹⁸ Non è un caso che Kant sia sempre attento a specificare che l'uso del principio esplicativo teleologico è chiamato ad integrare e non a sostituire il principio meccanicistico. Cfr. A. NEGRI, *Teleologia e conoscenza totalitaria in Kant*, Akten des 4. Internationalen Kant- Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Teil II. 1. Sonderdruck, Walter de Gruyter - Berlin - New York, p. 433.

conoscitivo. Bisogna sottolineare come, proprio per questo motivo Kant, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* del 1787 - la prima era del 1781 - fu costretto a correggere l'affermazione secondo cui sensibilità ed intelletto provenissero da un ceppo comune - l'immaginazione -, dichiarando che le due facoltà dovessero rimanere assolutamente separate. Questo riferimento alla *Critica della ragion pura* è giustificata dal fatto che la lezione kantiana è quella di un uomo costretto all'umiltà conoscitiva dal fatto di possedere - utilizzando la terminologia del §77 della *Critica del giudizio* - non un «intelletto archetipo» o «intuitivo», ma un «intelletto ectipo» o «discorsivo». L'«intelletto discorsivo» è un intelletto che ha bisogno di ricevere dalla sensibilità quei dati che non si potrebbero possedere altrimenti¹⁹. Diversamente, assegnare «temerariamente»²⁰ all'uomo il possesso di un intelletto intuitivo, significa dare come originariamente unite sensibilità ed intelletto, affermando l'identificazione del pensiero con l'essere, del pensiero con la realtà. A questo proposito, dobbiamo ricordare come Kant - nella nota al §65 della *Critica del giudizio* che poc'anzi leggevamo - utilizza, a proposito dell'immagine di uno Stato come organismo, il termine «idea» piuttosto che «concetto». La differenza è fondamentale se si ricorda che è la stessa che intercorre tra il «conoscere» rispetto al «pensare». Il «conoscere» è il prodotto della collaborazione di intelletto e sensibilità, mentre il puro «pensare» rimane relegato nel «feudo sterminato» della ragione, perché alle idee in esso contenute non può corrispondere alcuna intuizione e sono, quindi, abbandonate alla sterilità. Ed in conclusione, proprio perché l'idea di uno «Stato come organismo», è pur sempre un'idea e non un concetto, Kant finisce per descrivere la società in termini meccanicistici, liberali e borghesi. In *Per la pace perpetua*, scritta circa cinque anni dopo la *Critica del giudizio*, Kant riprende, infatti, sia concetti classici di «stato di natura» (*status naturalis*) e di «contratto originario», sia stabilisce che il concetto di «costituzione civile» di ogni Stato repubblicano deve basarsi, in ordine di importanza, sui principi di *libertà* (dei membri di una società in quanto uomini), *dipendenza* (rispetto alla comune legislazione), ed *uguaglianza* di tutti in quanto cittadini.

A differenza di Kant, Hegel esclude con grande decisione che il «conoscere» possa identificarsi con una sorta di «composizione meccanica» tra i dati della sensibilità e le categorie dell'intelletto, tanto che manifestò sempre la sua propensione per la prima edizione della *Critica della ragion pura*. Il pensiero viene concepito come costitutivo dello stesso oggetto, non come una forma logica, nobilitata quanto si vuole dall'essere trascendentale, che si «applica» agli oggetti. La *Vernunft*, la ragione hegeliana, rifiuta di essere degradata alla stregua dell'intelletto discorsivo kantiano, perché, a differenza di quest'ultimo, non è bisognosa delle «immagini» che le vengono fornite dalla sensibilità, perché ritiene, queste immagini, di possederle di già²¹. Ed è questa presunzione che spinge Hegel ad immaginare di poter «vedere» con una prospettiva organicistica, la realtà politica del proprio tempo. Si deve sottolineare il termine «vedere», perché è questa l'attitudine propria dello storico, tanto cara ad Hegel. Nella

¹⁹ I. KANT, *Critica del giudizio* cit., §77, p. 282.

²⁰ *Ivi*, §68, p. 253.

Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto, Hegel, infatti, non solo sostiene che «la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale*, appunto per ciò è l'apprendimento di ciò ch'è *presente e reale*», ma aggiunge anche che, questa stessa filosofia non si deve occupare della «costruzione di un *al di là*, che sa Dio dove dovrebbe essere, - o del quale di fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un vuoto, unilaterale raziocinare»²². Analisi della razionalità del presente e collera antintellettualistica contro il dover essere, questo è ciò che Hegel sottolinea. E prosegue indicando come l'obiettivo del suo scritto sia quello di «*comprendere e di esporre lo stato come qualcosa entro di sé razionale*» e non di «dover costruire uno *stato come dev'essere*»²³.

La domanda che sorge è se questo Hegel, immerso nella svolta organicista della filosofia ottocentesca, che si fa possessore di una facoltà intellettuale in termini kantiani «intuitiva» e quindi antiborghese, che finisce con l'attribuire alla filosofia il ruolo non di progettare la nascita di uno Stato nuovo, ma solo quello di analizzare la razionalità di quello esistente, è o può essere considerato liberale. O non piuttosto, popperianamente, il portavoce di una «società chiusa», olistica, reazionaria se non «totalitaria»²⁴.

La risposta è probabilmente nella dialetticità del pensiero hegeliano che finisce, a volte, per essere il contenitore di istanze duplici. Da un lato, non si può negare la presenza di elementi quali l'anticontrattualismo²⁵, la superiorità dello Stato rispetto agli individui membri²⁶, la naturalizzazione dei ruoli sociali, come nel caso della difesa della monarchia ereditaria²⁷. Dall'altro, l'esaltazione dell'importanza dello Stato non arriva mai al punto di negare, come nella *Repubblica* platonica, paradossalmente indicata da Popper come analogo della concezione hegeliana, il diritto di proprietà e, in particolare, la proprietà privata: «L'idea dello stato *platonico* contiene come principio generale l'ingiustizia verso la persona, dell'esser questa incapace della proprietà privata»²⁸.

In conclusione, se pure è vero che, criticando il liberalismo, Hegel sostiene che l'individuo ha oggettività, veridicità ed eticità, soltanto in quanto è membro dello Stato²⁹, tuttavia questo stesso individuo, «non si esaurisce in esso, soprattutto quando lo Stato, di cui lo si vuole "membro", non ne salvaguarda la dimensione che pure ha, di uomo civile e di *Privatmensch*»³⁰. Hegel offre così una filosofia politica che, se pur con accenti fortemente conservatori, non può nascondere le proprie istanze liberali.

²¹ A. NEGRI, *Quando si fa coincidere il reale con il razionale*, in «Cultura e scuola», n° 130, aprile - giugno 1994, p. 103.

²² G.W.F. HEGEL, *Prefazione a Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 13

²³ *Ivi*, p. 15.

²⁴ K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1996, vol. II, *Hegel e Marx falsi profeti*, cap. XII, *Hegel e il nuovo tribalismo*, pp. 37-94.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., §258, pp. 196-197.

²⁶ *Ivi*, §258, p. 195 e §325, p. 258.

²⁷ *Ivi*, §§280-281, pp. 228-230.

²⁸ *Ivi*, §47, p. 54.

²⁹ *Ivi*, §258, p. 196.

Con questo bagaglio di riflessioni kantiane ed hegeliane, Marx si accinge a scrivere le *Tesi su Feuerbach*, in cui, come si esprimerà lo stesso filosofo nel 1859, compie una definitiva resa dei conti con la propria «anteriore coscienza filosofica». In quest'opera non solo egli rompe con tutto il movimento post-hegeliano ma abbonda definitivamente l'antropologia filosofica ed il materialismo meccanicistico di Feuerbach.

Ciò si avverte già a partire dalla prima delle undici *Tesi su Feuerbach*, in cui Marx si impegna a definire una nuova accezione di materialismo, distinguendolo da quello meccanicistico di Feuerbach:

Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'*obietto* o dell'*intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale -. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività «rivoluzionaria», «pratico-critica»³¹.

Nella filosofia di Feuerbach alla base di tutta la realtà è posta la materia ed il pensiero emerge dalla materia stessa. La conseguenza, dal punto di vista gnoseologico, di questa concezione è che il soggetto conoscitivo è considerato completamente passivo, una sorta di *tabula rasa* su cui le immagini degli oggetti esterni si incidono. Questo materialismo è meccanicistico perché interpreta il processo conoscitivo attraverso il rapporto di causa-effetto: l'oggetto agisce sul soggetto provocando, come effetto, l'intuizione.

L'idealismo, al contrario, secondo Marx, ritiene che la conoscenza sia una produzione esclusiva della ragione umana, cioè del soggetto conoscitivo. Così, l'idealismo ha sviluppato esclusivamente l'elemento attivo del soggetto, negando il ruolo dell'oggetto nella conoscenza. Marx ritiene che l'aspetto positivo dell'idealismo sia nell'aver riconosciuto la funzione attiva del soggetto nella conoscenza, così come il materialismo ha riconosciuto il ruolo positivo dell'oggetto. Il nuovo materialismo deve contenere entrambi questi aspetti positivi, ragione per cui viene elaborato il concetto di «attività sensibile», detta anche attività pratico-critica o *prassi*. La prassi consente di agire concretamente sulla realtà, sia dal punto di vista conoscitivo che politico, perché si parte dalla realtà sensibile per elaborare una teoria che, a sua volta, si verifica e si corregge in relazione alla realtà sensibile. La questione se il pensiero abbia una realtà oggettiva indipendente dalla prassi diviene allora un falso problema, perché la verifica della validità delle teorie si ha soltanto quando queste vengono messe in pratica.

³⁰ A. NEGRI, *Hegel liberale?*, in «Alleanza», nn 12-13, ottobre - novembre 1977, pp. 28-29.

³¹ K. MARX, *Tesi su Feuerbach* cit., pp. 81-82.

Attraverso il concetto di prassi, Marx modifica radicalmente il concetto di «essenza umana», sostenendo, nella sesta tesi, che essa è l'insieme dei rapporti sociali. Questa dichiarazione apre la strada a una forma di storiografia che, in alternativa alla filosofia hegeliana della storia e all'antropologia di Feuerbach, si fonda sulla ricostruzione delle condizioni materiali in cui gli individui umani producono e riproducono la loro vita immediata. Questi modi sono determinati sia dalla forma dei rapporti sociali che vigono in una determinata epoca, sia dal livello di sviluppo delle forze produttive. Si delinea, così, un primo abbozzo della teoria del materialismo storico, che Marx svilupperà più compiutamente nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859). Attraverso tale analisi dei rapporti sociali, emerge come ogni uomo, in realtà, è un individuo determinato che appartiene ad una forma sociale determinata. Nella società borghese, che è una società contrattualistica e meccanicistica, l'uomo è considerato, invece, come un individuo astratto, atomico, che può essere sostituito all'interno delle relazioni sociali, senza che lo Stato, nel suo complesso, ne riceva un danno. Tutte le filosofie meccanicistiche non possono, quindi, sperare di sviluppare una teoria organicista delle relazioni sociali e, dunque, di elaborare una critica valida della società borghese che consenta di modificarla. Per questa ragione, Marx può dire, nell'ultima delle *Tesi su Feuerbach*, che:

I filosofi hanno solo diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*³².

In conclusione di questo intervento, una questione va almeno accennata: la relazione tra organicismo e totalitarismo discussa, per la prima volta, da K.R. Popper nel suo celebre testo *La società aperta e i suoi nemici* del 1945. L'accusa di Popper è precisa: l'organicismo produce società chiuse e, quindi, totalitarie. A tale accusa si può rispondere con una intelligente riflessione di F. D'Agostino:

È una delle grandi iatture di gran parte della filosofia politica e giuridica moderna l'aver frainteso il corretto concetto di bene comune, o in quanto esso è stato predicato come se coincidesse col solo interesse dello Stato e non anche di quello dei singoli cittadini (quasi che lo Stato abbia una realtà diversa da quella di essere la comunità di tutti i cittadini) o, più modernamente, in quanto è stato letto *in chiave politica*: persa così ogni valenza oggettiva, il bene comune è stato, implicitamente, degradato da molti al bene di una sola parte del corpo sociale, al bene della classe al potere (o al limite di una piccola oligarchia o del solo monarca): certamente in questo caso (ma a causa di questa erronea premessa) lo Stato si degrada in Stato tirannico o totalitario e il sacrificio dei diritti dell'individuo che esso pretende non viene più ad avere alcuna giustificazione oggettiva, ma solo ideologica, basata cioè in sostanza sulla violenza, più o meno mascherata. Ma, si noti bene, questa degradazione dello Stato non si realizza a causa del suo essere considerato organicistico, ma a causa della *deformazione* (politica) del concetto di bene comune che lo Stato dovrebbe essere chiamato a promuovere e difendere³³.

A rendere totalitario uno Stato, con tutte le cautele che l'utilizzo decontestualizzato di questa categoria storica comporta, non è il suo essere organicista ma la «*deformazione* (politica) del concetto

³² *Ivi*, p. 86.

di bene comune». Quando la totalità (lo Stato) agisce contro le proprie parti, spesso anche con l'uso della violenza, quando lo Stato politico finisce con il coincidere con la sola classe politica - direttamente o indirettamente rappresentante del potere economico - e con i suoi interessi, giocando la cifra del «bene comune» contro l'uomo civile, ridotto a uomo-massa, allora vi è totalitarismo. Il totalitarismo può nascere, ed è nato di fatto, in stati liberali così come negli stati socialisti, in stati meccanicisti così come in quelli organicisti. Il totalitarismo nasce nel momento in cui le parti dimenticano di essere il tutto e abdicano alla partecipazione al tutto; la conseguenza di ciò è che una parte della totalità pretende di diventare il tutto, trasformando il «bene comune» in qualcosa che non è più *comune* ma è *privato*, *individuale*.

Platone, nella *Repubblica*, sostiene che il suo scopo non è quello di «rendere particolarmente agiata una sola classe» ma di consentire «la prosperità dello Stato nel suo complesso»³⁴. Il benessere dell'intero organismo statale è il «bene comune» a cui Platone mira e ciò viene ottenuto attraverso il sacrificio di tutti, compresi gli appartenenti alla classe dei filosofi re.

Abbandonato il suo sfondo aristocratico, l'attualità dell'organicismo politico è inscindibilmente legato al tema dell'esistenza e della definizione della nozione di «bene comune». Questo concetto, certamente in continua ridefinizione, diventa infatti indispensabile per poter affrontare una discussione critica sulla validità ed i limiti dei sistemi liberal-democratici oggi esistenti.

³³ F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2000, p. 197.

³⁴ PLATONE, *Repubblica*, 420 b; cfr. anche *Leggi*, IV, 715 a-d.