

Ernesto Screpanti



Marx
dalla totalità alla moltitudine
(1841-1843)



editrice petite plaisir



il giogo

53

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνοῦρις τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.

In copertina:

Marc Chagal, *Entre chien et loup* [Tra cane e lupo. Al crepuscolo], 1938-1943

ERNESTO SCREPANTI,
Marx dalla totalità alla moltitudine (1841 - 1843)

Prima edizione
©2011 di Ernesto Screpanti. Tutti i diritti riservati.
screpanti@unisi.it
<https://docenti-deps.unisi.it/ernestoscrepanti/>

2013 Seconda edizione riveduta e corretta.

ISBN 978-88-7588-119-1

Copyright
© 2013



Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013
C. c. postale 1000728608

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Ernesto Screpanti

MARX
DALLA TOTALITÀ ALLA MOLTITUDINE
(1841- 1843)



Ringraziamenti

Desidero ringraziare Luca Basso, Nicolò Bellanca, Cesarina Branzi, Giorgio Gattei, Bruno Jossa, Massimiliano Tomba, Roberto Veneziani e Daniele Vespasiani per l'aiuto che mi hanno dato con le loro osservazioni. Ogni responsabilità per le tesi qui sostenute resta ovviamente mia.

INTRODUZIONE

«**Leibniz consiglia ai cartesiani**... 'di disfarsi dello spirito di setta, sempre contrario all'avanzamento delle scienze... di attaccarsi alle esperienze e alle dimostrazioni, invece che a quei ragionamenti generali [che non] non servono che a mantenere la pigrizia e coprire l'ignoranza; di cercare di fare qualche passo avanti, e di non accontentarsi di essere dei semplici parafrasti dei loro maestri; e di non trascurare o disprezzare l'anatomia, la storia, le lingue, la critica, disconoscendone l'importanza e il valore... Mi sembra che coloro che s'attaccano a un solo maestro s'abbassano in tal maniera alla schiavitù, e non concepiscono pressoché nulla dopo di lui'» (Marx, BHL, 210).

Ciò che Leibniz consiglia ai cartesiani Marx parrebbe volerlo consigliare agli hegeliani, e innanzitutto a se stesso. Così, già a partire dalla preparazione della tesi di laurea, quando è ancora un hegeliano convinto, si interessa ad alcuni filosofi del tutto estranei alla *koiné* idealista in cui si è formato. È come se il percorso di ricerca iniziato con la tesi fosse mosso dall'esigenza di trovare una via d'uscita dalle gabbie concettuali delle sette hegeliane.

Comincia a lavorare alla tesi di laurea nel 1838, e la consegna nel marzo del 1841. Nei mesi di gennaio-marzo del 1841 s'impegna in uno studio approfondito di Leibniz e Hume e compila due quaderni di estratti da loro opere; poi tra marzo e aprile fa lo stesso lavoro con Spinoza. La tesi di laurea è ancora tutta un esercizio di filosofia hegeliana, seppur curvata sulla dottrina dell'autocoscienza di Bruno Bauer. Ma in essa Marx comincia a prendere qualche timida distanza dall'idealismo rivalutando, contro la svalutazione che ne aveva fatto Hegel, il "materialismo" di Epicuro. Gli estratti da Leibniz, Hume e Spinoza d'altronde rivelano l'emergere di un interesse di ricerca che è dominato da ambizioni scientifiche.

Un nodale punto d'approdo del percorso iniziato nel 1841 è raggiunto nel 1843, anno critico nella vita di Marx. Il capo redattore della *Gazzetta*

Renana rimane disoccupato. Così ricomincia dedicarsi agli studi teorici, dopo aver speso undici mesi nell'attività giornalistica, e avvia una collaborazione con Arnold Ruge per la fondazione degli *Annali franco-tedeschi*. A Kreuznach nel 1843 scrive la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Inoltre studia approfonditamente *Il Contratto sociale* di Rousseau, *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu, i *Discorsi* di Machiavelli e altre opere di teoria e storia politica dedicate soprattutto alla Rivoluzione Francese. Con il suo solito metodo di studio riempie alcuni quaderni di brani tratti dai vari testi. Le sue posizioni politiche subiscono una rapida evoluzione. È proprio questo il periodo in cui compie la conversione dall'idealismo e dal democraticismo radicale al materialismo e al comunismo (Mosolov, 1973, 159). Secondo quanto scrive Engels in un articolo pubblicato l'11 novembre 1843 su *The New Moral World*, a quella data la conversione di Marx al comunismo è stata completata.

Gli studi del 1843 sono dunque decisivi per la nascita del pensiero comunista moderno. Come suggeriscono Rubel (1957, 397n) e Mustè (1981-82, 58-9), il passaggio di Marx al comunismo alla fine del 1843 rimarrebbe un perfetto mistero se non si tenesse conto dei *Quaderni di Kreuznach*. Le ricerche svolte in quell'anno sono importanti non solo perché ci permettono di capire l'evoluzione del suo pensiero in una fase cruciale della formazione, ma anche perché costituiscono un caposaldo della dottrina politica comunista. Ed è vero che «la produzione teorica marxiana di quest'anno rappresenta il punto della riflessione politica al di là del quale [...] Marx non è più andato» (Trincia, 1985, 101). Tuttavia i *Quaderni di Kreuznach* e la *Kritik* del 1843 rimarrebbero a loro volta un perfetto mistero se non si tenesse conto dei *Quaderni di Berlino*, con cui inizia il percorso di ricerca che a quegli scritti approda. Perciò si deve partire dal gennaio del 1841 per cogliere il senso di tale percorso. E per motivi che diverranno evidenti nel seguito della trattazione, la data *ad quem* va fissata a quella del *Quaderno* su Machiavelli, cioè a subito dopo l'agosto del 1843, escludendone le opere scritte verso la fine dell'anno e poi pubblicate negli *Annali franco-tedeschi*.

In Italia godiamo di una condizione privilegiata per lo studio delle opere giovanili di Marx perché, soprattutto per lo stimolo di Galvano Della Volpe, si è avviata nel secondo dopoguerra una fertile tradizione di ricerca e un profluvio di dibattiti che hanno portato a sviscerare le complesse problematiche epistemologiche e teoretiche del giovane Marx in modo così approfondito e così vasto che sembra oggi non ci sia rimasto quasi più nulla da chiarire.

Della Volpe e la sua scuola¹ hanno preso sul serio il tentativo di superare Hegel fatto con la *Kritik*, e hanno cercato di portare alla luce le innovazioni introdotte entro due problematiche basilari della filosofia hegeliana: quella metodologica e quella politica. Nel primo ambito di discorso la *Kritik* è interpretata come un attacco all'idealismo che, facendo leva sulla condanna feuerbachiana delle ipostasi di Hegel, accettando il principio aristotelico di non-contraddizione quale base imprescindibile della logica, e postulando la priorità ontologica dei soggetti concreti rispetto alle astrazioni concettuali, pone le basi del successivo approdo alla concezione materialistica della storia. Nel secondo ambito di discorso la *Kritik* viene letta come un caposaldo dell'evoluzione politica di Marx, un caposaldo che segna il passaggio dalla visione ancora fondamentalmente liberale che era propria del giornalista radical-democratico nel 1842-43 a quella egualitario-socialista che il politico rivoluzionario comincerà a costruire a partire dal 1843-44. Il passaggio sarebbe stato effettuato sotto l'egida di Rousseau, teorico della «democrazia egualitaria».

Le due tesi sulle innovazioni introdotte da Marx nel campo epistemologico e nel campo della teoria politica sono state elaborate da Della Volpe e dalla sua scuola con grande spessore filosofico. Molti altri le hanno riproposte senza significative varianti, perciò non mi parrebbe una sineddoche fuorviante definirle “tesi dell'avolpiane”. Sarebbe troppo dispersivo stare ora a citare tutti quegli altri. Così mi limiterò a richiamare solo due interessanti riformulazioni recenti, quella di Little (1998), che elabora soprattutto la tesi epistemologica, e quella di Abensour (2008), che si concentra specialmente sulla tesi politica.

Il contributo di Little è notevole perché, nel tentativo di enucleare le basi metodologiche della scientificità dell'analisi critica di Marx, da un lato porta alla luce il suo approccio di “empirismo galileiano”, un realismo illuminato dall'astrazione teorica che gli evita di scivolare nell'empirismo “scettico” di tradizione britannica, dall'altro illustra con precisione l'individualismo istituzionale di cui Marx, sia in gioventù che nella maturità, si serve per decostruire le ideologie del potere e costruire le sue spiegazioni della struttura e della dinamica del capitalismo. A dire il vero l'individualismo metodologico di Little resta ancora po' suggestionato dal *rational-choice Marxism* (ai cui limiti accenno in appendice B), tuttavia la sua tesi sul metodo della «logica delle istituzioni» apre a un approccio di individualismo istituzionale che l'affranca da certe americanate analitiche.

¹ Vedi specialmente Della Volpe (1973; 1974), Merker (1961), Colletti (1971; 1972).

Quanto alla proposta di Abensour, mi sembra apprezzabile non soltanto perché disloca il quadro di riferimento interpretativo dall'empirismo logico all'ermeneutica, ma soprattutto perché introduce degli spostamenti di accenti che possono essere utili per correggere alcune pecche dell'interpretazione di Della Volpe. La correzione principale riguarda il discorso marxiano sulla «vera democrazia», che viene riletto in una visione politica libertaria facendo piazza pulita di tutte le utilizzazioni ideologiche novecentesche, quelle che il marxismo-leninismo ufficiale ha piegato a servire un'ideologia del potere.

Alla luce della ricerca recente si può dire che le tesi di Della Volpe, benché sostanzialmente giuste, sono state formulate con un eccesso di reverenza nei confronti dell'icona ufficiale di Marx, eccesso che ha portato a sottovalutare alcune aporie delle idee elaborate nel 1843. Nello sforzo di mostrarne la coerenza interna e la congruenza con gli sviluppi successivi, Della Volpe ha ricostruito il discorso del giovane Marx in termini un po' acritici. In particolare non ha dovutamente riconosciuto il legame che conserva con la filosofia idealista, legame in forza del quale non riesce a spingere la sua critica a Hegel fino al punto di liberarsi completamente delle inclinazioni olistiche. Sul piano della teoria politica poi, il connubio Marx-Rousseau è costruito in modo piuttosto forzato, non tenendo conto delle distanze che il Moro prende dal filosofo ginevrino o fraintendendole. Non solo, ma le forzature sembrano finalizzate all'interpretazione della teoria della «vera democrazia» quale prefigurazione con più di un secolo d'anticipo delle grandi realizzazioni democratiche delle democrazie popolari.² Forse però il limite principale dell'interpretazione della volpiana risiede in un difetto di approfondimento: avendo individuato le due principali innovazioni introdotte dal giovane Marx in tema di metodo e in tema di teoria politica, Della Volpe non è stato capace di coglierne l'intima connessione in un'unica radice filosofica: la critica dell'olismo ontologico di Hegel.

Si sarebbe tentati di guardare alle acquisizioni della scuola althusseriana per trovare degli antidoti a quelle forzature. In effetti Althusser (1967) ha calcato la mano sull'influenza nefasta che Feuerbach ha esercitato

² Questa forzatura politico-ideologica diventa particolarmente evidente dopo il XX Congresso del PCUS, quando nella teorizzazione di Della Volpe «la continuità dialettica fra Rousseau e Marx sul piano del riconoscimento del merito e del lavoro rischia (così come la composizione di Kant e Marx nella 'legalità socialista') di servire soprattutto alla legittimazione teorica di forme moderne di società (come l'URSS degli anni '60)» (Illuminati, 1975, 78).

sulla formazione dell'umanesimo del giovane Marx e sulla sua incapacità di distaccarsi completamente da Hegel. Ma è rivelatore il fatto che, per portare alla luce la cosiddetta «rottura epistemologica», ha concentrato l'attenzione sugli scritti del periodo 1844-46, non accorgendosi che Marx pone i presupposti di quella «rottura» nella *Kritik*. La sua opinione secondo cui la critica marxiana della filosofia hegeliana del diritto pubblico si configurerebbe come un «momento razionalista-liberale» basato su un «umanesimo piccolo-borghese» è stata sfatata dalla ricerca più recente (Mercier-Josa, 1999, 20). Peraltro la stessa tesi della «rottura epistemologica» attuata attorno al 1845 va presa *cum grano salis*, sebbene questo non sia un grosso problema.³ Il vero problema delle tesi di Althusser non riguarda la datazione della «rottura», bensì la definizione di ciò che c'è al di là di essa, vale a dire la caratterizzazione della scienza di Marx. Ne tratterò nell'appendice B.

Alcuni estimatori italiani di Althusser⁴ si sono trovati in migliore posizione per interpretare correttamente gli scritti del 1843, avendo potuto far tesoro delle acquisizioni della scuola dell'avvolpiana. E in effetti, pur accettando la tesi della «rottura epistemologica» avviata con le *Tesi su Feuerbach* e compiuta con *L'ideologia tedesca*, non hanno mancato di rilevare che le sue premesse sono state poste già prima del 1844 e proprio nell'opera in cui Marx cerca di prendere le distanze dalla filosofia politica hegeliana. In quest'ottica sembrerebbe che la «rottura» s'è verificata con più di un anno d'anticipo rispetto all'indicazione althusseriana e che le opere del 1844 costituiscano quasi una parentesi rovinosa, una sorta di regresso filosofico rispetto agli avanzamenti scientifici della *Kritik*, un regresso determinato forse dall'influenza di Feuerbach e Hess, ma anche del giovane Engels.⁵

³ È una semplificazione proposta in *Pour Marx*, ma rivista successivamente dallo stesso Althusser (1973, 68-77) nei termini di una «rottura continuata» o «tendenziale» che non va esente da «sopravvivenze e tentativi, avanzate e arretramenti». Può essere utilizzata come prima approssimazione per sostenere che il discorso scientifico è marginale nel Marx giovane e prevalente nel maturo, o meglio, che nel primo predomina una retorica di tipo dialettico e nel secondo una di tipo scientifico. Certo però non si può negare che scienza e filosofia della storia restano intrecciate in tutto il percorso di ricerca di Marx. Insomma non si tratta tanto di una rottura definitiva quanto di una frattura permanente o ricorrente (Karatani, 2003, 4, 136; Basso, 2008, 44).

⁴ Ad esempio Luporini (1967; 1978) e Guastini (1974).

⁵ Engels (LSI; CEP) era giunto all'economia politica prima di Marx, il quale restò positivamente impressionato dalla critica moralista della teoria economica classica e del sistema capitalistico sviluppata nei suoi articoli degli *Annali franco-tedeschi*.

Senonché per capire il Marx del 1843 e del 1844, per afferrare il senso del suo tentativo di distaccarsi criticamente da Hegel, non si può prescindere da Bauer e da Feuerbach, i quali lo influenzano fortemente sia nel bene che nel male. Nel bene perché gli forniscono gli strumenti concettuali per la critica alle ipostasi hegeliane, la leva di cui si serve per tentare di sollevare il macigno dell'olismo di Hegel. Nel male perché col razionalismo astratto dell'uno e l'essenzialismo antropologico dell'altro mettono una palla al piede di Marx che, bloccandolo nello slancio per saltare oltre Hegel, quasi come per contraccolpo talvolta lo spingono addirittura qualche passo indietro sul piano dei presupposti etici e ontologici della teoria dello Stato.

Ebbene gran parte di questo male è stato portato alla luce dalle ricerche di Trincia e Finelli,⁶ ricerche le cui acquisizioni costituiscono ormai un punto fermo negli studi sul giovane Marx, se non altro perché rappresentano il necessario contraltare di quelle della scuola dell'avolpiana. Di ciò che ho appreso da esse dirò nel capitolo 3. Qui mi limiterò a rilevare che i due studiosi danno talvolta l'impressione di compiere una forzatura di segno opposto a quella di Della Volpe. Calcano la mano sull'anima romantica del giovane Marx e, benché rilevinò ripetutamente le aporie e le contraddizioni in cui si dibatte, ce la presentano come un'anima ancora fondamentalmente hegeliana. Le sue ambizioni critiche e scientifiche ne risultano un po' sminuite, quasi il prodotto di una certa inadeguatezza rispetto alle profondità del pensiero di Hegel. Così ecco un Marx che «non approfondisce le ragioni per cui Hegel [...]»; mentre «avrebbe dovuto prendere atto della profondità [...]»; un Marx il cui impianto critico «non giunge a una consapevolezza pari almeno a quella hegeliana [...]».⁷

In realtà la sua principale difficoltà teorica deriva dal fatto che la vocazione anti-idealista e rivoluzionaria resta ancora in parte prigioniera di un'influenza feuerbachiana, ma principalmente, nel 1843, di una baueriana. Trincia e Finelli, nelle opere sopra citate, pur lasciando intravedere quella vocazione, insistono sugli effetti dell'influenza di

⁶ Vedi in particolare Trincia e Finelli (1982), Finelli e Trincia (1983), Trincia (1985), Finelli (1995), Finelli (2004). Su una simile linea interpretativa si muove Fabiani (1998; 2000).

⁷ Trincia e Finelli (1983, 250, 251, 451 *et passim*). Senonché il bello di questa prima critica radicale a Hegel è che Marx, seppur con grande difficoltà, vi cerca di smascherare quell'oscura dissimulazione del vuoto che vuol far credere a delle profondità (Touboul, 2004, 128). E che dire della profondità di un filosofo che già all'età di 15 anni aveva scoperto la potenza della contraddizione dialettica stabilendo il fondamentale «principio: Ogni cosa buona ha il suo lato cattivo» (citato da Althaus, 1993, 12)?

Feuerbach. Tuttavia in un suo contributo più recente Trincia (2000, cap. 3) ha apportato le dovute correzioni alla precedente forzatura, presentandoci un Marx più complesso e profondo del classico idealista giovane hegeliano, soprattutto più ambivalente, un critico di Hegel che è allo stesso tempo un organicista feuerbachiano e un realista anti-essenzialista.

Anche Kouvélakis (2001, 13; 2003, 380 *et passim*), insistendo sull'apparente paradosso di un Marx che riesce a essere più conseguente di Hegel mentre lo uccide con un "libero uso" dei suoi schemi dialettici, ha notato l'ambivalenza del giovane Marx. La sua anima non feuerbachiana sarebbe riconducibile a un approfondimento di "Hegel al di là di Hegel". Il popolo che affiora nella *Kritik* sarebbe un soggetto collettivo definito coniugando il concetto spinoziano di «moltitudine» con quello hegeliano di «vita del popolo». In quest'ottica la rivoluzione si configurerebbe quale processo pratico di mediazione democratica. Kouvélakis attinge a una tesi interpretativa della Mercier-Josa (1999, 18-20 *et passim*), secondo cui il concetto di «vera democrazia» sarebbe stato elaborato da Marx proprio per risolvere il problema della mediazione tra Stato e società civile. Non solo, ma la teoria della mediazione democratica non sarebbe affatto marginale e solo giovanile nella ricerca di Marx, configurandosi piuttosto come uno snodo filosofico centrale che sta alla base di tutte le sue prese di posizione politiche della maturità.

Ora, che le tesi sulla vera democrazia costituiscano il nucleo generatore di gran parte della teoria politica del Marx maturo è vero. Ciò che lascia perplessi in questa interpretazione è l'idea che la democrazia si risolva in una mediazione istituzionale di tipo ancora hegeliano. Intanto non sembra che Marx abbia voluto costruire la teoria di una *forma di Stato*. E poi è abbastanza evidente che, sotto l'influenza di Bauer e di Feuerbach, il soggetto della trasformazione democratica è spesso visto come un corpo omogeneo capace di accedere direttamente all'autocoscienza politica saltando ogni forma di mediazione. Per converso, se è vero – e in buona parte lo è – che nella *Kritik* la trasformazione democratica è studiata quale processo di rivoluzione permanente portato avanti da una «moltitudine» priva di essenza etica, allora siamo chiaramente in presenza di una fuoriuscita dall'universo di discorso hegeliano.

Ritengo che questa linea interpretativa neo-hegeliana contribuisce a chiarire la natura delle sopravvivenze idealiste nel pensiero di Marx, ma non il senso profondo del suo tentativo di criticare Hegel. Eppure non si può ignorare che il giovane critico definisce le proprie posizioni filosofiche nel 1843 in un'esplicita e radicale polemica con Hegel. Perché

gli sforzi degli interpreti devono essere volti solo a dimostrare che non era poi così anti-hegeliano come credeva di essere? Perché non cercare anche di porre in evidenza le importanti innovazioni teoretiche e metodologiche che quel tentativo di critica ha cominciato a far emergere nel pensiero marxiano orientandolo verso un approccio realista ai problemi politici?

Bisogna essere indulgenti col giovane Marx e fare un grande sforzo di comprensione. Poiché gli studi del 1843 si collocano in una drammatica crisi di passaggio nell'evoluzione del suo pensiero, sarebbe sorprendente se non fossero pieni di aporie e se non si prestassero a interpretazioni contrastanti. Ed è ormai accertato che non si può sostenere che gli scritti giovanili, la *Kritik* in particolare, sono solo imbevuti di organicismo, cioè dell'idea che l'individuo è completamente assorbito nella totalità del popolo-genere. Questa concezione c'è, ma c'è anche il suo antidoto. Bisogna avere il coraggio di ammettere che la ragione di fondo delle aporie del giovane Marx risiede in quella sua doppia anima filosofica che lo fa continuamente oscillare tra romanticismo e illuminismo, tra idealismo e scienza. Peraltro è «l'instabilità interna», «l'indeterminazione concettuale» derivante dai «due lati in conflitto del pensiero di Marx» che rende vive e interessanti le ambiguità di cui sono intessute le sue prime opere.⁸

Dopo le tante ricerche svolte dai filosofi sul giovane Marx, si potrebbe dubitare che sia possibile dirne ancora qualcosa di nuovo, e da parte di un economista! Credo invece che un ulteriore chiarimento possa essere apportato proprio a partire da un punto di vista esterno alla filosofia, e in particolare se si riesce a far tesoro di un importante dibattito svoltosi nell'ambito dell'epistemologia delle scienze sociali, quello sull'individualismo metodologico. Nell'appendice B presento in modo sintetico le principali posizioni che sono state assunte dagli scienziati sociali su questa problematica.

Il dibattito fu avviato nel 1883 da Carl Menger (1937), economista di formazione filosofica aristotelica, dalla quale derivava da una parte il diniego del rigore scientifico dell'induzione dall'altra la convinzione che le istituzioni e le entità sociali, benché fenomeni reali, non possono essere antropomorfizzate quali soggetti olistici. Lo studioso austriaco lanciò un attacco letale all'impostazione metodologica di alcuni esponenti delle "scuole storiche tedesche", specialmente di alcuni economisti che, ancora succubi di un certo «realismo concettuale» di stampo romantico,

⁸ Le tre citazioni sono da Kouvélakis (2003, 380), Basso (2008, 40) e Trincia (2000, 148).

praticavano una sorta di reificazione di concetti riferiti ad enti collettivi, filosofando intorno a soggetti storici come la Nazione, lo Spirito del Popolo e le corporazioni e gingillandosi nello studio di fantomatiche «leggi di sviluppo storico», con cui travestivano da discorso scientifico delle filosofie della storia alquanto idealistiche. Il dibattito ha successivamente interessato altre discipline sociali, oltre l'economia, e ha coinvolto svariate scuole di pensiero contemporanee, dal funzionalismo allo strutturalismo, dall'istituzionalismo all'evoluzionismo. È proseguito fino a oggi e, benché abbia portato a far chiarezza su molti punti oscuri degli approcci olistici nelle scienze sociali, non è destinato a una prossima chiusura.

Potrebbe sembrare audace e fuorviante il tentativo di interpretare il Marx del 1843 usando concetti, come quelli riferiti alla dicotomia olismo-individualismo, che sono stati elaborati quaranta anni dopo nell'ambito di un dibattito apparentemente estraneo alle problematiche marxiane. Ma, a parte il fatto che l'olismo delle scuole storiche tedesche proveniva dallo stesso retroterra filosofico entro cui si muoveva Marx e da cui stava cercando di liberarsi, il punto essenziale è un altro. È che per quella dicotomia passa una discriminante fondamentale del discorso scientifico nelle discipline sociali, e che la lotta contro i tentativi della metafisica di indurre il «sonno della ragione» tramite paralogismi basati sull'antropomorfizzazione dei processi storici e sociali e la reificazione delle astrazioni concettuali la scienza continua a combatterla oggi quanto ai tempi di Marx. E se i dibattiti più recenti ci hanno fornito una strumentazione analitica rivelatasi utile per chiarire le posizioni dei nostri contemporanei, perché non usarla per chiarire anche quelle che si davano ai contemporanei di Marx?

L'interpretazione che proporrò, pur orientandosi sulle tipiche problematiche metodologiche delle scienze sociali, non trascura gli apporti della filosofia, ma anzi cerca di far tesoro di vari contributi dei filosofi sopra menzionati. Per me il Marx veramente interessante che emerge negli scritti del 1841 e del 1843 è lo studioso che imposta la critica dell'olismo di Hegel e che, sulla scorta di tale critica, pone le basi epistemologiche di un approccio realistico ai problemi politici, economici e sociali, e ad un tempo cerca di costruire un discorso altamente innovativo sulla «vera democrazia» e la rivoluzione. Questo discorso, pur nei limiti di una filosofia che è ancora principalmente negativa piuttosto che propositiva, indirizza il pensiero di Marx verso la fondazione della moderna teoria politica del comunismo e di un approccio non moralistico e non utopistico alla rivoluzione.

D'altra parte non ho difficoltà ad ammettere che, specialmente nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* e un po' anche nel *Quaderno* di Kreuznach dedicato a Rousseau, Marx resta in parte prigioniero dell'Hegel e del Rousseau che vuole criticare. Ebbene sì, c'è pure un filosofo idealista in quei due testi. Marx stava cercando di superare Hegel e Rousseau, ma non riuscì a farlo fino in fondo. Resta una propensione metafisica del filosofo di Berlino e una moralista di quello di Ginevra di cui non riuscirà a liberarsi nel 1843 e di cui anzi non si libererà mai completamente.

CAPITOLO I

I QUADERNI DI BERLINO: LEIBNIZ, L'ATOMO E LA MONADE

Nel 1841 Marx ancora si considera hegeliano, sebbene lo studio della filosofia greca, di Aristotele in particolare, che aveva approfondito nella preparazione della tesi di laurea, gli aveva già aperto qualche prospettiva scientifica. A Berlino, subito dopo la tesi, studia approfonditamente Leibniz, Hume e Spinoza. I quaderni degli estratti dalle opere dei tre grandi filosofi sono importanti perché rivelano alcune idee innovative che Marx ha da loro assimilato. Sono idee che non produrranno effetti immediati, ma lavoreranno come un tarlo dentro la sua mente e cominceranno a produrre risultati positivi due anni dopo.

Da Leibniz Marx assimila la concezione dell'individualità e della soggettività, oltre che il valore scientifico del principio di non-contraddizione e del principio di causalità. In Hume⁹ invece trova un antidoto ai veleni

⁹ Non dedicherò un capitolo al *Quaderno Hume* perché non sembra che Marx lo abbia usato per intessere un suo proprio discorso, come ha fatto con quelli dedicati a Leibniz, Spinoza, Rousseau e Machiavelli. Il suo interesse per il filosofo scozzese parrebbe suscitato dalla necessità di contrastare il «sonno della ragione» della metafisica leibniziana con un'immersione nei fondamenti empirici della scienza. Si tenga presente che la conversione di Marx all'hegelismo nel 1837 è stata motivata da un'esigenza di realismo e dal bisogno di superare una precedente predilezione per l'idealismo (Seigel, 1973, 500-2), specialmente di quel tipo per il quale «veniva fuori in modo assai fastidioso il medesimo contrasto tra l'essere e il dover essere» (LPT, 10). Ciò rende Marx ben predisposto ad accettare la «ghigliottina di Hume» sul problema *is-ought*. Ma il *Quaderno Hume* è focalizzato sulla teoria della conoscenza, non su questioni di metaetica. E l'orientamento epistemologico del giovane Marx resta legato a un'ingenua lettura "positiva" di Hegel, a una visione secondo cui «la ragione della cosa stessa» è capace di spiare «l'oggetto stesso [...] nel suo sviluppo» (ivi). D'altronde lo studio di Aristotele ha indotto Marx ad assimilare una concezione epistemologica sostanzialista e anti-empirista di cui non si è mai più liberato (Meikle, 1991). Tale concezione l'ha spinto a riprendere da Hume la teoria che basa la conoscenza sull'esperienza, ma non prima di aver salvato il ruolo della ragione e dei concetti nella fondazione della certezza conoscitiva. E per lui la conoscenza deve attingere l'essenza che si nasconde dietro l'apparenza delle cose (Geras, 1972; Ruben, 1977; Farr, 1983; 1991, Little, 1998). In Democrito Marx aveva individuato un collega-

metafisici di Leibniz, oltre che qualche spunto per intendere il principio di causalità in senso materialista. Da Spinoza infine recepisce ispirazioni che lo orientano verso un approccio realista ai problemi etici e politici. Ciò che più conta, trova in tutti e tre i filosofi degli stimoli per avviare una prima riflessione sui temi dell'individualismo.

Il quaderno di estratti che Marx intitola *Philosophie des Leibnitz* contiene passi ripresi da varie opere e lettere del grande filosofo e matematico tedesco. Sono brani che sembrano selezionati in vista di un'esigenza di chiarificazione su due tematiche particolari: la concezione dell'individualità e il metodo scientifico. Benché gli studi sul rapporto Marx-Leibniz siano ancora scarsi, quei pochi che abbiamo (ad esempio Elster, 1983; 1985, capp. 2-3; e Touboul, 2004) sono alquanto approfonditi e hanno portato ad accertare che Marx ha attinto in buona parte da Leibniz la propria concezione dell'individualità. In effetti ha cominciato a definirla con i *Quaderni di Berlino* e Leibniz lo ha aiutato molto a farlo, anche se non si può dire che l'abbia interamente condizionato.

L'incontro con Leibniz avviene nella fase di completamento della tesi di dottorato, *Differenza tra le filosofie naturali di Democrito e Epicuro in generale*, e pare motivato dall'esigenza di risolvere un problema emerso proprio nella stesura della tesi. In questa sua prima opera impegnativa Marx aveva avviato un processo di allontanamento da Hegel rivalutando Epicuro in quanto filosofo «materialista» e «illuminista». ¹⁰ La rivalutazione è attuata sotto il segno della filosofia di Bruno Bauer. L'eroe greco di

mento tra empirismo e scetticismo. Lo stesso collegamento lo ritrova in Hume e, contro quelle che gli appaiono delle implicazioni scettiche della sua fenomenologia sensista, riporta citazioni che sembrano forzarne il pensiero. In particolare pare non aver accettato la tesi humiana sul problema dell'induzione, ciò che è confermato da alcune osservazioni fatte in età più avanzata. In *Per la critica dell'economia politica*, ad esempio, nel criticare la teoria quantitativa della moneta di Hume osserva ironicamente che il filosofo scozzese, «in assoluta contraddizione con i principi della sua filosofia, trasforma acriticamente fatti osservati unilateralmente in tesi generali» (PCE, 143). Senonché la propria teoria della moneta la considera vera in quanto basata su fatti osservati. Successivamente, in una lettera a Engels del 12 dicembre 1868, tira una stoccata sarcastica alle compromissioni scettiche dell'empirismo humiano: «Huxley, nel suo ultimo discorso ad Edimburgo, in cui si è rivelato di nuovo più materialista che negli ultimi anni, si è però lasciato ancora aperta una porticina posteriore. Fino a quando noi effettivamente osserviamo e pensiamo, non possiamo mai uscire dal materialismo. Ma tutto ciò risulta in un rapporto di causa ed effetto, ed 'il vostro grande compatriota Hume' ha di già dimostrato che queste categorie non hanno niente a che fare con le cose in sé. Dunque siete liberi di credere quello che volete. Q.e.d.» (MEO, XLIII, 246).

¹⁰ Per una ricostruzione del valore formativo della ricerca svolta da Marx con la sua tesi di laurea vedi Fusaro (2007). Non ci si deve comunque fare troppe illusioni

Marx è un «filosofo dell'autocoscienza». Ciò che di Epicuro più affascina il giovane laureando sono due cose: da una parte la dottrina del *clinamen*, della deviazione casuale degli atomi dalle traiettorie deterministiche della loro caduta; dall'altra la possibilità di usare il concetto di «atomo» come metafora dell'individuo umano. Il *clinamen* costituisce la base filosofica per cominciare a costruire una concezione della libertà alternativa a quella di Hegel: non libertà come «volontà della necessità», adeguamento volontario dell'individuo alla struttura politico-sociale entro cui il soggetto è posto in quanto uomo «reale», persona particolare che si universalizza; bensì libertà come possibilità di agire autonomamente, prescindendo da ogni condizionamento necessitante. I movimenti devianti degli atomi non sono insiti in una potenzialità del loro essere, non sono l'esito di una autorealizzazione dialetticamente necessaria. Piuttosto sono determinati in modo liberamente casuale. La categoria che sta alla base del cambiamento è la possibilità plurivoca, non la potenzialità univoca.

Inoltre le deviazioni degli atomi sono ciò che consente i loro incontri, le aggregazioni. Le libere scelte degli individui portano alla formazione di insiemi più o meno stabili che sono ontologicamente subordinati agli individui che gli hanno dato vita. Sembrerebbe la base filosofica per sviluppare una versione contrattualista d'individualismo ontologico, come in effetti aveva tentato di fare Epicuro stesso. Ma qui Marx alza delle potenti difese hegeliane contro «il concetto dell'astratta individualità» (DFN, 41) e si accorge di una aporia del pensiero di Epicuro. Da una parte rileva che

«l'individualità nella sua immediatezza si attua, secondo il suo concetto, solo ponendosi in rapporto con un'altra realtà, che è se stessa, anche se quest'altra si presenta nella forma dell'esistenza immediata. Così l'uomo cessa di essere un prodotto della natura solo quando l'altro, con cui egli è in rapporto, è non un'esistenza diversa ma anch'esso un'individualità umana» (ivi, 43).

Dall'altra però osserva che «tutta la filosofia epicurea si discosta dalla esistenza limitatrice in tutti i casi in cui il concetto dell'astratta singolarità, l'autonomia e la negazione di ogni rapporto con l'altro debbono essere rappresentati esistenzialmente» (ivi, 41). In altri termini «l'uomo

sull'apprezzamento marxiano del materialismo di Epicuro (Rossi, 1974, 205; Cingoli, 1981, 61; Thomas, 2005, 137; Tomba, 2010, § 1.1). Il Marx della tesi di laurea è ancora un convinto idealista che sta cercando nella filosofia post-aristotelica greca un precedente e un elemento di confronto storico per inquadrare criticamente la filosofia post-hegeliana tedesca.

cessa di essere un prodotto della natura», e diventa un soggetto sociale, solo quando entra in rapporto con un altro; senonché è definito come individuo libero astraendo dai rapporti sociali, è definito appunto solo quale «astratta individualità».

L'aporia sembra originare da una carenza definitoria, ovvero dalla tendenza a fondare la libertà d'agire dell'atomo non sulla forza interiore propria di un consapevole agente sociale, bensì sulla casualità dei suoi movimenti, su deviazioni che non possono essere azioni sociali autodeeterminate. Insomma il concetto epicureo di atomo definisce una realtà ancora troppo meccanica per poter essere proficuamente usato come metafora dell'azione umana. All'atomo manca la «forma», l'anima, la volontà e la coscienza, la capacità di agire teleologicamente, tutto ciò che ne fa un soggetto diverso da altri soggetti.

È qui che entra in scena Leibniz, e lo fa, nella lettura di Marx, proprio per superare la carenza di Epicuro:

«La seconda proprietà degli atomi epicurei è la forma. Ma anche questa determinazione contraddice al concetto di atomo, e bisogna ammettere il suo contrario. L'astratta individualità è l'astratto uguale-a-sé, e pertanto non ha forma [...]. Se ogni atomo avesse una forma particolare, dovrebbero esservi atomi di grandezza infinita giacché essi avrebbero in sé una differenza infinita, la differenza da tutti gli altri, come le monadi leibniziane» (ivi, 52).

Si capisce perché Marx si appassiona subito a Leibniz: vi cerca una risposta a un problema che gli si era presentato nella tesi di laurea. E la risposta pare trovarla nel concetto di «monade», vista come atomo spiritualizzato, atomo dotato di forma. È così che comincia a costruire la sua concezione dell'individualità.

Centrale in Leibniz è il principio aristotelico di «identità degli indiscernibili»:

«non si danno due individui indiscernibili ... questi grandi principi dalla ragione sufficiente e dell'identità degli indiscernibili cambiano lo stato della metafisica [...]. Porre due cose come indiscernibili, è porre la stessa cosa sotto due nomi» (BHL, 195).

La sostanza semplice è la *monade*. E «bisogna che ciascuna monade sia differente da ogni altra» (ivi, 189). Infatti non è un atomo. L'individualità in quanto singolarità irriducibile costituisce il fondamento ontologico della realtà sociale.

Touboul (2004, 119) ha suggerito che si tratta di una concezione riconducibile alla teoria della «sostanza prima» sviluppata da Aristotele in *Categorie*. Peraltro già Gould (1978, xii, 1-2), senza citare il *Quaderno Leibniz*, aveva interpretato in tal senso l'individualismo elaborato da Marx nei *Grundrisse*. Una «sostanza prima» è «la cosa singola», è «questo qualcosa» (*tòde ti*), questo individuo particolare; una «sostanza seconda» invece è ciò che pertiene al genere o alla specie. Una sostanza seconda può essere usata come predicato per qualificare una sostanza prima, ma non è una sostanza elementare come il soggetto del predicato. Le sostanze prime invece sono cose che non possono essere predicati di alcun soggetto, sono ciò che costituisce la realtà irriducibile.¹¹ Per il Leibniz di Marx (BHL, 202) le sostanze prime sono «gli uomini empirici», sono entità uniche e diverse le une dalle altre: «la forza d'agire, la vita, l'antitipia, sono qualcosa d'essenziale e di primitivo allo stesso tempo, e le si può concepire indipendentemente da altre nozioni... I soggetti sono concepiti per mezzo di tali attributi» (ivi, 204). Ho detto «il Leibniz di Marx» perché qui è presente una deformazione interpretativa di non poco conto. Per Leibniz infatti le monadi sono sostanze non riducibili alla pura empiria. Non c'è dubbio però che Marx ritaglia le sue argomentazioni per rimarcare che l'individuo è sì una sostanza spirituale, tuttavia inscindibile da una base materiale: «non ammetto che ci siano degli spiriti creati interamente distaccati da ogni corpo» (ivi).

L'origine della critica marxiana alle ipostasi hegeliane va rintracciata qui prima ancora che in Feuerbach (Touboul, 2004, 117, 118). L'Uomo, la Razionalità, la Natura Umana, il Genere Umano, l'Essenza Umana, sono concetti astratti che definiscono al più sostanze seconde. Possono essere usati come predicati dei soggetti individuali concreti, non viceversa. In Hume Marx trova una giustificazione epistemologica di questa concezione: «Le idee (*begriffe*) generali o astratte non sono altro che idee individuali colte da una certa angolazione» (BHH, 219).¹²

¹¹ In Screpanti (2007a, 78-9) avevo avanzato qualche dubbio su questa interpretazione della Gould, sostenendo che le tesi elaborate da Aristotele in *Categorie* pertengono alla logica e non possono essere utilizzate per sostenere argomentazioni di carattere ontologico. Non avevo tenuto conto del fatto che il Marx dei *Grundrisse* si muove in un contesto filosofico ancora in parte hegeliano, un contesto cioè in cui logica e ontologia si sostanziano reciprocamente.

¹² Per la versione italiana di Hume mi avvalgo della traduzione di Paolo Guglielmoni (Hume, 2001). I numeri di pagina delle citazioni marxiane sono però quelli dei *Quaderni di Berlino*.

Individui particolari sono tutte le monadi. Quelli umani si differenziano dagli altri in quanto si costituiscono come soggetti attivi. La concezione dell'individualità quale sostanza irriducibile dà adito a una teoria della *soggettività* quando viene applicata agli esseri umani. Qui è importante il concetto leibniziano di *forza*, e di nuovo compare un riferimento ad Aristotele, per la precisione alla nozione di *entelechia*, ovvero «la forza o l'attività, cioè a dire, uno stato da cui l'azione segue naturalmente» (BHL, 205).

La soggettività umana consiste in una «sostanza» consistente in un «essere capace d'azione» (ivi, 201). Questa è forse l'idea più importante che Marx assimila da Leibniz: l'individuo umano è un soggetto in quanto esteriorizza una forza; l'agente individuale è caratterizzabile come l'insieme delle sue azioni. La teoria assumerà varie forme e verrà sviluppata in diverse direzioni nel corso della futura ricerca marxiana: esteriorizzazione della vita (*Lebensäußerung*), manifestazione attiva del sé (*Selbstbetätigung*), soprattutto produzione (*Produktion*), nel senso del forgiare (*bilden*) o creare (*schaffen*) valori d'uso e di scambio, e anche ideologie e istituzioni.¹³ Apparentemente c'è ancora un residuo di Hegel in questa visione, specie nel concetto di «esteriorizzazione», ma di nuovo c'è una differenza cruciale: per il Leibniz di Marx non è lo spirito che si esteriorizza nell'individuo, bensì l'individuo che si esteriorizza nella propria vita (Touboul, 2004, 115).

Ora, se un particolare essere umano è le sue azioni, evidentemente non può essere definito in termini statici. Quel che c'interessa capire è ciò che diviene agendo. Esso è diverso da tutti gli altri e la sua identità si esprime nel *cambiamento* e nell'azione:

«Una monade in se stessa non potrebbe essere distinta da un'altra che per le *qualità e azioni interne*, le quali non possono essere altra cosa che le sue *percezioni* (cioè le *rappresentazioni* del composto, o di ciò che è fuori, nel semplice) e le sue *appetizioni* (cioè le sue tendenze da una percezione all'altra) che sono i *principi* del cambiamento» (BHL, 201).

¹³ Elster (1983) ha argomentato convincentemente che questa concezione dell'individualità come soggettività attiva e molteplice si ritrova in diverse teorie che Marx svilupperà nelle sue opere più mature, ad esempio nella tesi sulla varietà dei lavori concreti che creano valori d'uso, oppure nella concezione del comunismo quale realizzazione di una libertà individuale che presuppone la capacità di soddisfare bisogni personali eterogenei.

Qui va rintracciata l'origine della concezione della «natura umana» come proteiforme,¹⁴ una concezione che rigetta l'idea di un'essenza umana universale e che dà adito piuttosto a uno studio scientifico delle condizioni culturali, economiche e sociali entro cui prendono corpo i comportamenti dei soggetti sociali, le virtù, le passioni, le doti caratteriali prevalenti in ogni data situazione storica. In questa visione la «natura» umana non è nulla di naturale e nulla di spirituale. Non è altro che l'insieme degli atteggiamenti diffusi in cui si esprimono storicamente le esistenze individuali e i comportamenti sociali. La sua «forma» cambia in relazione al mutare delle circostanze storiche. Marx svilupperà la concezione dopo il superamento dell'umanesimo e dell'essentialismo feuerbachiani, ma già da Leibniz ha appreso una lezione cruciale: ciò che caratterizza gli esseri viventi è la «*Metamorfosi*», il fatto che «gli animali cambiano, prendono e lasciano solamente delle parti [...] continuamente» (ivi, 202). Ancora, il confronto con Hegel, per il quale pure è centrale l'idea del divenire, e nel quale è presente anche la concezione di una «seconda natura» etica determinata storicamente, merita una qualche attenzione. Nel Leibniz, come assimilato da Marx, la metamorfosi non è governata dall'Idea e dal senso che essa dà alla storia. Non si tratta del divenire dello spirito che si autorealizza, o dell'uomo che diventa «reale» quando accede all'universale, bensì più materialmente di quel cambiamento «che arriva poco a poco per piccole particelle», ad esempio con la «nutrizione», oppure «d'un colpo [...] nella *concezione* o nella *morte*» (ivi).

Ovviamente c'è anche la «nutrizione» spirituale e il cambiamento culturale. Infatti tra gli esseri viventi gli individui umani si distinguono per le proprietà sociali delle azioni. Dunque il carattere proteiforme della loro natura deve essere definito con riferimento alle relazioni sociali in cui si esprime la loro forza. La realtà sociale è mutevole, le forme della convivenza umana cambiano storicamente, e mutevoli sono le soggettività, le configurazioni assunte dalle forze delle azioni individuali. Con ciò giungiamo al cuore del problema che c'interessa qui: i fondamenti filosofici dell'individualismo metodologico. In tale ambito tre sono i concetti più importanti che Marx assimila da Leibniz: carattere teleologico delle azioni, formazione dei corpi compositi, decentramento dei soggetti.

Tutti gli esseri viventi sono esposti al cambiamento, ma solo gli esseri umani compiono azioni. Quel che distingue un'azione da una semplice

¹⁴ Per una delucidazione di questo concetto vedi Buchanan (1982, 27) e Screpanti (2007a, 191).

modificazione fisica è il *motivo* che la suscita. Ora, «i motivi non agiscono sullo spirito come i pesi sulla bilancia». Essi sono le disposizioni dello spirito ad agire, e «non esistono altre disposizioni ad agire che i motivi» (ivi, 196). In altri termini, «le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali, per appetizioni, fini e mezzi» (ivi, 192). Lo stesso discorso vale per gli spiriti degli uomini, i quali hanno in più, rispetto alle anime, la capacità «di conoscere il sistema dell'universo e di imitarne qualcosa con dei saggi (*scintillulas*) architettonici» (ivi). Ciò ci fa capire le somiglianze e le differenze che corrono tra la monade di Leibniz e l'atomo di Epicuro, quando prendiamo i due concetti come metafore dell'individualità umana:

«Avevo paragonato la volontà senza motivo [...] al caso di Epicuro. Vi si oppone che il Caso di Epicuro è una necessità cieca, e non una scelta della volontà. Io replico che il Caso di Epicuro non è una necessità, ma qualche cosa [indifferente]. Epicuro lo introdusse espressamente per evitare la necessità. È vero che il Caso è cieco; ma una volontà senza motivi non sarebbe meno cieca, e non sarebbe meno dovuta al semplice caso» (ivi, 197).

Dunque le azioni sono cambiamenti teleologicamente determinati: non semplici manifestazioni di forze, bensì estrinsecazioni di forze umane mosse da intenzioni. Come argomentato nell'appendice B, molte delle nebbie che hanno offuscato i dibattiti sull'individualismo metodologico sono sorte dal non avere capito che l'ontologia sociale ha a che fare con la definizione degli agenti sociali, dei soggetti che compiono azioni. Ebbene questa cosa Marx l'ha afferrata già nel 1841, ed ha anche compreso che non è possibile definire un agente, cioè un soggetto umano che agisce, se non a partire dalle sue motivazioni.

Capito ciò, diventa facile accettare l'idea che gli enti collettivi non possono esistere come soggetti a prescindere dagli agenti individuali che pongono le loro finalità. Infatti

«non si ha mai una ragione sufficiente per agire, quando non si ha anche una ragione sufficiente per agire *talmente*; ogni azione essendo individuale, e non generale, né astratta dalla sue circostanze» (ivi, 196).

Perciò «non c'è niente di *semplice* [...] oltre alle vere Monadi» (ivi). La monade umana è l'irriducibile individuo «semplice», ed è l'unico soggetto capace di porre dei motivi d'azione. Una relazione tra due

entità di cui nessuna delle due è soggetto non può essere un soggetto. Non sarà «né sostanza né accidente» e quindi «deve essere una cosa puramente ideale» (ivi, 197).

Ciò non vuol dire che non si danno corpi composti capaci d'azione. Una relazione tra soggetti può essere una cosa reale in quanto espressione delle loro soggettività. Una «sostanza» agente può in effetti essere «semplice o composta. La composta è l'assemblaggio delle sostanze semplici o delle Monadi [...] I composti o i corpi sono delle *moltitudini*» (ivi). In altri termini i corpi collettivi esistono come insiemi più o meno complessi di soggetti individuali e possono essere degli agenti, ma solo in quanto perseguono finalità poste dagli individui.

Si noti che qui Leibniz sta facendo un discorso molto generale, mirando a fondare un'ontologia dell'essere *materiale* e *spirituale*. Non c'è dubbio però che i brani ritagliati da Marx rivelano l'intento di usare il discorso in un senso più specifico per piegarlo alla fondazione di un'ontologia dell'essere *sociale*. E le parole di Leibniz si prestano bene a servire questo uso, anzi sembrano essere in grado di giustificare solo un'ontologia della realtà sociale, invece che anche una del mondo fisico, poiché la definizione di «sostanza» quale «essere capace d'azione», dopo che l'azione è stata caratterizzata come cambiamento mosso da fini, può essere naturalmente riferita all'agente umano.

D'altra parte Marx, essendo andato oltre la teologia già da prima del 1841, non può che interpretarla così. L'ambiguità che emerge in Leibniz nel momento in cui attribuisce capacità d'azione a ogni monade anche non umana viene meno non appena entra in scena Dio. «Dio solo ha una conoscenza distinta di tutto, poiché ne è la fonte. Si può ben dire che è *come centro da per tutto*» (ivi, 203). Ciò spiega perché pure le sostanze non umane possono essere mosse all'azione finalizzata: i motivi dei loro mutamenti sono posti da Dio, il loro centro. Ma contro questo veleno metafisico Marx trova l'antidoto in Hume (2001, 499), il quale, affermando che «nell'universo non esiste niente come causa o principio produttivo, nemmeno nella divinità», rileva il carattere tautologico di certe proposizioni teologiche:

«[quando noi diciamo] che l'idea di un essere infinitamente potente è connessa con quella di ogni effetto, da lui voluto, in realtà non faremmo altro che affermare che un essere la cui volizione è connessa con ogni effetto, è connesso con ogni effetto» (BHH, 225).

Perciò

«se i Teologi pretendono di detenere il monopolio della parola azione, non possono forse gli atei prenderne a loro volta possesso, affermando che le piante, gli animali, gli uomini, etc. non sono altro che particolari azioni di una sostanza semplice e universale, originata da una necessità cieca e assoluta?» (ivi, 225, corsivo di Marx).

Qui vale la pena soffermarci brevemente su uno degli aspetti più aporetici della metafisica leibniziana, anche se Marx non sembra esservi particolarmente interessato: la dottrina del *vinculum substantiale* quale fondamento delle *sostanze* composte intese come vere unità agenti.¹⁵ Leibniz la sviluppa nella corrispondenza con il cattolico Des Bosses nel tentativo di conciliare il dogma della transustanziazione eucaristica con la propria concezione del carattere fenomenico dei composti. Da una parte sostiene che questi, in quanto insiemi di sostanze semplici, non hanno altra consistenza che quella delle monadi di cui sono fatti. In quanto insiemi sono solo dei fenomeni, non delle sostanze; sono ammassi di diverse sostanze, «come uno stagno pieno di pesci»; «enti per aggregazione» e dunque unità «per accidens» (ivi, 205). Dall'altra però non vuole negare che il pane e il vino che si transustanziano nel corpo e nel sangue di Cristo siano in quanto tali sostanze reali. Perciò deve ammettere l'esistenza anche di unità composte che sono sostanze indipendentemente dalle loro componenti. Per uscire dalla contraddizione postula che possa darsi un «vincolo sostanziale» di un composto capace di renderlo una sostanza unitaria, cioè un ente dotato di forma e forza proprie e capace di azione autonoma. È un vincolo sovrainposto da Dio all'insieme composto, che in tal modo viene vivificato: non sarà più un semplice fenomeno, sarà una reale sostanza agente. Alcuni esegeti (ad es. Fremont, 1981, e Robinet, 1986) hanno cercato di riscattare la teoria sostenendo che, almeno in alcuni passi di Leibniz, il vincolo sostanziale potrebbe essere interpretato semplicemente come l'insieme delle relazioni che legano il composto, ma Look (2000) ha dimostrato che questa interpretazione non tiene e che per il filosofo tedesco il vincolo è sostanziale precisamente perché consiste in una sostanza o quasi-sostanza indipendente e più fondamentale del composto che lega. Insomma alcuni insiemi composti sono sostanze «per sé» e quindi entità agenti solo in

¹⁵ Fremont (1981), Adams (1983), Robinet (1986) e Look (2000) portano alla luce le difficoltà teoretiche della dottrina del vincolo sostanziale. Per un'ampia ricostruzione razionale della teoria leibniziana del rapporto individuo-comunità vedi Basso (2005).

virtù dell'intervento divino; non possono esserlo in virtù delle monadi che li compongono.

A voler traslare la problematica dalla teologia all'ontologia sociale, si potrebbe essere tentati di trarne lumi sul modo in cui Marx affronta la questione del rapporto individuo-comunità, ovvero sul problema se esistano agenti collettivi emergenti rispetto ai loro componenti individuali. Se Marx avesse rilevato criticamente che in Leibniz gli aggregati sociali possono esistere come agenti autonomi solo in virtù di un vicolo di natura metafisica, se ne potrebbe dedurre una sua presa di posizione anti-olistica che ben si concilierebbe con le accuse di misticismo che avrebbe lanciato due anni dopo contro l'olismo hegeliano. Se invece lo avesse rilevato con approvazione, se ne potrebbe dedurre una sua presa di posizione anti-individualista. Ma, come ho già osservato, Marx nel 1841 non sembra interessato alla teoria del vincolo sostanziale. È significativo infatti che, nonostante conoscesse bene la corrispondenza Leibniz-Des Bosses, dalla quale estrae ampi brani, non ne riprende nessuno che tratti di quella teoria. A conferma del fatto che ne è a conoscenza, si può notare che due anni più tardi richiamerà esplicitamente il concetto di «vincolo sostanziale». Presumibilmente dunque nel 1841 non vi si sofferma perché non lo trova utile in vista della soluzione dei problemi che lo assillano in quel momento.¹⁶

Nel *Quaderno* del 1841 però sono presenti altri brani che, indipendentemente dal tema del vincolo sostanziale, testimoniano a favore di una lettura realista e anti-olistica di Leibniz. Sul piano del metodo scientifico Marx mostra di apprezzare il filosofo della monadologia per la sua presa di posizione aristotelica a favore della logica formale e della spiegazione causale dei fenomeni:

«Il grande *fondamento* delle Matematiche è *Il principio della contraddizione*, o dell'*identità* [...] Ma per passare dalla Matematica alla Fisica, è necessario ancora un altro principio; [...] è *il principio della ragion sufficiente*; è che nulla accade, senza che ci sia una ragione perché ciò è così piuttosto che altrimenti» (BHL, 194).

Per il Leibniz di Marx questi principi «cambiano lo stato della Metafisica» (ivi, 195). E la cambiano contro le intenzioni di Leibniz stesso. Il

¹⁶ Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx richiamerà il concetto di *vinculum substantiale* (CFH, 32) per criticare Hegel assumendo una posizione apparentemente più olistica ed essenzialista della sua, cioè ponendo la «qualità sociale» dell'uomo,

quale pone la logica formale alla base delle verità assolute concepite come universo delle possibilità nella mente di Dio, mentre tende a ricondurre la ragion sufficiente di ogni ente del mondo concreto alla realizzazione della volontà divina. Marx da parte sua sembra rilevare il tentativo di fondazione teologica delle verità solo per decostruirlo. Certamente lui non crede che la verità delle proposizioni logiche e delle asserzioni fattuali vada fondata su Dio. Così si capisce che cerca di giustificare il principio di non contraddizione semplicemente riconducendolo alle «regole della logica comune» (ivi, 186). Inoltre interpreta il principio dell'identità degli indiscernibili come un'applicazione alle proposizioni fattuali di quello «della contraddizione o dell'identità». Invece il principio di ragion sufficiente, privato del fondamento ultimo divino, tende a ridurlo al concetto di causa efficiente quale criterio di spiegazione dei fenomeni nell'ordine delle cose naturali. E, dopo aver citato abbondantemente Leibniz a proposito della presenza divina nelle cose, lo gioca con una citazione mancina:

«bisogna ricorrere al *miracolo* per spiegare le cose naturali; ciò che è in effetti una riduzione di un'ipotesi ad *absurdum*. Poiché coi miracoli, si può rendere ragione di tutto senza pena» (ivi, 194).

Ora, per tornare al tema della relazione individuo-collettività, cosa succede se togliamo Dio dai ragionamenti di Leibniz, come indubbiamente deve aver fatto Marx? Succede che solo gli individui umani possono essere dotati dello spirito che gli consente di determinare i motivi delle proprie azioni. E solo un'ontologia individualista dell'essere sociale può fondare una teoria dell'*azione*. È plausibile allora che Marx abbia letto i seguenti passi riferendoli alle monadi come «sostanze» umane e ignorando ogni possibile riferimento a un Centro divino:

«La semplicità della sostanza non impedisce affatto la molteplicità delle modificazioni, che si devono trovare insieme in questa stessa sostanza semplice; ed esse devono consistere nella varietà dei rapporti alle cose, che sono al di fuori. È come [se] in un *centro* o *punto*, tutto semplice qual è, si trovino un'infinità di angoli formati dalle linee che vi concorrono. Tutto è pieno nella natura.

di contro alla «sua astratta *physis*», a fondamento della connessione degli individui negli «affari e attività dello Stato» (su ciò tornerò nel capitolo 3). Si può pensare perciò che nel 1841 Marx sorvola sul vincolo sostanziale perché a quella data non è interessato alla metafisica e che il concetto gli torna alla mente solo dopo avere assimilato l'essentialismo feuerbachiano.

Ci sono delle sostanze semplici, separate effettivamente le une dalle altre da delle azioni proprie, che cambiano continuamente i loro rapporti; e ogni sostanza semplice, o Monade, che fa il centro di una sostanza composta (come per esempio d'un animale) e il principio della sua *unicità*, è circondata da una massa composta da un'infinità di altre Monadi, che costituiscono il corpo proprio di questa Monade centrale, seguendo le influenze del quale essa rappresenta, come alla maniera di un centro, le cose che sono fuori di essa» (ivi, 201-2).

Dopo di che Leibniz osserva:

«Dio solo ha una conoscenza distinta di tutto, poiché ne è la fonte. Si può ben dire che è *come centro da per tutto*; ma che la sua *circonferenza non è nessuna parte, tutto essendogli presente immediatamente*» (ivi, 203).

Togliendo Dio dal discorso di Leibniz, Marx approda a una ontologia sociale per la quale gli agenti individuali sono condizionati dalle relazioni sociali e dalle azioni e reazioni reciproche, e sono definiti come soggetti operanti in un contesto di «decentramento assoluto» (Touboul, 2004, 124). Esistono i soggetti semplici e gli enti composti risultanti dalle loro azioni. Esistono azioni mosse da intenzioni individuali ed esistono condizionamenti sociali. Non esiste il Soggetto della storia, se non esiste Dio. Questa tesi di Touboul la condivido, ma sento il bisogno di avanzare un *caveat* . Non deve essere intesa nel senso di attribuire a Marx una concezione atomistica della soggettività e una concezione puramente aggregativa della collettività. La metafora dello «stagno pieno di pesci» deve essere sembrata semplicistica a un hegeliano che era edotto sul ruolo giocato dell'eticità nella formazione della «seconda natura» degli uomini. Per Marx la soggettività individuale resta definibile con riferimento alle relazioni sociali e culturali in cui gli uomini sono immersi in specifiche situazioni storiche. Ciò non si vede ancora bene negli estratti da Leibniz. Si comincerà a intravedere in quelli da Spinoza, e diventerà lampante due anni più tardi in quelli da Machiavelli e Montesquieu.

Per tornare al tema della soggettività come capacità d'azione, Marx desume da Leibniz un'interessante teoria della finitezza umana, ovvero l'idea secondo cui, in un contesto di decentramento dei soggetti, le conseguenze delle azioni possono ben andare oltre le intenzioni di chi le ha poste. Ciò accade perché gli individui sono incapaci di rappresentarsi l'universo se non a partire da punti di vista particolari e parziali:

«Come una stessa città, osservata da lati differenti, sembra del tutto diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente*, allo stesso modo, per l'infinita moltitudine delle sostanze semplici, accade che vi siano come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia non sono che le prospettive di uno solo, i diversi *punti di vista* di ogni monade. [...] Ogni monade [...] da nulla potrebbe essere limitata a non rappresentare che una parte delle cose, benché sia vero che tale rappresentazione non è se non confusa quanto al dettaglio di tutto l'universo e non può essere distinta che in una piccola parte delle cose, vale a dire quelle cose che sono o le più prossime o le più grandi in rapporto a ciascuna monade» (BHL, 191).

In quest'ottica¹⁷ gli individui, nonostante la loro razionalità e a dispetto della loro capacità di accedere a verità eterne «come sono quelle della Logica, dei Numeri, della Geometria» (ivi, 202), sono chiaramente visti quali esseri limitati nella portata delle conoscenze e nell'efficacia delle azioni, e quali «*esseri empirici*» che «*nei tre quarti delle loro azioni non agiscono che come bestie*» (ivi). Non c'è nulla di spregiativo in una proposizione del genere perché, Marx lo apprende da Hume, è «una verità evidente» che «*le bestie* sono dotate di pensiero e ragione così come gli uomini» (BHH, 220).

Decentramento assoluto vuol dire finitudine e limitatezza degli individui; vuol dire che non esiste alcun soggetto sovra-individuale definibile ontologicamente come «Centro». Nessun singolo agente, semplice o composto, è capace di determinare o dominare o, per dirlo hegelianamente, «porre» la totalità: né Dio, né l'Idea, né lo Stato, né il Genere Umano, né la Classe Universale.¹⁸ È in questi termini che comincia a prendere corpo la concezione marxiana del soggetto umano quale «uomo sociale» (Basso, 2008, 42). L'uomo sociale è la singolarità personale socialmente situata, ogni individuo essendo dotato di una identità che si costituisce nell'interazione sociale. Tale singolarità dà origine a un'irriducibile

¹⁷ Harvey (1996, 251 *et passim*) si richiama a questa concezione di Leibniz per fondare un approccio marxista ai problemi ecologici.

¹⁸ Tale decentramento dei soggetti porta a escludere la possibilità di costruire una filosofia teleologica della storia. Ritengo perciò almeno filologicamente ingiustificata la tesi di Elster (1983, 168-71; 1985, 108-9) secondo cui Marx avrebbe derivato da Leibniz le basi teoriche della propria filosofia della storia, perfino se questa è intesa nel senso di una «teodicea secolare» mediata da Hegel. Comunque, seppur fosse comprensibile un accostamento tra una teodicea leibniziana e una hegelo-marxiana, non sarebbe giustificabile sulla base del *Quaderno Leibniz*.

eterogeneità dei membri dei corpi collettivi. L'uomo sociale è l'agente individuale che opera entro un particolare contesto storico e istituzionale che non determina completamente, data la propria finitezza, e da cui non è completamente determinato, data la propria capacità d'azione e la propria aspirazione alla libertà.

CAPITOLO II

I QUADERNI DI BERLINO: SPINOZA E L'AUTONOMIA INDIVIDUALE

Gli estratti marxiani dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza esibiscono una sistematicità che non si ritrova, almeno non così forte, in altri quaderni di studio, neppure in quello su Leibniz. Si configurano come una ricostruzione intenzionata della teoria politica spinoziana. Il risultato ovviamente è ancora il pensiero del filosofo olandese, ma deformato dagli interessi conoscitivi del tedesco: è uno Spinoza marxiano. In un illuminante saggio interpretativo Alexandre Matheron ha confrontato i due testi, e ha trovato che il punto di vista di Marx emerge con chiarezza, oltre che dalla selezione dei brani, anche dal modo in cui sono stati riordinati e soprattutto dal modo in cui i connettivi logici, tolti dal contesto del discorso spinoziano e reinserti in quello del collage di Berlino, contribuiscono a tessere ragionamenti e teorie che sono proprio di Marx (Matheron, 1987, 156).

I quali restano però ragionamenti e teorie ancora in formazione e, comprensibilmente, non privi di ambivalenze e incertezze. In essi si può senz'altro cogliere la spinta verso la costruzione di un approccio scientifico alla politica, ma vi si può scorgere anche la traccia di una componente metafisica di matrice idealista. Gran parte di questo capitolo è dedicata all'enucleazione delle idee emergenti da quella spinta. Nei capoversi finali comunque mi soffermerò su un'interpretazione di alcuni passi in cui sembra trasparire la componente metafisica.

Il filosofo olandese, tanto per cominciare, fa ricorso alla teoria del contratto sociale come base della costituzione dello Stato, qualunque sia la forma di Stato. Il patto emerge su uno sfondo di diritto naturale rispetto al quale Spinoza oscilla continuamente tra un approccio normativo e uno positivo. Ora, il Marx che si avvicina a Spinoza è in possesso della filosofia hegeliana; e da essa desume due punti di forza che gli permettono di prendere qualche distanza dal contrattualismo e dal giusnaturalismo normativo; in un certo senso lo mettono in condizione

di far assumere allo Spinoza marxiano una posizione ancora più realista di quella di Spinoza stesso.

Da una parte la selezione e il montaggio di Marx tendono a «deformare» (ivi, 189) la teoria del contratto sociale, considerando il patto semplicemente come se fosse l'insieme delle condizioni politiche soggiacenti alle istituzioni che regolano specifiche forme statuali storicamente determinate. Queste sono fondate sul potere, non sulla libera volontà degli individui: il «diritto di imporre ciò che vogliono compete alle autorità soltanto fino a quando esse detengono effettivamente il sommo potere» (BHS, 101). Dall'altra il riferimento al diritto naturale è depurato di ogni pretesa normativa. La legge di natura viene vista non come il giusto dover essere del diritto positivo, bensì come il sistema dei nessi causali che regolano oggettivamente la vita umana associata e ai quali gli individui non possono sottrarsi, non più di quanto i corpi fisici possano sottrarsi al determinismo universale o i pesci all'acqua del mare:

«Per diritto e istituto naturale, non intendo altro che *le regole della natura di ciascun individuo*, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato *a esistere e operare in un certo modo*. Così, per esempio, i pesci sono dalla natura determinati a nuotare e i grandi a mangiare i più piccoli» (ivi, 101).

La presa di distanza marxiana dal contrattualismo e dal giusnaturalismo vengono senz'altro da Hegel, dal quale viene pure il rifiuto del normativismo etico trascendentale. Già da questo esercizio di studio Marx mostra di aver pienamente assimilato la critica hegeliana alla moralità astratta, non solo, ma anche di aver intravisto il miglior uso che può essere fatto della teoria dell'eticità: quello di un approccio storico-sociologico ai problemi etici e politici. Insomma già qui Marx mostra di aver preso da Hegel tutto il meglio che si poteva prendere in vista di un uso scientifico della sua teoria. Hegel consente allo Spinoza marxiano di liberarsi di ogni residuo di contrattualismo, giusnaturalismo e trascendentalismo etico.

Un anno dopo la stesura del *Quaderno Spinoza Marx* (RIC, 38) attribuirà al filosofo olandese una concezione etica per la quale «la morale si basa sull'autonomia [...] dello spirito umano», e userà questa concezione per criticare lo Stato etico:

«Lo Stato morale impone ai suoi membri le proprie intenzioni, siano pure essi in opposizione contro un organo statale, contro il governo; ma se in una società un organo si vanta di essere

possessore unico ed esclusivo della ragione e della moralità dello Stato, se un governo si mette in contrasto di principi con il popolo e crede poi che le proprie intenzioni reazionarie siano generali e normali, allora la cattiva coscienza della fazione crea leggi sulle tendenze» (ivi, 40).

Sembrerebbe che Marx abbia letto Spinoza con occhiali hegeliani ma per andare oltre Hegel. L'altra faccia della medaglia infatti è la capacità di leggere Hegel con occhiali spinoziani. Il *Trattato teologico-politico* offre a Marx gli strumenti teorici essenziali per criticare la filosofia hegeliana del diritto pubblico. Come osserva Bongiovanni (1987, 59),

«Si può dunque affermare che la lettura e il montaggio giovanile del *Tractatus*, oltre a fornire a Marx un concetto di 'democrazia' che, pur tra mille contraddizioni, non verrà più abbandonato, abbiano consentito all'intero pensiero di Spinoza di installarsi nella sua coscienza intellettuale e di funzionare come contravveleno etico e logico contro le ricorrenti e non sempre addomesticate seduzioni dell'hegelismo».

La differenza principale tra Spinoza e lo Spinoza marxiano riguarda l'approccio allo studio dei fondamenti dello Stato. Il filosofo olandese sembra interessato a indagare le condizioni della stabilità dello Stato, «di ogni Stato, senza eccezione, compresa la monarchia, compresa la teocrazia, compreso anche il dispotismo turco» (Matheron, 1987, 188). La democrazia è una delle varie possibili forme, forse la più stabile, per via della sua capacità di perseguire coerentemente la «salute del popolo». E senz'altro è la più razionale. Ma in buona parte dell'indagine spinoziana è solo una delle tante forme. L'approccio è quasi entomologico: una classificazione di figure e l'analisi dei loro dinamismi interni visti come fattori di stabilità o instabilità. Inoltre la forma democratica rappresenta una tendenza interna e destrutturante rispetto a tutti gli altri regimi politici, tuttavia una tendenza asintotica, un movimento verso un'utopia mai completamente realizzabile, giusta l'incapacità della moltitudine di autodeterminarsi sulla base delle sole leggi della ragione.

Ebbene Marx intervenga pesantemente e con tagli netti su tutta la casistica politologica di Spinoza privilegiando, nello studio delle varie forme statuali, il confronto tra democrazia e dispotismo. Inoltre, forte di un razionalismo che gli proviene dal patrimonio idealista, specialmente baueriano, tende a vedere nella democrazia, intesa come autogoverno

razionale della moltitudine, una possibilità storica reale, anzi, quasi una necessità dello sviluppo storico (Kouvelakis, 2003, 377-8, 380). Dopo di che porta alla luce due problematiche cruciali della teoria politica comunista: quella della critica all'ideologia dello Stato autoritario e quella dei fondamenti filosofici di una democrazia reale. Infatti le argomentazioni spinoziane su cui concentra l'attenzione sono due: da un lato c'è la questione dell'uso della religione quale strumento ideologico del dispotismo politico, dall'altro quello del contrasto tra democrazia e Stato autoritario.

La critica dello Spinoza marxiano allo Stato dispotico-confessionale è un po' la matrice della critica marxiana allo Stato etico di Hegel. I principi elementari sono riducibili a quattro proposizioni:

- L'essenza dello Stato è il potere.
- Il diritto pubblico è lo strumento di cui si serve lo Stato per ridurre gli individui a sudditi.
- La legittimazione della sovranità si fonda non sulla volontà degli individui bensì sul richiamo a una volontà trascendente.
- La giustificazione metafisica serve a sostenere un'etica pubblica istituzionalizzata che dà allo Stato la natura di Stato etico.

Invece l'organizzazione democratica della vita politica è fondata su principi diametralmente opposti. Marx li estrae da Spinoza seguendo una lettura che per certi versi sembra rousseviano-hegeliana:

- L'essenza dello Stato è la libertà individuale.
- Il diritto pubblico è un insieme di norme a cui gli individui aderiscono volontariamente e razionalmente restando per ciò soggetti liberi.
- La legittimazione della sovranità è fondata sulla volontà dei cittadini.
- Lo Stato è eticamente neutrale in quanto l'eticità è la risultante delle scelte effettuate da una moltitudine d'individui.

Sembra rousseviano-hegeliana, ma in realtà è tutt'altra cosa. La dicotomia Stato dispotico/Stato democratico rinvia a una contrapposizione che investe il senso stesso della vita pubblica, rinvia cioè al contrasto tra potere e libertà quali collanti delle relazioni sociali e motori dei processi politici. Vedremo più avanti il modo in cui Marx articolerà la dicotomia nel criticare la filosofia hegeliana dello Stato. Per il momento bisogna portarne alla luce il presupposto filosofico basilare.

Se si scava più a fondo ci si accorge che la critica allo Stato dispotico-confessionale porta alla luce il carattere olistico della metafisica legittimante, sia al livello ontologico che al livello etico. Il Soggetto politico si autocostruisce quale ente totalizzante astratto (la Nazione, il Sovrano, Dio); la sua prassi è fondata su un'etica assoluta che pretende di essere universale mentre genera prevaricazioni:

«Tutte le leggi di questo genere, con le quali da un lato si comanda a ciascuno ciò che deve credere e dall'altro gli si vieta di scrivere o di parlare contro questa o quella opinione, sono state spesso introdotte per favorire, o piuttosto cedendo all'ira di coloro che non possono sopportare gli spiriti liberi» (BHS, 87).

«In questo Stato, perciò, il diritto civile e la religione, che, come abbiamo dimostrato, consiste nella sola obbedienza verso Dio, erano una sola e medesima cosa. I dogmi religiosi, cioè, non erano insegnamenti, ma diritti e comandamenti; la pietà era considerata giustizia, e ingiustizia e delitto l'empietà... Tutto ciò era piuttosto un'opinione che una realtà di fatto» (ivi, 97).

«Questo dunque fu lo scopo dell'introduzione dei riti, di indurre gli uomini ad agire esclusivamente secondo l'altrui comando invece che per propria deliberazione, e a confessare con le azioni e le meditazioni quotidiane di non aver alcun diritto proprio, ma di essere completamente soggetti a un diritto altrui» (ivi, 153).

Il soggetto politico qui è lo Stato, un ente universale che si autolegittima ricorrendo alla religione. Emanando le leggi, esso determina l'esistenza e le azioni degli individui, che non sono cittadini bensì sudditi, non soggetti bensì oggetti del potere politico. Ideologicamente è l'universalità dello Stato etico-religioso che determina l'esistenza degli individui. Questa è una forma di olistico che si manifesta in campo politico.

L'alternativa offerta dal liberalismo democratico di Spinoza consiste nell'idea che lo Stato liberale deve limitarsi a controllare le azioni degli individui, non le loro opinioni. La sua giustificazione etica va rinvenuta nel postulato secondo cui la perfezione intellettuale e morale può essere conseguita solo su una base privata e individuale e non può essere il risultato di un'azione pubblica (Schwartz, 1985, 59, 61). Il giovane Marx mostra di aver compreso la concezione. Un processo politico realmente democratico deve essere fondato su un postulato d'individualismo etico, mentre una teoria libertaria della democrazia e della rivoluzione deve essere costruita nel rispetto del postulato d'individualismo metodologi-

co. Soggetti ultimi dei processi politici sono gli individui concreti; l'ente collettivo è il risultato delle loro azioni poiché «questa (cioè la natura) non crea le nazioni, bensì gli individui» (ivi, 99). È abbastanza evidente l'implicazione rivoluzionaria di tale approccio all'analisi politica. La critica dello Stato autoritario si risolve in un'indagine scientifica del dato di fatto storicamente determinato, vale a dire dell'esercizio del potere da parte degli individui e dei gruppi sociali che formano le classi dominanti.

Qual è la leva teorica che consente di tradurre una descrizione del dato di fatto in una sua critica? Se si accetta l'idea di un Marx che legge Spinoza alla ricerca di un approccio realista ai problemi politici, quella leva teorica non può essere rintracciata in un punto di vista fondato su un'etica assoluta, visto che le teorie etiche sono state decostruite relativizzandole. Né può esserlo l'idealizzazione di necessità dialettiche della storia, visto che gli individui osservati storicamente sono per lo più sudditi di Stati oppressivi e succubi di forme di potere e di eticità risultanti da tutto meno che da autonome volontà individuali. L'unica via aperta sembrerebbe quella della postulazione di un punto di vista *particolare* che si pone a fondamento dell'azione politica. Tale punto di vista non è basato su valori assoluti esistenti oggettivamente. Va costruito teoricamente e realizzato praticamente. Dunque la formulazione di una teoria della liberazione, in quanto mira al perseguimento di condizioni politiche non corrispondenti all'effettività storica, deve far appello alla categoria della *possibilità*. Già nel 1841 Marx comincia a costruire un metodo critico-analitico che è scientifico in quanto è rivoluzionario: la teoria libertaria della democrazia costituisce la leva con cui si muove la critica alla realtà storicamente data; mentre quest'ultima fornisce le basi conoscitive per dare a quella teoria valenza pratica.

Senonché proprio nell'uso della categoria della «possibilità» viene allo scoperto un'ambivalenza che merita qualche riflessione. È interessante infatti vedere come qui Marx resti impantanato in una palude in cui non riesce a decidersi se andare verso Spinoza o verso Hegel. Sia per il filosofo di Amsterdam sia per quello di Stoccarda è vero che *omnis determinatio est negatio*. Per il secondo però la negazione obbedisce a una logica dialettica dello Spirito che investe tanto la crescita della coscienza individuale quanto la storia dell'umanità, dando a entrambe il senso di un processo deterministico immanentisticamente finalizzato dall'Idea. Nell'individuo la determinazione come «singolo separato dall'altro» costituisce una contraddizione con l'universalità dell'essere umano, contraddizione che spinge il soggetto individuale a mettersi in

relazione con l'altro e superarsi riconoscendo la propria universalità, così diventando uomo «reale». Il processo di autorealizzazione dello Spirito attraverso la dialettica muove la storia dandole un senso razionale, il senso di una crescita della coscienza umana governata da una finalità intrinseca. In Hegel la categoria della «possibilità» non rinvia a nulla di arbitrario, piuttosto ha il significato di una potenzialità predeterminata dialetticamente, di una necessità razionale del processo storico.

Per Spinoza invece la negazione è semplice differenza, non contraddizione dialettica, mentre la determinazione non appartiene alla «cosa in sé». Questa non possiede una potenzialità univoca, di modo che una negazione in senso dinamico può portare a una nuova determinazione che non ha nulla di logicamente necessario e dialetticamente prestabilito. La *possibilità* del cambiamento si dà nella vita pratica, non nell'astrattezza della logica: «per la prassi della vita, è meglio, anzi necessario per noi di considerare le cose come possibili» (ivi, 147). È Marx che sottolinea la frase. D'altronde già nel *Quaderno Leibniz* la categoria della «possibilità» era stata desunta per definire un concetto di libertà alternativo a quello hegeliano. Ma anche nella sua dissertazione di laurea Marx aveva mostrato di intendere la possibilità quale condizione della libertà intesa come autonomia nel senso di Epicuro. E «la filosofia di quest'ultimo, preferita a quella di Democrito perché affianca la possibilità e quindi la libertà al mero fatalismo della necessità, assomiglia in più punti al razionalismo etico di Spinoza» (Bongiovanni, 1987, 41-2).

Ebbene Marx non riesce a districarsi tra le due concezioni della negazione. Non lo fa nel 1841 e non lo farà mai.¹⁹ In alcuni momenti sembra intendere la categoria della «possibilità» in senso aperto, cioè nel senso per cui l'atto del cambiamento e della rivoluzione non è predeterminato né dall'Idea né dalla Storia. L'implicazione metodologica di tale visione è importante. Proprio perché la «volontà razionale» non è una realtà oggettiva che trascende le volontà individuali, risulta impossibile darle un valore etico-politico normativo sulla base del quale poter criticare lo Stato dispotico e prevedere logicamente l'evoluzione democratica. Se i

¹⁹ In alcune opere della maturità richiama la proposizione *determinatio est negatio*, usandola però in modo alquanto sbrigativo. Ad esempio in *Per la critica dell'economia politica* dice che il consumo, che è la negazione della produzione, è identico alla produzione in quanto consumo produttivo, e sostiene che tale identità rinvia a quella proposizione di Spinoza. Sarebbe piuttosto la banalizzazione di una contraddizione dialettica hegeliana. Nel primo volume del *Capitale* poi, questa volta con una banalizzazione di Spinoza, dice di vedere che *determinatio est negatio* nel fatto che lavorare è astinenza dall'oziare e oziare è astinenza dal lavorare.

principi etici sono posti delle ragioni degli individui, dalla moltitudine delle ragioni, non è possibile fondare la critica della fattualità storica su un'etica assoluta, ed è impossibile vedere nella rivoluzione l'univoco esito necessario di un processo storico-dialettico governato dalla Razionalità. Purtroppo Marx non arriverà mai a sviluppare consapevolmente questa concezione fino a farne un esplicito strumento di critica e di rifiuto di ogni filosofia della Storia. La concezione resterà tuttavia nella sua coscienza come una sorta di benefica remora preanalitica che gli impedirà di scivolare fino in fondo nel determinismo storico.

D'altra parte già nel 1841 pare essere anche presente in lui l'idea di una fondazione razionale della democrazia quale realizzazione autocosciente dell'Uomo e quale possibilità intrinseca connaturata agli esseri umani. Gli individui sono esseri essenzialmente razionali. E si costituiscono come soggetti politici solo in quanto usano la «sana ragione» per superare «la cupidigia e la forza» su cui si basa la «legge naturale». Ebbene l'autocostituzione democratica è un atto «collettivo», un atto che deriva i diritti individuali «non più dalla forza e dall'istinto di ciascuno, ma dal potere e dalla volontà di tutti» (BHS, 101). A voler intendere tale concetto di «volontà di tutti» come debitore di quello roussoviano, si potrebbe dedurre che il Marx lettore di Spinoza era sulla strada giusta per giungere all'elaborazione di una teoria realistica della democrazia, una teoria che rifugge da ogni fondazione etica e metafisica. Nulla vieta però di intendere quel concetto in senso olistico, nel senso per cui

«questo diritto della società si chiama 'democrazia', la quale si definisce, perciò, come l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere» (ivi, 193).

L'idea che i diritti risultanti dalla «volontà di tutti» sono posti collettivamente non fa una piega: è un presupposto della democrazia. Ma quella secondo cui il diritto è *della società* e non degli individui, cosicché questi lo detengono *collegialmente* in quanto costituiscono un'unione, sembra adombrare un cedimento all'olismo ontologico ed etico, alla convinzione cioè che solo come Soggetto collettivo l'Uomo è portatore della razionalità universale capace di fondare la democrazia.

Qui parrebbe emergere un'ambiguità filosofica di grande rilievo. Trincia (2000, 116-27) ha osservato che i concetti di «natura» e «diritto naturale» che il giovane Marx desume da Spinoza sono depurati di ogni valenza normativa e intesi come espressioni della "datità" dei fatti storici. Anche la storia dell'umanità rientrerebbe in questo concetto di «natu-

ra». Senonché Marx contrapporrebbe alla datità della «storia naturale» dell'umanità, la *Ragione*, e su di essa tenterebbe di fondare una teoria della democrazia e della libertà. È vero che il rifiuto del normativismo e del contrattualismo giusnaturalista lo induce a decostruire e relativizzare le giustificazioni etiche dello Stato e gli impedisce di usare la teoria come strumento di critica moralista. Sarebbe ugualmente vero però, secondo Trincia, che il retaggio hegeliano spinge Marx a storicizzare dialetticamente la rivoluzione democratica, e a vedervi una forma di epifania della Ragione. Così il lato oscuro delle ispirazioni spinoziane del giovanissimo Marx starebbe preparando la sua teoria della democrazia ad assumere la forma di una «filosofia politica negativa» (ivi, 125), negativa nel senso della negazione dialettica.

Con questa interpretazione bisogna andare cauti. Al più nel *Quaderno Spinoza* si può trovare una debole predisposizione all'emergere di una filosofia della storia e di una metafisica del Soggetto collettivo. Può darsi che già nel 1841 Marx si prepari a intendere la costituzione democratica come la verità ultima di tutte le costituzioni, la meta razionale cui tenderebbe l'evoluzione dialettica degli Stati; e a vedere nella democrazia stessa l'attuazione della ragione e del potenziale autopoietico dell'uomo, la realizzazione politica della sua essenza generica. Ma non è nel 1841 che elabora tale concezione, è non è da Spinoza che la deriva, bensì da Feuerbach e Hess, due-tre anni dopo. Perciò mi sembra infondata almeno filologicamente la tesi secondo cui ci sarebbe una relazione di discendenza tra la «scienza della redenzione» spinoziana e la «teleologia secolarizzata» di Marx.²⁰ Una siffatta relazione non è comunque giustificabile con un'interpretazione del *Quaderno Spinoza*, nel quale l'influenza della

²⁰ Trincia (2000, 178-81). Vedi anche Yovel (1989, 99-103), il quale rintraccia lo spinozismo di Marx nell'immanentismo materialista della sua ontologia e nel rifiuto di qualsiasi teleologia provvidenziale. Tuttavia, secondo lui, nella costruzione di una «escatologia secolare» il Moro sarebbe rimasto al di sotto delle proprie ambizioni scientifiche, essendosi «rifiutato di seguire il rigoroso rigetto spinoziano di ogni forma di teleologia e antropomorfismo» (ivi, 100, 102). Di tutti i tentativi di ricondurre la filosofia della storia di Marx all'influsso di un qualche grande filosofo della totalità, questo di Yovel e Trincia è il più affascinante, ma non il più convincente. Perché scomodare Spinoza, Leibniz o magari Gioacchino da Fiore (come pure è stato fatto, da Cohn, 1976, 137), quando basterebbe ricordare le cattive amicizie frequentate nei circoli hegeliani? Peraltro il tentativo è basato principalmente sull'*Ethica* di Spinoza e non tiene conto del fatto che Marx è stato influenzato soprattutto dal *Tractatus theologico-politicus*. Inoltre si applicherebbe abbastanza bene alle opere del 1844, meno bene a quelle della maturità, ancor meno ai *Quaderni di Berlino* del 1841. Ma è proprio qui che Marx mostra di aver assimilato il meglio di Spinoza, e dal *Tractatus* non dall'*Ethica*.

filosofia dell'autocoscienza di Bauer predispone Marx a un razionalismo soggettivistico e individualistico più che a un essenzialismo del soggetto storico collettivo. Come ha convincentemente argomentato Tomba (2010, § 1.2), Marx comincia a muoversi verso la costruzione di una sua filosofia dialettica della storia solo nel tardo 1843, con l'articolo *Sulla questione ebraica*. I responsabili di questa scivolata sono Feuerbach e Hess, non Bauer, tanto meno Spinoza.

CAPITOLO III

DA UN IDEALISMO ALL'ALTRO

Questo capitolo ha uno scopo cautelativo. Come ho già ripetutamente osservato, esiste nel giovane Marx un'anima buia, oltre che una illuminata, e siccome il presente saggio è dedicato principalmente a portare alla luce la seconda, qui cercherò di enucleare sinteticamente il peggio del Marx idealista, ch  non si pensi ne voglia negare l'importanza.

Ma "idealismo"   un termine troppo generico per dar conto delle posizioni di Marx negli anni 1841-43, perch  all'epoca la sua tortuosa evoluzione dalla filosofia idealista alla scienza si accompagna a una consapevole conversione da una forma d'idealismo a un'altra: da un idealismo della coscienza a un idealismo dell'essenza, dalla filosofia «razionalista» di Bauer a quella «materialista» di Feuerbach. Ovviamente Hegel ammicca dietro entrambi, restando anzi il vero responsabile di queste e altre ricadute successive di Marx. Infatti non bisogna dimenticare che la concezione del popolo quale insieme di individui accomunati essenzialmente dalla «sostanza etica» si trova gi  in Hegel, e vi si trova anche la concezione dello Stato come attualit  dell'idea etica «mediata nell'autocoscienza dell'individuo» (Chitty, 2006, 223-6).

Tutti gli studi degli anni 1838-41, dalla tesi di laurea ai *Quaderni di Berlino*, sono svolti sotto l'egida della filosofia dell'autocoscienza di Bruno Bauer, la figura preminente nei circoli dei giovani hegeliani. L'idea di fondo   che il reale non   ancora razionale, contrariamente a quanto sostenevano i vecchi hegeliani, e che il razionale deve farsi reale con una sorta di rivoluzione spirituale. La «ragione» ha un valore veritativo universale, incondizionato, astratto dalla realt  empirica. Cosicch  la presa di coscienza razionale assume un carattere di negazione del dato, di alterit  rispetto alla storia e al mondo concreto, come anche rispetto ai movimenti di massa che coi loro interessi materiali e le loro coscienze alienate hanno fatto la storia del mondo. Tutti i tipi di alienazione, religiosa, morale, culturale, politica, che caratterizzano le societ  esistenti sono prodotti inconsapevoli dei soggetti umani empirici; ed   proprio

l'incoscienza di esserne i veri autori che fa sì che gli uomini ne patiscano il dominio in modo tale da percepirsi come loro oggetti. Per superare questa condizione non c'è da fare altro che prenderne criticamente coscienza. L'uomo si libera quando raggiunge la consapevolezza di essere lui stesso l'artefice delle idee e delle istituzioni che lo hanno dominato storicamente. Allora la comprensione umana si fa autocoscienza e cessa di essere alienata; l'uomo diventa l'artefice e il soggetto razionale delle proprie condizioni di vita. Ecco la vera rivoluzione: la riforma delle coscienze.

Ora, che le idee possano influenzare la realtà politica e culturale non è tesi particolarmente grama. Chi può negare che i dogmi religiosi influiscono sui comportamenti umani o che le ideologie influiscono sulle azioni politiche? Ciò che piuttosto dà alla tesi il carattere di una forma edulcorata d'idealismo è la sua parzialità: non tiene dovutamente conto del nesso causale inverso, del fatto che le condizioni reali della prassi e dell'esistenza umana associata possono a loro volta determinare le forme della spiritualità. E Marx nel 1841 è ancora lungi dall'aver fatto questo primo passo verso la concezione materialistica della storia. L'apprezzamento del «materialismo» di Epicuro non deve ingannare: si tratta solo del tentativo di individuare metaforicamente nell'aleatorietà delle deviazioni atomiche le condizioni per la libera estrinsecazione della spiritualità umana. La stessa esaltazione della forza monadica che Marx trova in Leibniz mira solo a definire il carattere teleologico delle azioni in termini di manifestazione della soggettività. E perfino la comprensione dell'uso politico delle religioni che Marx attinge da Spinoza resta confinata in un universo di discorso ancora troppo idealistico, dal momento che serve a spiegare il modo in cui i dogmi vengono usati per condizionare i comportamenti dei sudditi piuttosto che il modo in cui vengono generati dalle condizioni materiali della formazione degli interessi.

C'è però una ricaduta positiva di questo idealismo della coscienza. In Bauer l'autocoscienza si esprime nelle capacità critiche degli individui, non nell'azione delle collettività; la stessa conquista della libertà si ottiene con l'azione dei singoli, mentre le collettività sono predisposte a subire l'assoggettamento universale del potere statale (Tomba, 2010, §1.2). Così anche nel giovane Marx l'autocoscienza viene talvolta intesa come una forma di discernimento soggettivo degli individui piuttosto che come la figura di una razionalità oggettiva che si manifesta nei loro pensieri. Ciò è dichiarato esplicitamente almeno con riferimento alle «singole autocoscienze» dei filosofi, «nelle quali si rivela il progredire

della filosofia» (DFN, 89). Nel Marx lettore di Epicuro e di Leibniz non è l'Idea o la Razionalità che finalizza immanentisticamente la storia umana, sono invece le soggettività singolari e parziali degli «atomi» o delle «monadi» che agiscono teleologicamente muovendo la storia verso esiti che sono possibili, aperti e aleatori, mai predeterminati. E questo costituisce senz'altro un decisivo passo avanti rispetto a Hegel. Il meglio che il giovane Marx riuscirà ad apprendere nei suoi studi del 1841, la lezione più duratura che ne saprà trarre, consiste nell'intuizione che lo porterà al superamento dell'olismo di Hegel, della teleologia immanentistica della sua filosofia della storia.

Il 1842 è un anno di stasi per il lavoro filosofico di Marx. Tutto preso dall'attività di polemista politico che svolge nella "Gazzetta Renana", il Moro non trova tempo per occuparsi approfonditamente di cose astratte. L'impegno giornalistico lo avvicina ai problemi reali, ma lo allontana dalla riflessione e dall'elaborazione teorica. Le sue posizioni filosofiche ristagnano nella difesa del potere liberatorio dell'intelligenza umana. Verso la fine del 1842 Marx è ancora succube di un certo idealismo della coscienza, un idealismo che, inaspettatamente per il lettore di oggi, si rivela ad esempio nella solerzia un po' torbida con cui cerca di difendere la "Gazzetta Renana" dall'accusa di comunismo:

«Noi abbiamo la ferma convinzione che non il tentativo di sperimentare in pratica le idee comuniste, ma la loro elaborazione teorica formi il vero e proprio pericolo, perché agli esperimenti pratici, sia pure esperimenti di massa, si può sempre rispondere col cannone non appena diventino pericolosi, ma le idee che la nostra intelligenza ha acquisito vittoriosamente, che il nostro animo ha conquistato, alle quali l'intelletto ha forgiato la nostra coscienza, sono vincoli dai quali non ci si strappa senza lacerarsi il cuore, sono demoni che l'uomo può vincere soltanto sottomettendosi ad essi» (CGA, 174).

Nel 1843 Marx legge le *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* di Feuerbach e il suo distacco dall'idealismo dell'autocoscienza, che l'anno precedente era a mala pena iniziato, si approfondisce. Nel settembre di quest'anno però non è completato, essendo Marx (CAR, 83) ancora convinto che

«Il nostro motto sarà quindi: riforma della coscienza, non mediante dommi, bensì mediante l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso, sia in modo politico.

Si vedrà allora come da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa, di cui non ha che di possedere la coscienza, per possederla realmente».

Solo verso la fine del 1844, con *La sacra famiglia*, Marx assumerà una posizione decisamente critica nei confronti di Bauer,²¹ anche se una remora di dottrina dell'autocoscienza gli resterà attaccata per tutta la vita, producendo qualche scivolata idealista perfino nelle opere della tarda maturità (si pensi alla teoria del piano centrale quale espressione del controllo razionale della società sulla produzione).

Nel tardo 1843 comunque l'eroe emergente di Marx è Feuerbach, dal quale però non sembra ricevere un grande aiuto nella ricerca della strada alla scienza. Anzi, nonostante le indicazioni che ne trae per l'apertura allo studio delle condizioni materiali del pensiero e per la critica alle ipostasi hegeliane, l'influenza di Feuerbach si configura piuttosto come una condizione di regresso verso posizioni essenzialiste e olistiche. Questa influenza deleteria è ancora alquanto debole negli scritti del periodo di Kreuznach, restando ben compensata da quella di Bauer. In particolare Bauer aveva già elaborato la tesi secondo cui la disgregazione moderna dello Stato organico conduce alla dicotomizzazione tra uno Stato che vorrebbe incarnare l'universale e una società civile costituita da una moltitudine di agenti atomistici (Tomba, 2006, 94-5). È la tesi centrale della *Kritik* del 1843, e Marx la desume da Bauer, non da Feuerbach. L'influenza di Feuerbach diventerà più forte e senz'altro prevalente negli scritti per gli *Annali franco-tedeschi*. Possiamo quindi suddividere le opere del 1843 in due gruppi, fissando il tempo di separazione al mese di settembre. Nel primo gruppo rientrano la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e i *Quaderni di Kreuznach*. Nel secondo, *Sulla questione ebraica* e *l'Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. La differenza di fondo sta nel peso assunto rispettivamente dalle influenze di Bauer e di Feuerbach.

Nel periodo di Kreuznach Marx prende dal secondo soprattutto lo strumento critico che userà per aggredire le ipostasi hegeliane, anche se è vero che il metodo della «critica trasformativa» può averlo desunto da altri giovani hegeliani, se non da Aristotele (Leopold, 2007, 84), e che le sue premesse logiche le aveva già trovate in Leibniz. Invece la metafisica

²¹ Che l'ispirazione baueriana di Marx perduri fino al 1844 è dimostrato da Rosen (1977). Sull'influenza esercitata da Bauer vedi anche Zanardo (1969), Tomba (2002; 2006; 2010) e Gargano (2003).

dell'essenza generica gioca un ruolo ancora limitato, tendendo a confondersi con un'idealizzazione del popolo quale soggetto politico olistico potenzialmente razionale. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* il concetto di «ente generico» compare una sola volta, e tre volte vi compare quello di «volontà del genere» vista come un tutt'uno con la «volontà del popolo». Significativamente, essa «può trascendere le leggi della ragione tanto poco quanto la volontà di un individuo» (CFH, 70). Insomma in questo «popolo-genere» la volontà tende a coincidere con una «volontà razionale» che sembra essere «generale» più che «generica», «generale» nel senso di «universale» proprio in quanto razionale, in un approccio che è ancora debitore di Hegel e di Bauer piuttosto che di Feuerbach.²² Hanno dunque ragione Leopold (2007, 83-5) e Tomba (2010, § 1.2) quando osservano che il Marx della *Kritik* e dei *Quaderni di Kreuznach* non è ancora pienamente feuerbachiano.

Negli scritti degli *Annali franco-tedeschi* invece l'influenza di Feuerbach è predominante e ora investe più l'ontologia che la metodologia. In *Sulla questione ebraica* «l'ente generico» compare cinque volte e comincia a farla da padrone, anticipando l'orgia essenzialista e umanista dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove compare ben undici volte.²³ Bauer passa in sordina, e con lui l'apertura all'individualismo metodologico ed etico a cui predisporre ogni teoria della centralità del soggetto cosciente individuale. Dell'olismo essenzialista feuerbachiano Marx resterà prigioniero in tutti gli scritti del 1844. Comincerà a liberarsene solo l'anno successivo, con le *Tesi su Feuerbach*²⁴ e soprattutto *L'ideologia tedesca*, la prima grande opera della maturità. Ma a quel punto Bauer sarà in buona parte superato, mentre si farà più forte l'esigenza di rispondere

²² Il concetto di *Gattungswille* che compare nella *Kritik* del 1843 è correttamente tradotto con «volere del genere» o «volontà del genere» da Trincia e Finelli. Della Volpe invece lo traduce con «volontà generale», una forzatura probabilmente derivata dalla sua passione per Rousseau. Comunque non sono del tutto convinto che la traduzione forzata sia meno fedele allo spirito e alle ambiguità di questo Marx.

²³ Inoltre – se mi è consentito insistere con un'argomentazione aritmetica – il concetto di «genere», col significato di «genere umano», compare 7 volte nella *Kritik* e 38 nei *Manoscritti*; quello di «attività del genere», 1 volta nella *Kritik* e 4 nei *Manoscritti*; quello di «vita del genere» 2 volte nella *Kritik* e 12 nei *Manoscritti*; quello di «essenza umana», 2 volte nella *Kritik* e 8 nei *Manoscritti*; quello di «natura umana», 0 volte nella *Kritik* e 7 nei *Manoscritti*.

²⁴ Le quali restano ancora in parte sotto il dominio di Feuerbach nonostante lo sforzo marxiano di liberarsene (Luporini, 1967, lxxxiii; Barbalet, 1983, 38-9; Thomson, 2004, 142-6).

alle critiche rivolte da Stirner alle metafisiche totalizzanti del pensiero comunista di matrice idealista.²⁵

Ecco qual è il motivo per cui nel presente saggio mi fermo a Kreuznach: perché sono interessato a portare alla luce gli spunti di approccio realista del giovane Marx. Tuttavia, come ho già detto, non si può ignorare la grande massa di remore idealistiche che ne offuscano il difficile cammino verso la scienza. Ed è ciò che mi accingo a fare ora.

Specialmente tre sono le facce dell'idealismo che Marx attinge da Hegel (e in parte da Rousseau ma come l'aveva reinterpretato Hegel stesso)²⁶ per il tramite dell'influenza di Bauer e Feuerbach. La prima ha

²⁵ Un approfondimento di tale nuovo passaggio della maturazione scientifica di Marx esula dagli scopi del presente saggio, ma almeno un cenno devo darlo allo stimolo fornito da Stirner. Questi, in varie parti della sua opera maggiore (Stirner, 1979, 125-31, 146-7, 185-7, 224-9, 276-9, 324-30) attacca le basi filosofiche del comunismo dei suoi tempi (Berti, 1998, 491-8) prendendosi, oltre che col Marx della *Questione ebraica*, soprattutto con alcuni dei pensatori con cui il Moro si trova più in sintonia, Weitling, Hess, Proudhon. Di quel comunismo Stirner mette in luce l'essenzialismo umanista, l'olismo ontologico dell'ente generico, l'olismo etico della concezione «della società come *persona morale*», l'idealismo di una filosofia della storia fondata sulla missione universale del proletariato, e anche le implicazioni politiche autoritarie. Non solo, ma rintraccia le basi filosofiche di queste dottrine in Bruno Bauer e soprattutto in Ludwig Feuerbach. Marx ed Engels accusano il colpo. Quindi ne *L'ideologia tedesca* correggono il tiro con un'inversione a U che li indirizza decisamente verso la concezione materialistica della storia, il rifiuto di ogni fondazione olistica, moralista e umanista del comunismo e la formulazione di un approccio d'individualismo istituzionale. In tal modo riescono a contrattaccare, portando allo scoperto l'astrattezza dell'individualismo assoluto di Stirner. È degno di nota il fatto che Engels lesse *L'unico* in bozze nel 1844 e a novembre di quell'anno ne scrisse in termini quasi entusiasti a Marx: «Stirner ha ragione quando respinge l'«uomo» di Feuerbach, almeno quello dell'*Essenza del cristianesimo*; l'«uomo» feuerbachiano deriva da Dio, Feuerbach è arrivato all'«uomo» partendo da Dio, e così l'«uomo» è veramente ancora confuso da un'aureola teologica di astrazione. La vera via per arrivare all'«uomo» è quella opposta. Dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico in carne ed ossa, non per arrestarci lì come Stirner, bensì per elevarci di là all'«uomo». L'«uomo» è sempre un fantasma finché non abbia la sua base nell'uomo empirico. In breve, dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo, se i nostri pensieri e specialmente il nostro «uomo» debbono essere qualcosa di vero» (Engels, MEO, XXXVIII, 12). Marx, che all'epoca era ancora feuerbachiano, reagì (in una lettera andata perduta) con una bacchettata sulla mano di Engels, il quale nel gennaio 1845 rispose con un patetico *mea culpa*. Solo dopo l'aprile di quell'anno Marx cominciò a capire che l'intuizione di Engels era tutt'altro che spregevole. Sullo stimolo fornito da Stirner alla maturazione della «rottura epistemologica» di Marx e al superamento dell'influenza feuerbachiana vedi McLellan (1969, 117-36), Fleischmann (1971), Karatani (2003, 172), Thomson (2004, 103-10, 139-205), Tomba (2010, § 1.2).

²⁶ Marx studierà direttamente Rousseau dopo aver completato la stesura della *Kritik*, e allora si libererà quasi completamente dell'interpretazione idealista che gli proveniva da Hegel. Ne tratterò nel capitolo 5.

a che fare con la definizione del bene comune quale espressione di una razionalità oggettiva dell'*eticità*. La «volontà generale» di Rousseau e la «volontà razionale» di Hegel sono concepite come il riconoscimento di quella razionalità. Le norme non vengono inventate o determinate dai soggetti individuali e sociali. Esistono in sé. I cittadini le devono solo scoprire; e siccome sono razionali, le possono conoscere con l'uso della ragione.

Nel criticare Hegel, Marx riprende una sua tesi centrale rielaborandola in modo alquanto ambiguo. La vuole criticare,²⁷ ma nello stesso tempo sembra farla propria:

«Se si è inteso, col nome di costituzione, le determinazioni generali, le determinazioni fondamentali della volontà razionale, s'intende così che ogni popolo (Stato) ha queste come suoi presupposti, e che esse devono costituire il suo credo politico. Ciò è propriamente cosa del sapere e non del volere. La volontà di un popolo può trascendere le leggi della ragione tanto poco quanto la volontà di un individuo [...]. Il potere legislativo non crea la legge; la scopre e la formula soltanto» (CFH, 70).

Marx ritrova una concezione simile in Rousseau e anche in questo caso sembrerebbe farla propria. Secondo il filosofo ginevrino i cittadini che votano razionalmente non compiono alcuna azione arbitraria poiché

«quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda loro non è precisamente se approvino la proposta o se la respingano, ma se essa sia conforme o no alla volontà generale, che è la loro» (KH, 101).

Per attenuare il carattere idealistico di questa scivolata assolutista in campo etico si potrebbe sostenere che qui emerge un cognitivismo legato all'*eticità*, non alla moralità, cioè che Marx legge Hegel e Rousseau con occhiali hegeliani, non kantiani. Ma è un'attenuante poco convincente e molto debole. Se s'intende l'*eticità* nel senso delle tradizioni giuridiche incarnate nelle consuetudini e nella *common law* di un popolo, la teoria assume un forte sentore di conservatorismo. Perciò è poco convincente attribuirle a Marx, il quale peraltro aveva già criticato nel 1842 una posizione del genere in un articolo della "Gazzetta Renana" su *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*. Se invece s'intende hegelianamente l'*eticità* come incarnazione di una *Vernunft* che guida la marcia della

²⁷ Dell'interpretazione che vi vede una critica tratto nel capitolo 4.

Storia verso le supreme realizzazioni dello Stato moderno, allora quell'interpretazione diventa un'aggravante perché rinvia chiaramente a una filosofia idealista della storia.

Il residuo idealista presente in questa visione del giovane Marx si manifesta anche in un'altra sua convinzione, una seconda idea di origine hegeliana, ma più propriamente feuerbachiana, che identifica metafisicamente il popolo in un corpo collettivo portatore di un'eticità e di una razionalità intrinseche. Aggiungerei che c'è pure un forte residuo di influenza baueriana, almeno nella misura in cui tale eticità viene concepita come accessibile con una rivoluzione delle coscienze. La mitizzazione dell'agente morale collettivo consiste nell'attribuire al "popolo" i caratteri di una comunità ideale, una comunità cementata e resa internamente omogenea da un valore etico che è in contrasto con gli interessi particolari degli individui e che è una sorta d'incarnazione della Razionalità. Nel popolo il bene comune deve prevalere su quelli privati e, se pur non è deducibile intellettualisticamente in termini di moralità astratta, è però il prodotto di un'eticità insita nella razionalità della natura umana, anzi nella razionalità della «volontà del genere» umano, un'eticità che si può realizzare consapevolmente nella «associazione». L'elevazione del popolo a organico corpo morale deriva dalla necessità di superare la dicotomia hegeliana tra Stato e società civile con una sussunzione del primo sotto la seconda. Di qui la tendenza a postulare, come condizione di eticità unificante, un coinvolgimento partecipativo del popolo, e a fare di questo un corpo internamente omogeneo e mosso dall'interesse pubblico (Daremas, 2009, 83). In tal caso Marx, più che criticare Hegel per l'olismo ontologico con cui giustifica lo Stato, pare volerlo contrastare contrapponendogli un olismo ontologico di segno diverso con cui giustifica l'autocostituzione democratica del popolo.

Qui entra in ballo il Rousseau romantico, il filosofo che identifica nel contratto sociale l'atto cosciente di fondazione del «corpo collettivo», ma cosciente in quanto basato su un senso morale comunitario, non in quanto mosso dalle effettive ragioni individuali:

«in cambio della persona privata di ciascun contraente quest'atto di associazione produce un corpo morale collettivo, composto di tanti membri quanti voti ha l'assemblea; il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà» (KH, 92).

Hegel rifiuta il contrattualismo e preferisce una spiegazione storica della formazione dello Stato. Su ciò Marx parteggia senz'altro con lui, così come parteggia con lui sul rifiuto della moralità astratta, ma sta con Rousseau quanto alla capacità autopoietica del popolo. E sembra voler usare Rousseau più che per rigettare la tesi sull'eticità costituzionale del popolo-Stato, per criticare l'astrattezza della mediazione statale. Per questo Marx il popolo, che negli Stati storicamente esistenti è ancora suddito di un potere dispotico, ha però dentro di sé la potenzialità del superamento dialettico di quell'astrattezza, superamento che può realizzarsi attraverso un atto di presa di coscienza nell'immediatezza di una costituzione autodeterminata collettivamente. La divergenza con Hegel ad ogni modo è secondaria rispetto alla comune visione del popolo-Stato come comunità organica eticamente coesa per «costituzione».

Marx riflette anche su quella concezione roussoviana che vede nell'alienazione dei diritti naturali la clausola fondamentale del patto sociale. Più avanti ne fornirà un'interpretazione secondo cui tale formula viene giocata contro Rousseau stesso per far emergere la sua vena democratica e anti-statalista. Però è possibile e sensato fornire un'altra interpretazione. Marx può aver assimilato dall'interpretazione hegeliana di Rousseau l'idea insita in quella formula, e può averlo fatto perché nella *Kritik* è ancora prigioniero di una concezione idealista del «popolo» come corpo omogeneo. L'umana «volontà del genere» presupporrebbe appunto l'alienazione dei diritti individuali nella «costituzione» del popolo, cioè il predominio del «bene comune» sugli interessi egoistici. Poiché il popolo ha un «corpo» che è essenzialmente «generico», la sua realizzazione politica implica l'alienazione dei diritti individuali e degli interessi particolari che in essi si esprimono.

Una terza idea deriva dalla seconda, ed è la più sconcertante: quella che fa dell'ente collettivo un *soggetto* della storia e della politica, un soggetto dotato di una «sua vita» e di una «sua volontà». Non solo lo «Stato», che «di fronte ai suoi membri è padrone di tutti i loro beni» (ivi), ma anche il «popolo» viene definito come soggetto attivo, e in quanto tale viene dotato di un *telos* immanente (il bene comune) e di una coscienza intrinseca (la volontà generale) per mezzo di un'ipostasi che trasforma i reali soggetti umani in predicati dei risultati delle loro azioni. Questa componente olistica della metafisica sociale è molto forte in Hegel, da cui il soggetto collettivo è identificato nello Stato organico che incarna l'Idea. Lo è un po' meno in Rousseau. Marx la ritrova in entrambi, ne prende le distanze e la critica soprattutto nella versione hegeliana, ma

non se ne libera del tutto. Rifiuta l'ipostasi dello Stato e dell'Idea, non quella del «popolo» che, «costituendosi» consapevolmente, si autoestingue quale società «solo civile» estinguendo lo Stato «solo politico». Più tardi proporrà la tesi della «classe in sé» che si fa «classe per sé», soggetto cosciente di trasformazione storica, nel momento in cui si pone come classe universale e quindi si annulla in quanto classe particolare.

Qui è importante afferrare tutta l'ambiguità dell'atteggiamento di Marx verso il concetto di «totalità». Lo critica esplicitamente quando lo trova in Hegel, come mostrerò nel capitolo 4. E lo critica proprio perché espressione di un olismo idealistico, del misticismo insito in concetti reificati, l'*Idea*, lo *Stato* e la *volontà razionale*, che definiscono dei soggetti ipostatizzati. Tuttavia quando passa dalla critica alla ricostruzione positiva di una sua personale teoria politica, Marx stesso ricade talora nell'olismo. Lo fa ipostatizzando a sua volta un ente collettivo come il *popolo* (più tardi il *proletariato*, più tardi ancora il *capitale*), che è capace di costituirsi in soggetto politico e storico in virtù della sua totalità attiva, del suo essere capace di "porre" le condizioni concrete della propria realizzazione, di determinare i comportamenti, gli interessi fondamentali e le azioni dei suoi membri individuali.

L'influenza hegeliana sulla formazione della componente olistica del pensiero di Marx è piuttosto forte, ed è disastrosa. Ciò nondimeno un'influenza hegeliana si fa sentire anche sulla sua presa di distanza dall'individualismo astratto del contrattualismo liberale, e in questo caso è benefica. Un caso esemplare e molto significativo di tale duplicità d'influenza si vede bene dal modo in cui Marx legge e deforma un passaggio critico del *Contratto sociale*, quello dove Rousseau dice:

«Colui che sa intraprendere l'istituzione di un popolo, deve sentirsi in grado di *cambiare*, per così dire, la *natura umana*, di *trasformare* ogni *individuo*, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in *parte* di un *tutto* più grande, dal quale quest'individuo riceva, in certo qual modo, la sua vita e il suo essere; ~~di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla~~; di sostituire un'*esistenza parziale* e *morale* all'esistenza fisica e indipendente, ~~che abbiamo ricevuta tutti dalla natura~~. Bisogna, *in una parola*, che egli tolga all'uomo *[le sue] forze che gli son proprie*, per dargliene altre che gli siano estranee, delle quali non possa far uso senza il soccorso altrui» (Rousseau, 1955, II, vii).

Il passo, con l'aggiunta delle parole in parentesi quadra, è riportato da Marx (KH, 96) nei suoi *Quaderni di Kreuznach* e poi citato pari pari, salvo una differenza di sottolineature, in *Sulla questione ebraica* (SQE, 100). Le modifiche apportate al brano di Rousseau sono notevoli: 1) in entrambi i testi Marx non riporta le parole che qui sono barrate; 2) nei *Quaderni di Kreuznach* sottolinea le parole qui scritte in corsivo; 3) in *Sulla questione ebraica* sottolinea quelle qui sottolineate.

Per capire il senso, o i sensi, delle modifiche bisogna partire da due critiche che Hegel (1974, § 258A; 1963, § 98, §163) aveva rivolto a Rousseau. La prima è una censura dell'individualismo astratto che fa del soggetto del contratto un atomo sociale. La seconda consiste nell'accusa di non aver riconosciuto che la «volontà generale», lungi dal poter emergere dalle volontà singole, va intesa come «volontà universale» e «razionalità in sé e per sé della volontà». Mentre la prima è una critica anti-metafisica al contrattualismo di Rousseau, la seconda è di segno opposto, è un giudizio negativo enunciato da un punto di vista idealista.

Ora, tornando al testo della citazione che compare nei *Quaderni di Kreuznach*, l'eliminazione di quelle due frasi dal brano di Rousseau può essere interpretata nel seguente modo. Marx rifiuta la definizione della *natura umana* come posta dalla natura. Non solo, ma «l'istituzione di un popolo», che per Rousseau è determinata da un patto sociale, seppur avviato dall'azione di un legislatore, per Marx non può «alterare la costituzione dell'uomo» semplicemente perché non esiste una sua costituzione naturale. Le sottolineature e le cancellature sembrerebbero dunque svolgere una funzione critica. Marx, fedele alla migliore lezione che ha ricevuto da Hegel, sta rifiutando l'atomismo del pensiero contrattualista,²⁸ sta criticando l'idea stessa che la società organizzata nasca da un patto sociale a cui partecipano soggetti individuali definiti astoricamente. Tale rifiuto implica anche quello dell'idea che la nascita dell'organizzazione sociale possa o debba modificare la costituzione della *natura umana*.

Nonostante l'origine hegeliana di questa presa di distanza da Rousseau, ci sono qui le ragioni profonde di quel superamento dell'olismo di Hegel che aveva cominciato ad attivarsi con lo studio di Leibniz e Spinoza del 1841, che passa poi nel 1843 a una formulazione esplicita nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che approda nel 1845-46

²⁸ Colletti (1972, 255-6) ha fatto notare che questo giudizio di Marx su Rousseau può esser stato influenzato dalla critica di Hegel.

alla formulazione definitiva de *L'ideologia tedesca*, e che viene ripresa e approfondita nel 1857-58 nei *Grundrisse*. Di Rousseau Marx non rigetta l'individualismo, rifiuta la definizione astorica e astratta d'individuo e le sue implicazioni metafisiche. Come ha osservato Illuminati (1975, 66-70), nel ripudio marxiano dell'antropologia filosofica di Rousseau è implicita una critica al suo moralismo comunitario che è affine alla critica allo Stato etico di Hegel. Approfondirò l'argomento nei prossimi due capitoli, dove mostrerò che ciò che rende affini le due critiche, a dispetto dell'atomismo roussoviano e dell'anti-atomismo hegeliano, è il loro oggetto: l'olismo con cui la «volontà generale» e la «volontà razionale» fondano l'eticità dello Stato.

Ne *L'ideologia tedesca* e nei *Grundrisse* Marx chiarirà che l'individuo della società civile è un essere che emerge storicamente con la disgregazione del sistema feudale e la nascita della società moderna. Emerge come individuo, sia pur socialmente collocato, non come corpo collettivo. E qui c'è la presa di distanza da Hegel. Tutti i vari enti collettivi – famiglia, corporazione, ordine, Stato organico – che per Hegel sono soggetti capaci di determinare la «seconda natura» dell'uomo, per questo Marx non hanno priorità ontologica sull'individuo, poiché la società civile moderna nasce storicamente con l'emergere della libera *individualità*, e anzi proprio in seguito alla disgregazione di quegli enti collettivi. L'individuo non ha né una «prima» natura né una «seconda», né un'essenza naturale né una etica né una razionale; nasce come soggetto storico già socializzato, è un «uomo sociale», ma un individuo comunque, un soggetto sociale in quanto individuo.

È una concezione di fondamentale importanza e merita di essere delucidata con un salto ai *Grundrisse*, l'opera ove è formulata nel modo più chiaro. In varie occasioni Marx cita la proposizione aristotelica secondo cui l'uomo sarebbe un «animale politico», e diversi studiosi hanno cercato di usare questa citazione per sostenere la tesi di un Marx filosofo olista del senso morale, cioè fautore di una concezione antropologica che postula il «genere umano» quale ente naturalmente dotato di facoltà etico-sociali predisponenti alla cooperazione. Nulla di più lontano dalle convinzioni del Marx maturo, il quale piuttosto crede che ogni concezione

«dell'uomo come di una condizione naturale preesistente alla sua riproduzione [...] al pari di qualsiasi altro essere naturale [...] è assurda – per quanto possa esser giusta dal punto di vista di certe organizzazioni tribali o comunità – in quanto essa parte dallo sviluppo di uomini *isolati*. L'uomo si isola solo attraverso il

processo storico. Originariamente egli si presenta come un *essere che appartiene alla specie umana, alla tribù, come un animale gregario* – anche se assolutamente non come un *zoon politicon* nel senso politico. Lo scambio stesso è uno dei mezzi principali di questo isolamento. Esso rende superfluo il gregarismo e lo dissolve. Ma nel momento in cui egli in quanto individuo isolato si riferisce solamente a se stesso, i mezzi per porsi come individuo isolato sono diventati il suo processo di trasformazione in senso universale e comunitario [...]. Nella società borghese il lavoratore ad esempio, non ha un'esistenza oggettiva, esiste solo soggettivamente; ma la cosa che gli *si contrappone* è ora diventata la *vera comunità*, che egli cerca di far sua e dalla quale invece viene ingoiato» (GR, II, 123).

È evidente che Marx non sta parlando dell'uomo in termini di un'antropologia filosofica astratta. Piuttosto la politicità dei soggetti individuali viene indagata con un metodo scientifico che mira a cogliere l'evoluzione storica delle condizioni entro le quali prende corpo l'agire degli uomini. Il riferimento all'aristotelico *zoon politicon* è polemico. La distanza tra Aristotele e Marx nella definizione della socialità umana è notevole: lì abbiamo l'idea di una natura umana che è essenzialmente socievole, ovvero di una socialità che è dotazione naturale dell'uomo, qui l'antinaturalistica definizione di una plurale soggettività sociale come realtà empirica storicamente situata (Trincia, 2000, 127-32, 146-57).

Perfino quando considera l'uomo quale «animale gregario» Marx lo fa con riferimento a precise condizioni storiche o preistoriche in cui prevalgono «certe *organizzazioni tribali o comunità*». Il processo di individualizzazione, di nascita dell'individuo isolato, si avvia storicamente con l'emergere dello scambio come relazione sociale prevalente e giunge a compimento con l'affermazione della società borghese. E anche il lavoratore, che in questa società «non ha un'esistenza oggettiva» (cioè non possiede i prodotti del proprio lavoro e i propri mezzi di produzione), è un soggetto storico capace di «far sua» la «vera comunità» (cioè di fare la rivoluzione comunista) in quanto «individuo isolato» prodotto dalla società borghese come agente che «esiste solo soggettivamente». Una concezione del genere è già presente negli scritti di Kreuznach del 1843, sebbene non in modo così lucido.

Viene meno con gli scritti per gli *Annali franco-tedeschi*, quando si fa più forte l'influenza dell'essentialismo feuerbachiano. C'è infatti anche un altro Marx nella riscrittura di quel passo di Rousseau, ed è un Marx che sembra seguire Hegel perfino nella sua seconda critica al filosofo

ginevrino, o quanto meno ne resta in parte condizionato. Ciò non si capisce ancora bene nella *Kritik* e nei *Quaderni di Kreuznach*, ma diventa molto chiaro in *Sulla questione ebraica*, dove Marx (SQE, 100) critica quel passo di Rousseau da un punto di vista decisamente idealista. Rousseau avrebbe teorizzato la scissione che nella società moderna si dà tra società civile e Stato. Il suo «uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*». Questo è il *citoyen*. Il membro della società civile invece è «l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale». Dunque «l'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen* astratto». Ebbene una critica che il giovane Marx idealista rivolge a tale concezione è che né l'uno né l'altro tipo di uomo è propriamente reale. Il vero *uomo reale* è definito, alla maniera di Hegel seppur con un ossequio a Feuerbach, come un soggetto che unisce universale e particolare, come uomo che «nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è diventato *membro della specie umana*» (ivi, 101).

Così il superamento collettivo della scissione tra Stato e società civile si verifica in forza di un superamento interiore della scissione etica tra egoismo e umanitarismo. Il soggetto che opera la ricomposizione è l'uomo in quanto *genere*, la specie umana, il popolo, un ente collettivo in cui agisce lo Spirito, è l'essere in sé del genere umano che si fa essere in sé e per sé. In quest'ottica la rivoluzione non è un processo che dà vita alle mediazioni istituzionali proprie di un'organizzazione democratica alternativa alla gerarchia autoritaria dello Stato etico-organico hegeliano, piuttosto assume i caratteri di un evento storico di natura escatologica capace di rigenerare l'umanità senza bisogno di ricorrere ad alcuna istituzione tipica dello Stato di diritto, a nessuna di quelle mediazioni che sono rese necessarie dall'eterogeneità dei soggetti sociali e dei loro interessi (Berki, 1971, 209, 215). È in tale ontologia olistica che si rivela l'idealismo del giovane Marx.

Ora, il lettore che rilevasse il contrasto delle due interpretazioni che ho appena proposto per le citazioni marxiane di quel passo di Rousseau si prepari al peggio, perché nei prossimi capitoli presenterò un Marx che contraddice quello che ho ricostruito qui. Sì, il contrasto c'è, ma non è una contraddizione dell'interprete, è un problema di Marx.

C'è un concetto particolare che rivela la natura della contraddizione e che ci permette di coglierla al meglio nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: il concetto leibniziano di *vinculum substantiale*, cui ho accennato nel precedente capitolo. Nella *Kritik* Marx lo richiama per

attaccare Hegel assumendo una posizione più olistica ed essenzialista della sua, cioè ponendo la «qualità sociale» dell'uomo, di contro alla «sua astratta physis», a fondamento della connessione degli individui negli «affari e attività dello Stato» (CFH, 32). Finelli e Trincia (1983, 316-9) e Trincia (2000, 144) hanno scorto nell'uso di quel concetto la rivelazione di una vocazione essenzialista del giovane Marx.²⁹ E hanno ragione.

Ma hanno anche torto. Luporini (1967, xl-xli) e Basso (2008, 41-2) hanno fatto notare che quella vocazione è aporetica rispetto alla linea principale del discorso critico che Marx avvia nella *Kritik* del 1843. In effetti si può osservare che proprio nella *Kritik* la metafora teologica è usata in modo contraddittorio. Come ho spiegato nel capitolo 1, Leibniz s'inventa il *vinculum substantiale* per conciliare la propria teoria della accidentalità dei composti (in cui solo le monadi individuali sono sostanze) con la dottrina cattolica della transustanziazione eucaristica. Il vincolo sostanziale è sovrainposto da Dio ai composti "pane" e "vino" per trasformarli in una vera sostanza agente quale corpo di Cristo. L'ostia è un accidente materiale fatto di molecole che la consacrazione transustanzia in un mistico ente olistico, un corpo sacro che vivifica gli individui sussumendoli in sé.

Ebbene è interessante notare che Marx, pur avendo usato il concetto di «vincolo sostanziale» per criticare Hegel da un punto di vista olistico, poi però non si lascia sfuggire l'occasione di adottare la metafora teologica per criticare ridicolizzandola la tendenza hegeliana a fare dello «Stato politico» il prodotto di una «transustanziazione» della società civile, il prodotto della «*transustanziazione dello stato privato nella qualità di cittadino dello Stato*» (CFH, 104, 109, 63). E cos'altro sono le competenze burocratiche se non «la *transustanziazione* della scienza profana nella scienza sacra»? Insomma l'olismo mistico di Hegel è ridicolizzato come il risultato di un pensiero metafisico che postula il dogma secondo cui nello Stato «il particolare 'si congiunge' con l'universale». Ora – osserva Marx – se si trattasse solo di «congiungere», vorrebbe dire che il composto è semplicemente un aggregato di singolarità individuali: «congiungere si possono le cose più eterogenee». Ma non si tratta di ciò in Hegel, «bensì di una transustanziazione, e non serve il non voler vedere questo abisso che si salta e che è dimostrato dal salto stesso» (ivi, 92-3), l'abisso che

²⁹ Secondo Meikle (1991, 303-9) Marx avrebbe derivato da Aristotele la concezione sostanzialista della società come corpo non riducibile a un'aggregazione di soggettività individuali.

separa il concetto di una moltitudine di agenti particolari da quello di uno Stato quale soggetto universale, totalità attiva.

In conclusione devo ribadire che dalla lotta contro l'idealismo hegeliano il giovane Marx non esce completamente liberato. E non c'è dubbio che la responsabilità principale del parziale insuccesso vada rintracciata nelle sue ascendenze baueriiane e feuerbachiane. È con questa consapevolezza che mi accingo ora a interpretare un testo che è «in una certa misura contraddittorio, esposto a due tendenze divergenti: da un lato la rivendicazione della democrazia come rifiuto dell'Uno statale e affermazione della pluralità», dall'altro la visione per cui la pluralità è superata da un soggetto collettivo che ha la natura di «un popolo nella sua volontà sorgiva e originaria» (Pezzella, 2008, 200). Al livello ontologico la contraddizione viene alla luce nel fatto che, mentre critica l'olismo di Hegel come una forma di misticismo della transustanziazione della moltitudine nella spiritualità statale, Marx poi individua il soggetto rivoluzionario in una società civile che è in grado di autocostruirsi in un olistico popolo-genere in virtù di un vincolo sostanziale di natura etico-sociale.

CAPITOLO IV

LA CRITICA DELLA FILOSOFIA HEGELIANA DELLO STATO

I *Quaderni di Berlino* vengono compilati tra il gennaio e l'aprile del 1841. Sul finire di quell'anno Marx pensa di lavorare a una *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, ma comincia a impegnarsi nel 1842 e comunque ne completa la stesura solo nell'estate del 1843 a Kreuznach. È probabile che l'idea gli sia venuta subito dopo aver letto i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel alla luce di ciò che aveva appreso da Leibniz, Hume e Spinoza.³⁰

Marx non affronta l'intero testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, bensì solo i paragrafi dal 261 al 313, cioè quasi tutta la sezione dedicata allo Stato. Si tratta quindi propriamente di una critica della filosofia hegeliana dello Stato. E siccome questi paragrafi del testo di Hegel sono ordinati secondo un preciso filo logico che va dal generale allo specifico e dall'astratto al concreto, la stessa trattazione marxiana risulta

³⁰ Marx legge i *Lineamenti* nell'autunno del 1841. In due lettere a Ruge del marzo 1842 accenna all'intenzione di scrivere un articolo di critica alla filosofia del diritto di Hegel. Ne accenna di nuovo in una lettera dell'agosto 1842, da cui sembra di capire che lo aveva già pronto. Se l'ha scritto però non l'ha pubblicato, e non ci sono giunti fogli inediti. Presumibilmente nel 1842 quest'articolo era ancora solo nella sua testa. Non sono documentate le precise date di stesura della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Per un'approfondita rassegna della letteratura sul problema della datazione vedi Finelli e Trincia (1983, 19-29). Probabilmente Marx ha cominciato a pensare alla *Kritik* verso la fine del 1841, ma ha svolto il grosso del lavoro di stesura del testo a partire dal marzo del 1843 (vedi anche Vorlaender, 1946, 76; Dal Pra, 1965, 67-72; Kägi, 1968, 91; Della Volpe, 1968, 9; McLellan, 1973, 73). Tra il luglio e l'agosto 1843 vengono redatti i *Quaderni di Kreuznach* dedicati a Rousseau e Montesquieu; dopo l'agosto, e probabilmente prima della fine dell'estate, quello degli estratti da Machiavelli. I *Quaderni* devono essere stati scritti subito dopo il completamento della stesura della *Kritik*, la quale quindi deve essere stata terminata in giugno. Ciò si può dedurre dal fatto che in quest'opera non vi è traccia di una conoscenza diretta delle opere di Rousseau, Montesquieu e Machiavelli. Aggiungerei un'osservazione più concreta, e cioè che difficilmente Marx può aver continuato la composizione della *Kritik* in luglio-agosto, quando è occupato nello studio di diverse opere impegnative.

essere costruita seguendo tale ordine (Daremas, 2009, 80). Ne emerge un'articolata esposizione di una teoria politica che parte da una critica dei fondamenti ontologici della filosofia dello Stato etico-organico e si conclude con la proposizione di una concezione costituzionale alternativa, quasi un programma teorico della «vera democrazia». Il risultato è una trattazione della teoria comunista della democrazia che, nonostante i limiti della forma espositiva, di cui Marx si accorge, e nonostante le contraddizioni e le aporie filosofiche, di cui sembra non accorgersi, resta il più sistematico dei suoi contributi sulla materia.

La *Kritik* è un testo fondamentale per la costruzione della teoria politica del comunismo. Secondo Avineri (1972, 51), quel che in quest'opera «Marx chiama 'democrazia' non differisce fundamentalmente da ciò che più tardi egli chiamerà 'comunismo' [...] una società basata sull'abolizione della proprietà privata e sulla scomparsa dello Stato. Insomma il *Manifesto del partito comunista* è già contenuto nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*». L'affermazione è un po' esagerata, e non solo per quanto riguarda l'abolizione della proprietà privata,³¹ ma è sostanzialmente corretta. In realtà la *Kritik* è importante soprattutto per le innovazioni metodologiche e teoretiche che contiene, innovazioni che, in uno spirito apertamente anti-hegeliano, pongono l'individualismo metodologico a fondamento della critica dell'idealismo e il rifiuto del normativismo etico alla base della teoria della rivoluzione. Dumont (1977) ha individuato in questo testo la prima enunciazione esplicita dell'individualismo metodologico di Marx; e Della Volpe (1968, 8) ha chiarito che in esso «Marx pone veramente le premesse per il suo passaggio dall'idealismo hegeliano di sinistra al materialismo storico». Ebbene c'è ragione di credere che le lontane origini di tali innovazioni vadano ricercate nei *Quaderni di Berlino*, specialmente quello su Spinoza, e che «proprio l'insegnamento mai dimenticato di Spinoza è ciò che consente il passaggio dal liberalismo al comunismo» (Bongiovanni, 1987, 54).

Ciononostante devo ribadire che nella *Kritik* compare un'ambivalenza di fondo che rivela una netta duplicità di pensiero più che solo qualche aporia. Infatti, mescolate alle argomentazioni con cui Marx critica Hegel, ce ne sono molte che mostrano quanto ne fosse ancora dipendente. Così mi sembra sensato riconoscere la fondatezza di due interpretazioni contrastanti. La prima, che focalizza la persistente influenza idealista sul

³¹ Come fa notare Musté (1981-82, 72), benché costantemente presente negli studi marxiani del 1843 il problema della proprietà privata non vi è centrale quanto lo sarà invece in quelli del 1844.

pensiero del giovane Marx, l'ho tratteggiata nel capitolo precedente. Qui approfondirò la seconda e cercherò di portare alla luce tutti gli argomenti che fanno della *Kritik* il luogo più significativo dell'elaborazione teorica con cui Marx comincia a effettuare il passaggio dall'idealismo al materialismo e dal liberalismo al comunismo.

Il testo esordisce andando subito al cuore del problema. L'errore primigenio della teoria politica di Hegel è individuato nella concezione dello Stato quale incarnazione dell'interesse universale dei cittadini. Questo è precisamente il modo in cui Hegel risolve il «problema fondamentale» di Rousseau in senso autoritario.³² La volontà generale è la volontà politica che, attraverso lo Stato, pone la libertà individuale come interesse collettivo in quanto coincidente con la razionalità universale. Le volontà dei singoli individui sono legittime solo nella misura in cui si lasciano ricondurre a quella statale. Gli interessi particolari sono accettati solo in quanto risultano compatibili con quello dello Stato, cosicché le libertà dei cittadini si risolvono nell'adeguamento delle volontà particolari a quella universale, e i loro diritti verso lo Stato coincidono con i loro doveri verso di esso. Per Marx questa è tutt'altro che una vera libertà, è piuttosto «un'alienazione entro l'unità». Secondo Hegel, scrive Marx (CFH, 15-7),³³

«la libertà concreta consiste nell'identità (normativa e discorde) del sistema dell'interesse particolare (della famiglia e della società civile) col sistema del generale interesse (dello Stato) [...]. Nella 'subordinazione' e 'dipendenza' Hegel ha continuato a sviluppare uno degli aspetti della discorde identità, l'aspetto dell'alienazione nella libertà [tr. F&T: entro l'unità]; 'ma d'altra parte esso [lo Stato] è il loro immanente fine ed ha la sua forza nell'unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui, in ciò, che essi hanno dei doveri verso di esso in quanto hanno ad un tempo dei diritti'».

³² Vedi Appendice A.

³³ Della *Kritik* esistono due versioni italiane, una di Della Volpe (che qui cito come CFH) e una di Finelli e Trincia (che cito come CFHb). La seconda è più fedele alla lettera. Ad esempio il termine *Stand*, inteso quale ordine o cetto sociale in cui si struttura lo Stato organico hegeliano, è tradotto con «classe» o «stato» da Della Volpe e con «ordine» da Finelli e Trincia; *Gattungswille*, con «volontà generale» da Della Volpe e con «volontà del genere» da Finelli e Trincia. Nelle citazioni in questo saggio mi servirò prevalentemente della versione di della Volpe, semplicemente perché è quella più facilmente reperibile. Terrò comunque sempre presente la versione di Finelli e Trincia e quando necessario modificherò la traduzione di Della Volpe con i termini da loro usati. Lo farò senza avver-

La critica di Marx è precisa:

«Hegel pone qui un'antinomia irrisolta. *Da una parte*, necessità esterna; *dall'altra*, scopo immanente. L'unità dell'universale scopo finale dello Stato e del particolare interesse degli individui ha da consistere in ciò: che i doveri di costoro verso lo Stato e i loro diritti di fronte allo stesso sono identici».

La ragione di fondo di questo paradosso hegeliano è individuata chiaramente: «l'antinomia irrisolta» deriva dall'aver postulato che uno scopo universale caratterizzato come «immanente» si fa motivazione del soggetto di un processo politico che subordina a se stesso gli interessi particolari degli individui riducendoli a sua manifestazione e a necessità esterna. L'origine dell'errore va rintracciata nel carattere olistico dell'ontologia politica hegeliana, cioè nella tendenza a trattare un'entità collettiva, definita «idea reale», che al più può essere il prodotto pratico di scelte individuali e interazioni sociali, come se invece fosse un vero soggetto che produce *intenzionalmente* quelle scelte e quelle interazioni:

«La cosiddetta 'idea reale' (lo spirito come spirito infinito, reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si scinde in sfere finite e lo fa 'per ritornare in sé, per essere per sé': e lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà. È a questo punto che si manifesta molto chiaramente il misticismo logico, panteistico» (ivi, 18, corsivo aggiunto).

Senonché è mistificatorio postulare l'esistenza di intenzioni immanenti, di fini collettivi che non siano riconducibili a finalità particolari. In Hegel, secondo Marx (ivi, 46),

«la realizzazione della volontà in esistenza naturale si compie *immediatamente*, ossia senza i mezzi di cui di solito la volontà abbisogna per oggettivarsi, così manca persino un fine particolare, cioè determinato; non ha luogo 'la mediazione di un particolare contenuto, di un fine dell'agire', s'intende, ché non c'è alcun soggetto agente, e l'astrazione, l'idea pura della volontà, per agire, deve agire misticamente. Un fine che non è particolare, non è un

tire il lettore se si tratta solo di dettagli. Quando invece emergono divergenze significative, riporterò entrambe le traduzioni, mettendo tra parentesi quadre quella di Finelli e Trinca e segnalandola con la sigla F&T. Per il termine *Stand* mi atterrò alla traduzione di Della Volpe, dal momento che il significato è sempre reso chiaro dal contesto.

fine, come un agire senza un fine è un agire senza disegno, senza senso. Tutto il paragone con l'atto teleologico del volere si svela dunque, alla fine dei conti, come una mistificazione e un atto a vuoto [tr. F&T: *privo di contenuto*] dell'idea».

La critica dei giovani hegeliani all'ipostasi hegeliana era già nota a Marx. È la critica dell'errore logico consistente nell'inversione di soggetto e predicato:³⁴ gli uomini creano lo Stato, ma per Hegel sembrerebbe che sia lo Stato a "porre" gli uomini, a farne delle manifestazioni fenomeniche di se stesso; gli uomini fanno la storia e possono interpretarla secondo un'idea, ma per Hegel sembrerebbe che sia l'Idea a guidare l'azione umana dando senso alla storia. Secondo un'interpretazione diffusa si tratterebbe di un errore che nasconderebbe un atteggiamento religioso; l'idealismo hegeliano viene così stigmatizzato e ridicolizzato come una forma di spiritualismo logicista. Il misticismo hegeliano consisterebbe nel fare dell'Idea il soggetto. Essa ha esistenza in quanto s'incarna in un soggetto empirico reale, il quale però non può essere un vero soggetto se è solo l'esserci dell'Idea, di modo che «il misticismo hegeliano procede dal mistero necessario dell'incarnazione» (Mercier-Josa, 2001, 54-5). È un'interpretazione che sembra quanto meno ingenerosa, dal momento che non tiene conto delle ambizioni scientifiche di Hegel, le ambizioni di un approccio storico e positivo ai problemi etico-politici.

Anche Marx cade talvolta in quel tipo d'interpretazione, ma nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* va più a fondo, e coglie le implicazioni anti-scientifiche dell'analisi hegeliana non nelle sue scivolate spiritualistiche bensì nel carattere olistico della sua ontologia. «Un fine che non è particolare, non è un fine, come un agire senza un fine è un agire senza disegno, senza senso» (CFH, 46). Di questa illuminazione Marx è indubbiamente debitore di Leibniz, dal quale ha derivato pure la concezione secondo cui solo le monadi, gli individui concreti, possono agire teleologicamente, possono essere veri soggetti d'azione. L'inversione tra soggetto e predicato è sbagliata perché il primo, che nella ricerca sociale deve essere indagato scientificamente in quanto individuo concreto, elemento della moltitudine di "singoli" o "famiglie" costituenti la società civile, è invece visto come determinazione posta dall'attività

³⁴ Marx aveva letto all'epoca le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* di Feuerbach, in cui viene criticata l'ipostasi hegeliana. Ma già in Aristotele e Leibniz aveva trovato le basi teoriche per sviluppare una tale critica.

del secondo, cioè di un ente collettivo definito surrettiziamente quale soggetto reale:

«L'assegnazione della materia statale 'al singolo, mediante le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della sua determinazione', tutto questo non è semplicemente espresso come ciò che è verace, necessario e giustificato in e per se stesso; non è dato *come tale* per il razionale [...] Famiglia e società civile sono delle parti reali dello Stato, delle reali esistenze spirituali della volontà, dei modi di esistenza dello Stato; famiglia e società civile *si* fanno esse stesse Stato. Esse sono l'agente. Secondo Hegel esse sono, al contrario, agite dall'idea reale; non è la loro propria vita che le unisce allo Stato, ma è al contrario la vita dell'idea, che se le assegna a sé [tr. F&T: le ha distinte da sé]; e invero esse sono [la] finità di quest'idea; esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro dal loro; esse sono determinazioni poste da un terzo; non sono affatto autodeterminazioni [...] il fatto è che lo Stato risulta dalla moltitudine tale e quale esiste come l'insieme dei membri delle famiglie e della società civile, e la speculazione enuncia il fatto come gesta dell'idea, non come idea della moltitudine, ma bensì come atto di una soggettiva idea» (ivi, 18-9).

Non si poteva essere più chiari. Per Marx, memore della lezione appresa da Leibniz e Spinoza, il reale è costituito dagli «individui in quanto moltitudine». In Hegel invece «ciò che è reale diventa fenomeno» prodotto dall'Idea. E qui sta l'errore, poiché nella realtà effettiva «l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno» (ivi). Entità come l'Idea, Dio, lo Stato sono astrazioni, certo non inefficaci, visto che sono associate a dinamiche concrete delle istituzioni pubbliche e dei comportamenti sociali. Ma dall'efficacia pratica di quelle che Marx avrebbe successivamente definito «sovrastrutture politico-ideologiche» non si può dedurre una loro irriducibilità ontologica, tantomeno una loro soggettività sociale, come ancora oggi tende a fare certa sociologia funzionalista. La loro stessa esistenza infatti deve essere spiegata, e non se ne può dar conto scientificamente che quale risultato dell'azione degli «individui un quanto moltitudine». In Hegel al contrario sono «astrazioni personificate». L'errore dunque non sta tanto nella convinzione che quelle figure possano influenzare i comportamenti individuali. Piuttosto sta nel tentativo di farne dei soggetti che, pur essendo "immanent", sono considerati agenti proprio in quanto enti collettivi.

È «l'idea della totalità» come soggetto, questo feticcio che viene tuttora venerato da molti marxisti hegeliani, che è sbagliata:

«Hegel parla soltanto dell'idea 'dei particolari poteri e compiti [tr. F&T: affari]'... Essi debbono avere una giustificazione solo per quel tanto che è determinato dall'idea della totalità; essi devono soltanto procedere dalla sua potenza. Che *deve* essere così è implicito nell'*idea dell'organismo*. Ma bisogna spiegare come ciò si effettui [...] L'assurdo deriva da ciò: che Hegel concepisce gli affari e le attività statali astrattamente per sé e come loro contrario l'individualità particolare. Ma egli dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane» (ivi, 31-2).³⁵

«L'idea della totalità» è precisamente il concetto in cui si esprime l'olismo di Hegel. Non denota un insieme di soggetti individuali aggregati arbitrariamente, ma caratterizza un ente universale attivo capace di organizzare i suoi componenti particolari. Nella prospettiva della totalità le scelte degli individui risultano essere fatte sotto vincoli deterministici che gli danno un senso razionale anche a dispetto delle singole volontà (Daremas, 2009, 89): il senso dello sviluppo dell'*organismo* politico che l'Idea infonde nella storia e che lo Stato si prefigge di realizzare concretamente.

La critica dell'olismo hegeliano ha un'implicazione ontologica e una metodologica. Da una parte Marx nega che sia sensato attribuire autonomia e priorità ontologica alle entità collettive rispetto alle entità individuali. In Hegel quelle rappresentano l'universale e queste il particolare,

³⁵ Marx continua: «egli dimentica che l'essenza della 'personalità particolare' non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, ma bensì la sua *qualità sociale*» (ivi). Qui viene alla luce una palese ambiguità. A voler essere benevoli, questo passo potrebbe venir interpretato come coerente con quello che lo precede immediatamente. Marx starebbe semplicemente dicendo che nello studio delle relazioni politiche l'individualità umana non può essere definita sulla base della materialità fisica, invece va caratterizzata in termini delle qualità sociali degli individui, cioè dei ruoli, delle posizioni e delle relazioni in cui gli individui si collocano nell'azione politica. Ma potrebbe esserci dell'altro. Come hanno fatto notare Finelli e Trincia (1983, 316-9) richiamando il riferimento al leibniziano *vinculum substantiale* che compare poche righe prima, in questo passo sembra emergere un orientamento essenzialista del giovane Marx. Trincia (2000, 144-5) osserva la difficoltà di Marx a «comporre» l'approccio basato sulla «pluralità» dei soggetti e quello che fa leva sulla «universalità» della sostanza sociale. Per chi non ha bisogno di dimostrare ad ogni costo la sua coerenza, non c'è difficoltà ad ammettere che qui l'orientamento essenzialista di Marx si trova in netto contrasto con le sue critiche alla metafisica olistica di Hegel.

quelle il reale e queste la sua manifestazione fenomenica, quelle l'essenza e queste l'esistenza, e dunque quelle il Soggetto e queste l'oggetto. Così lo Stato, in quanto incarnazione dell'Idea reale, è l'universale razionale che agisce dando forma alla società civile e agli interessi particolari. Marx dissente radicalmente. Per lui il reale è la realtà empirica dei soggetti individuali, la loro esistenza concreta: «nel concetto dell'individualità immediata si trova la determinazione della *naturalità*, della corporeità [...] la soggettività *esiste* soltanto come individuo *corporeo*» (CFH, 45). E l'individualità concreta assume la forma di una molteplicità di individui:

«S'intende bene che, poiché personalità e soggettività sono soltanto predicati della persona e del soggetto, esistono soltanto come persona e soggetto, e la persona a dir vero è *una*. Ma Hegel doveva soggiungere che l'*uno* è schiettamente vero soltanto come *molti uno*. Il predicato, l'essenza, non esaurisce mai le sfere della sua esistenza in *una unità*, ma *nelle molte unità*» (ivi, 38).

Marx usa la critica individualista all'olismo ontologico di Hegel per decostruire la sua concezione dello Stato come realtà che si autolegittima spiritualmente. Il carattere «mistico» dell'ideologia politica di Hegel viene smascherato con la stessa argomentazione con cui lo Spinoza marxiano smascherava la giustificazione religiosa della legittimità dello Stato assoluto. In questo tipo di Stato i soggetti particolari

«non hanno la coscienza che il loro essere privato cade con la trascendenza della costituzione ossia dello Stato politico, e che l'essere trascendente dello Stato non è nient'altro che l'affermazione della loro propria alienazione. La *costituzione politica* fu sino ad ora la sfera *religiosa*, la religione della vita del popolo, il cielo della sua universalità rispetto all'*esistenza terrena* della sua realtà» (ivi, 43).

Insomma l'olismo ontologico di Hegel non viene criticato da Marx solo in quanto errore logico e metodologico. Piuttosto viene smascherato come «una filosofia [che] è 'essenzialmente al servizio dello Stato' [...] 'essenzialmente' dipendente dalla cassa governativa» (ivi, 111), come espressione di un'ideologia del potere, come un errore filosofico che copre una reale situazione storica di cui si fa giustificazione, come un misticismo che mistifica, e dunque esso stesso come una realtà particolare pregna d'implicazioni politiche. L'errore filosofico di Hegel è l'orrore del reale strumento ideologico usato dallo Stato per autolegittimarsi. Si badi

bene: Marx non si riferisce qui solo allo Stato monarchico «costituzionale» idealizzato da Hegel, ma ha presente anche lo Stato repubblicano del tipo che si è affermato negli Stati Uniti; si riferisce in generale a tutte le forme di Stato in cui la costituzione non emerge «dai diversi momenti della vita del popolo» (ivi, 43), cioè da un processo politico veramente democratico.

Marx non si limita a rigettare l'ontologia olistica di Hegel. Lo fa, o almeno tenta di farlo, decostruendola per mezzo di una *metodologia* individualista che aspira a fondare un approccio scientifico all'analisi politica e sociale. E questo è il risvolto teoretico più importante della *Kritik*, perché indirizza la ricerca di Marx verso la fondazione, da una parte, di un'analisi materialista dello Stato, dall'altra, di una teoria non moralista della democrazia reale, del comunismo e della rivoluzione.

Sul primo piano si articola un tipo di critica che cerca di individuare i fondamenti materiali da cui sorge il costrutto giuridico e ideologico dello Stato moderno:

«La vera critica [...] mostra l'intima genesi della santa Trinità nel cervello umano. Descrive il suo atto di nascita. Così la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro *peculiare* significato. Ma questo *comprendere* non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto logico, bensì nel concepire [tr. F&T: nell'afferrare] la logica specifica dell'oggetto specifico» (ivi, 105).

In altri termini, per comprendere lo Stato e la sua ideologia bisogna risalire alle forze sociali che gli stanno dietro, le forze sociali costituite dagli agenti concreti della società civile, i soggetti empirici coi loro interessi particolari. È dalla comprensione di tali realtà che bisogna partire per spiegare la "genesì" dello Stato e non dal concetto di Stato. La visione dello Stato come soggetto collettivo è prodotta dalle soggettività concrete, individuali e sociali. Questo tipo di decostruzione è solo accennato nella *Kritik*, è poco più che un'intuizione. Verrà poi esplicitato e approfondito in seguito alla lettura di Machiavelli. Ne tratterò nel capitolo 6.

Sul secondo piano si articolano le premesse di una teoria della democrazia che non è basata su una giustificazione normativa, che è fondata invece su un'analisi del processo storico e sociale in cui la vera democrazia si costruisce. Su questo piano il discorso di Marx si snoda in due

argomentazioni teoriche di estrema importanza: una critica materialista della morale e un abbozzo di teoria descrittiva del processo democratico.

Hegel aveva criticato il concetto kantiano di «moralità» per la sua astrattezza, tra le altre cose; e con un'impostazione che lui stesso pretende scientifica aveva proposto la categoria dell'*eticità* per superare quella della *moralità*.³⁶ Ciò che bisogna studiare non è l'insieme di principi morali definiti astrattamente dalla ragione, ma le norme etiche che esistono fattualmente in un dato contesto storico-sociale. Però il filosofo di Stoccarda paventava le implicazioni relativiste e pluraliste di tale visione. E per evitarle tendeva ad assolutizzare le norme etiche effettivamente operanti in una data società leggendole come manifestazione di una razionalità universale che si realizza nella storia. Aveva in tal modo ripresentato una concezione olistica e assolutista della morale, e una concezione tanto più perversa in quanto tendente ad assolutizzare e universalizzare il dato di fatto. Marx ha buon gioco nel mostrare la contraddittorietà di questa concezione e non ha esitazioni a contrapporre una visione coerentemente relativista dell'*eticità*, relativista nel senso che vede nella morale assoluta un'illusione e nell'*etica* vigente in un dato sistema politico nient'altro che il prodotto storicamente determinato delle forze sociali che lo costituiscono.

«Hegel spiega il diritto privato e la moralità come astrazioni [...], e presso di lui non ne consegue già che lo Stato, l'*eticità* che ha quelli come presupposti, non possa essere altro che la *società* (la vita sociale) di tali illusioni, bensì se ne conclude all'inverso che quelli sono momenti subalterni di questa vita etica. Ma che altro è il diritto privato se non il diritto, e la moralità che altro è se non la morale, di questi soggetti dello Stato? O meglio, la *persona* del diritto privato e il *soggetto* della moralità sono la persona e il soggetto dello Stato» (ivi, 122).

E per andare al nocciolo della questione con un esempio pratico molto significativo: cos'è la proprietà privata? – si domanda Marx. La risposta la trova già bell'e pronta nel diritto romano:

«Il vero fondamento della proprietà privata, il *possesso*, è un *fatto*, un *fatto inspiegabile*, non un *diritto*. Solo mediante le determinazioni giuridiche, che la società dà al possesso di fatto, questo riceve la qualità di possesso di diritto, di *proprietà privata*» (ivi, 124).

³⁶ Vedi Appendice A.

In Hegel la proprietà privata è un prerequisito etico dell'universalità dello Stato. Attraverso l'istituto del maggiorasco lo Stato determinerebbe le condizioni dell'autonomia della classe dei proprietari terrieri, le condizioni che assicurano l'indipendenza dei mezzi in virtù della quale i suoi membri possono svincolarsi dalle necessità della vita. Le loro scelte politiche così sarebbero sottratte al particolarismo degli interessi privati e potrebbero orientarsi al bene pubblico. Marx però fa notare che in tal modo l'universalizzazione delle scelte individuali è un'ideologia associata all'istituzione della proprietà. In virtù di essa la proprietà privata appare essere non un oggetto dell'arbitrio dei proprietari, bensì il soggetto che garantirebbe la non arbitrarietà delle loro scelte politiche:

«La proprietà privata (la proprietà [tr. F&T: il possesso] fondiaria) è assicurata contro l'*arbitrio proprio* del possessore in quanto che la sfera del suo *arbitrio* si converte, da generale umano arbitrio, nello *specifico arbitrio della proprietà privata*, e la proprietà privata è diventata il *soggetto* della volontà e la volontà il mero *predicato* della proprietà privata. La proprietà privata non è più un *determinato* oggetto dell'arbitrio, bensì l'arbitrio è il predicato *determinato* della proprietà privata» (ivi, 114).

Qui chiaramente è la funzione mistificatrice dell'olismo etico di Hegel che viene criticata. Contro il realismo individualista del diritto romano, il quale spiega l'emergere dell'istituto della proprietà privata come conseguenza dell'agire arbitrario degli individui che si impossessano della terra e poi legittimano giuridicamente il possesso trasformandolo in diritto attraverso il potere statale, Hegel postula un'azione dello Stato etico che, "ponendo" un'istituzione giuridica e il suo significato morale, pretende di determinare la volontà politica degli individui, mentre in realtà le dà solo una copertura ideologica.

Questo Marx non contrappone all'idealismo dello Stato corporativo di Hegel un'idealismo alternativo di tipo democratico, non contrappone a una fondazione etica dello Stato autoritario una fondazione etica della democrazia, non contrappone a un'eticità assolutizzata una morale trascendentale. Ma allora in che modo giustifica la posizione democratica? Ebbene la giustifica con un'analisi storico-sociale del processo materiale con cui si costruisce, la giustifica come fatto concreto storicamente determinato, e anzi come un processo *in fieri*. L'individualismo metodologico di Marx assume qui chiaramente la forma di un individualismo istituzionale, e gli serve per mostrare le modalità con cui i soggetti concreti

della storia, cioè gli individui empirici che compongono una certa società, arrivano a lottare per costituirsi in comunità politica autogovernata.

Il processo della costruzione democratica si dà in precise circostanze storiche, poiché

«la costituzione politica come tale è sviluppata solo là dove le sfere private hanno acquistato un'esistenza indipendente. Là dove il commercio e la proprietà fondiaria non sono liberi, non sono ancora diventati indipendenti, non lo è neanche la costituzione politica. Il Medioevo era la *democrazia della illibertà*. L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello *Stato politico* è un prodotto moderno» (ivi, 43).

Nel Medioevo non si dà ancora separazione tra sfera pubblica e sfera privata dell'agire sociale. Solo nella società borghese moderna emerge la scissione. Ed è proprio questa che pone le condizioni, ma solo le condizioni, della democrazia. Infatti la modernità è caratterizzata appunto dall'emergere della società civile in quanto insieme di soggetti individuali; ovvero «l'attuale società civile è il principio realizzato dell'individualismo» (ivi, 95). Soltanto quando gli individui si pongono come gli artefici della propria vita nascono le condizioni per la loro costituzione in un'entità politica autogovernata. Così la costituzione dello Stato non è la manifestazione di una razionalità universale del diritto. Emerge invece la possibilità di una costituzione quale emanazione delle volontà particolari degli individui che sono parte del popolo. E qui «costituzione» viene intesa empiricamente come «legge costituzionale»:

«Hegel è dunque nel giusto, quando dice: lo Stato politico è la costituzione, cioè lo Stato materiale non è politico. Ivi si ha soltanto un'identità esteriore, una reciproca determinazione. Il più difficile era di formare lo Stato politico, la costituzione, dai diversi momenti della vita del popolo» (ivi, 43).

Questa "formazione" della costituzione e dello Stato, in quanto espressione delle volontà dei cittadini, è per Marx un *processo* rivoluzionario; non un presupposto formale della democrazia ma la realizzazione pratica, entro una precisa situazione storica, di un movimento in cui si esprime la volontà politica del popolo:

«è necessario che il movimento della costituzione, il *progresso*, diventi il *principio della costituzione*, che, dunque, il reale sostegno

della costituzione, il popolo, diventi il principio della costituzione [...]. Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo» (ivi, 69).

Bisogna ribadire che qui Marx sta fondando una teoria rivoluzionaria della democrazia radicale rifiutando ogni giustificazione etica. Della vera democrazia è indagata da un lato la *possibilità* oggettiva, che è aperta storicamente dalla nascita di una società civile borghese consistente in un insieme di agenti individuali, dall'altro la *genesì*, ovvero la trasformazione politica prodotta storicamente da una volontà popolare che non ha altra giustificazione che se stessa e in cui il diritto non ha altro fondamento che tale volontà:

«Posta rettamente, la questione significa soltanto: ha il popolo il diritto di darsi una nuova costituzione? La risposta non può non essere incondizionatamente affermativa, poiché la costituzione, appena cessa di esser l'espressione reale della volontà popolare, diviene un'illusione pratica» (ivi, 70).

Si badi bene, Marx non sta rifiutando solo le giustificazioni morali di tipo giusnaturalista o contrattualista della democrazia. Sta rigettando la giustificazione hegeliana in termini di razionalità universale, ovvero la versione hegeliana della «volontà generale» di Rousseau. In Hegel «si è inteso, col nome di costituzione, le determinazioni generali, le determinazioni fondamentali della volontà razionale» (ivi). Ma ciò non serve ad altro che a creare quella particolare ideologia del potere che identifica nello Stato l'incarnazione di un Soggetto etico dotato di un credo trascendente le coscienze e le volontà individuali del popolo stesso. In Hegel infatti s'intende «che ogni popolo (Stato) ha queste [le determinazioni fondamentali della volontà razionale] come suoi presupposti, e che esse devono costituire il suo credo politico», cosicché «il potere legislativo non crea la legge; la scopre e la formula soltanto» (ivi).

Qui emerge un'ambiguità che rivela una grave aporia. Da una parte Marx sembra voler criticare la teoria che intende la costituzione come espressione di una «volontà razionale» universale. Infatti vede una «collisione» nella tesi secondo cui «il potere legislativo non crea la legge; la scopre e la formula soltanto» (ivi). E poche pagine oltre considera una

«menzogna» la concezione secondo cui «il potere legislativo ha l'universale come suo contenuto, è più cosa del sapere che del volere» (ivi, 78). Infine definisce «discorde» la natura del potere legislativo per cui «la volontà non deve qui valere in luogo della legge; bensì importa scoprire e formulare la legge reale» (ivi, 133). Dall'altra però sembra aderire all'opinione che vede nella costituzione una «cosa del sapere e non del volere». Infatti sostiene che «la volontà di un popolo può trascendere le leggi della ragione tanto poco quanto la volontà di un individuo» (ivi, 70). Su questo tema è chiaramente visibile un residuo d'idealismo hegeliano. Nel capitolo 3 ho mostrato che tale residuo è senz'altro presente in Marx, e che fa capolino anche nella sua lettura del *Contratto sociale* di Rousseau. Nel presente capitolo invece sviluppo il lato realista della contraddizione marxiana.

E veniamo al nocciolo dalla questione. Marx sta lottando, più che contro Hegel, contro un demone interiore. Pur restando invischiato in essa, sta cercando di superare la soluzione hegeliana del «problema fondamentale» di Rousseau, la soluzione che identifica la «volontà generale» nella «volontà razionale», un ente universale astrattamente determinato, e che svaluta la volontà del popolo intesa come «volontà di tutti», cioè come insieme di volontà empiriche dei cittadini. Alla roussoviana «volontà di tutti», ridefinita «coscienza pubblica», insieme dei «pensieri e vedute di molti», Hegel non riconosce potere costituente se non in quanto manifestazione e articolazione della «volontà generale», ridefinita «coscienza dello Stato». Per Marx

«è questo l'enigma del misticismo. La stessa astrazione fantastica, che ritrova la *coscienza dello Stato* nell'inadeguata forma della *burocrazia*, di una gerarchia del sapere, e che acriticamente prende questa inadeguata esistenza per reale esistenza *pienamente valida*, la stessa mistica astrazione concede imperturbabile che lo spirito reale, *empirico* dello Stato, la *coscienza pubblica*, sia un mero *potpourri* di 'pensieri e vedute di molti'» (ivi, 74).

La «coscienza dello Stato», in Hegel, è l'essere per sé di ciò che lui chiama «affare generale» come essere in sé, la forma e la coscienza razionale di un contenuto empirico costituito dalla molteplicità degli affari concreti emergenti nella società civile. Senonché, osserva Marx, l'affare generale così inteso, non è «*realmente* l'affare generale [...] non è l'affare della 'società civile'» (ivi, 74-5). E chiarisce:

«Hegel separa *contenuto* e *forma*, *l'essere in sé* e *l'essere per sé*, e lascia che quest'ultimo si aggiunga esteriormente come un momento formale [...] *L'affare generale* è bell'e pronto, senza ch'esso sia l'affare del popolo. L'affare del popolo è effettuato senza l'azione del popolo» (ivi, 75).

La società civile è composta di classi con interessi diversi. In Hegel le classi sono «ordini», articolazioni dello Stato, e gli interessi particolari di classe sono legittimati solo in quanto riconosciuti e regolati dalla «coscienza dello Stato». In lui

«l'elemento di classe è *l'illusoria esistenza* degli affari dello Stato come affare del popolo. È l'illusione che l'affare generale sia affare generale, affare pubblico, o *l'illusione* che l'affare del popolo sia affare generale [...] *L'elemento di classe* è *l'illusione politica della società civile*» (ivi).

In Hegel, secondo Marx, il popolo e gli stati (ordini) devono essere subordinati allo Stato perché

«il *sapere* e la *volontà* degli stati sono in parte superflui, in parte sospetti. Le classi non possiedono la coscienza amministrativa [tr. F&T: dello Stato] nella stessa misura dei funzionari, di cui essa è monopolio. Le classi sono superflue al compimento dell'affare generale [...] Inoltre, per quel che concerne il sentimento, il *volere*, delle classi, esso è sospetto, ché entrambi derivano dal punto di vista privato e dei privati interessi. In verità è l'interesse privato il loro affare generale» (ivi, 76-7).

Ne deriva una conseguenza cruciale riguardo alla definizione della libertà politica:

«La libertà *soggettiva* appare presso Hegel come libertà *formale* (è certo importante che ciò che è libero sia anche fatto liberamente, che la libertà non regni come istituto naturale, incosciente, della società), appunto perché egli non ci ha fatto vedere la libertà oggettiva come realizzazione e manifestazione di quella soggettiva» (ivi, 75).

Qui c'è una critica all'autoritarismo dello Stato etico, di quello che, pur essendo uno Stato di diritto fondato su una «costituzione», pretende che la costituzione stessa sia giustificata da un "credo" etico invece che dalle volontà concrete dei cittadini. «Soggettiva» è la libertà dei

cittadini in quanto soggetti individuali, «oggettiva» quella che s'incarna nella coscienza dello Stato. Marx osserva che la prima è *solo* formale in Hegel. Non nega che debba essere formale, che debba essere garantita dalla legge, ovvero che non debba regnare «come istituto naturale». Ma rileva che non è reale, non è una vera libertà dei cittadini. Perché non lo è? Perché quella «oggettiva» non è una «manifestazione di quella soggettiva»; perché la roussoviana «volontà generale», in quanto formalizzata in una costituzione, non emana dalla «volontà di tutti», dall'espressione degli interessi delle classi e dei cittadini che compongono il popolo. Di nuovo, la critica non è solo teoretica. È pratica, è un modo di decostruire un'ideologia di cui Hegel si fa promotore quando vuole far passare una descrizione per una prescrizione, una proposizione positiva per una normativa: «Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come l'*essenza dello Stato*» (ivi, 77). Spaccia l'essere per il dover essere della razionalità e così dà un fondamento «metafisico» alla menzogna che sostiene il potere statale:

«che lo *Stato* è l'*interesse del popolo*, o che il *popolo* è l'*interesse dello Stato*. Questa menzogna si scoprirà nel *contenuto*. Essa si è costituita come potere *legislativo*, appunto perché il potere legislativo ha l'universale come suo contenuto, è più cosa del sapere che del volere, è il *potere metafisico* dello Stato» (ivi, 78).

Nel leggere la critica individualista che Marx solleva contro l'olismo di Hegel non bisogna commettere l'errore di interpretarla nel senso del riduzionismo del pensiero liberale di orientamento contrattualista o utilitarista. Marx anzi critica anche l'astrattezza dell'ipotesi che vede nell'atomo sociale il fondamento dello Stato. Lo fa raschiando la verniciatura pseudo-liberale che Hegel tenta di dare alla sua concezione "medievale" dello Stato organico. Per il filosofo idealista la società civile in sé sarebbe una sorta di massa indifferenziata e amorfa di individui se non fosse "retta" dallo Stato. Questo agisce sulla società attraverso l'organizzazione corporativa dei sudditi e la costituzione delle classi sociali in ordini che vengono "posti" come articolazioni dello Stato stesso. Gli individui che farebbero parte di quella massa sono solo individui naturali, quelli organizzati nelle corporazioni e negli ordini invece sono cittadini capaci di accedere alla propria universalità. Marx critica una tale concezione osservando che l'individuo, già in quanto membro della società civile non è più un essere naturale; piuttosto è un essere sociale:

«la nascita dà all'uomo soltanto l'esistenza *individuale* e lo pone dapprima soltanto come individuo *naturale*, e tuttavia le determinazioni politiche, come il potere legislativo etc., sono dei *prodotti sociali*» (ivi, 119).

Contrariamente a quel che sostiene Hegel, le stesse determinazioni politiche emergono come espressioni della realtà sociale degli individui. Ciò perché le classi esistono nella società civile indipendentemente dall'organizzazione statale. Ed è proprio dalle reali classi sociali, coi loro interessi particolari e i loro contrasti, che deriva la costituzione dello Stato. Marx osserva che per Hegel

«questo 'potere di massa' deve restare soltanto 'di massa', così che l'intelligenza è fuori dalla massa e questa non può animarsi da sé, bensì può essere messa in movimento soltanto dai monopolisti dello 'Stato organico'» (ivi, 81).

Si tratta di un errore, dal momento che «la mera 'massa indivisa' esiste soltanto nella 'rappresentazione' della 'fantasia'. Nella realtà ci sono delle masse più o meno grosse» (ivi, 91) mosse da interessi particolari. Nella realtà storica del sistema feudale esistevano le classi politiche come ordini. È il «progresso della storia che ha mutato le *classi politiche* in *classi sociali*» (ivi, 93), e «soltanto la Rivoluzione Francese condusse a termine la trasformazione delle *classi politiche* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di classe* della società civile soltanto delle *differenze sociali*» (ivi, 94). Qui la tesi è che nel momento in cui, con la Rivoluzione Francese, gli ordini perdono il loro significato di strutture dello Stato politico, essi cessano di essere ordini politici e diventano semplici classi sociali nel senso moderno. Peraltro poche pagine più avanti, a confermare questo passaggio teorico nella concezione delle classi, Marx usa il termine *Klassen* invece che quello di *Stand*.

Nelle società moderne i veri soggetti politici sono quelli che compongono la società civile e che si strutturano in *classi sociali*. Contrariamente a quanto sostiene Hegel, è da essi che dovrebbe derivare la costituzione dello Stato politico:

«Ciò avrebbe senso solo se ora i diversi stati fossero come tali degli stati legislativi, se dunque la differenziazione della società civile, la determinazione civile, fosse la determinazione politica. Allora non avremmo un potere legislativo dell'insieme dello Stato, bensì il *potere legislativo di differenti stati, corporazioni e classi*

[*Klassen*] sull'insieme dello Stato. Gli stati della società civile non ricevono determinazione politica, ma determinerebbero essi lo Stato politico. Essi farebbero della loro *particolarità* il potere determinante della totalità. Sarebbero la potenza del particolare sopra l'universale» (ivi, 104).

Questi aggregati, nel momento in cui si costituiscono in soggetti politici, non sono più ordini, cioè articolazioni di uno Stato etico e organico, ma agiscono per mezzo di organizzazioni rappresentative di classi sociali con interessi eterogenei. Tale cambiamento di determinazione non si può dare all'interno dello stesso Stato. Si dà piuttosto come cambiamento rivoluzionario di esso, «poiché il potere legislativo è la *posizione* della rivolta» (ivi, 105), la rivolta *posta*. Ecco raggiunto il nocciolo dell'opposizione tra Marx e Hegel nella soluzione al problema politico di Rousseau. Mentre Hegel riconduce la «volontà di tutti» sotto la «volontà generale», Marx determina la seconda a partire dalla prima. Mentre l'uno critica la Rivoluzione Francese come prodotto del terrore della «libertà assoluta», l'altro la esalta come manifestazione del potere costituente delle libere volontà della moltitudine.

Le pagine finali della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, nelle quali Marx affronta i paragrafi 308-13 dei *Lineamenti* di Hegel, sono particolarmente importanti. In esse viene abbozzata una teoria della «vera democrazia», intesa come democrazia reale piuttosto che solo formale, che costituisce il fondamento della concezione comunista dello Stato e della sua «estinzione». Marx non abbandonerà mai questa teoria. Nell'opera politica più importante della maturità, *La guerra civile in Francia*, non farà altro che articolarla e approfondirla come studio di un reale processo rivoluzionario di costruzione della democrazia comunista.

Prendendo atto dell'impossibilità della democrazia diretta negli Stati moderni, Marx solleva il problema della misura in cui la democrazia rappresentativa può essere una «vera democrazia». E lo imposta come problema pratico, cioè nei termini delle azioni e delle istituzioni politiche capaci di favorire la formazione di un potere legislativo che sia la vera espressione della volontà del popolo, di una moltitudine di soggetti eterogenei. Si tenga presente la concezione roussoviana della «volontà di tutti» quale insieme delle volontà dei singoli.³⁷ Per Marx questo è il vero fondamento materiale della democrazia. I soggetti politici reali sono gli individui:

³⁷ Vedi Appendice A.

«i 'singoli' partecipano in quanto 'tutti', cioè nella società e come membri di questa, alla discussione e risoluzione degli *affari generali*: non tutti in quanto individui, ma gli individui in quanto tutti. Hegel si pone il dilemma: o la società civile (i molti, la massa) prende parte per mezzo dei deputati alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato, o *tutti* fan ciò in quanto *individui*. Non è questa un'opposizione dell'*essenza*, come Hegel cerca di presentarla in seguito, bensì dell'*esistenza*, e invero dell'*esistenza esteriore*, del *numero* [...] La totalità sta soltanto come la pluralità o totalità *la più esteriore* degli individui: la totalità non è una qualità essenziale, spirituale, reale, del singolo. La totalità non è qualcosa per cui esso perda la determinazione dell'individualità astratta; bensì la totalità è soltanto *numero* totale di [tr. F&T: la piena *somma* delle] singolarità. Una individualità, *molte* individualità, *tutte* le individualità. Una, molte, tutte – nessuna di queste determinazioni muta l'essenza del soggetto, dell'individualità. 'Tutti' devono 'singolarmente' 'prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato': ciò significa dunque che *tutti* devono prendervi parte non in quanto tutti ma in quanto 'singoli'» (ivi, 130-1).

In questo contorto passaggio si intersecano tre problematiche: quella del carattere diretto o rappresentativo della democrazia; quella della estensione del suffragio elettorale; e quella dell'identificazione del vero soggetto politico. Marx vuol dire che alla «discussione e risoluzione degli affari generali» i cittadini non possono partecipare «tutti in quanto individui», cioè non tutti gli individui direttamente, non essendo possibile la democrazia diretta. È la sua soluzione al "dilemma" di Hegel: se la società civile partecipa *per mezzo dei deputati* alla discussione o se «*tutti* fan ciò in quanto *individui*». Però, sia pure tramite i loro rappresentanti, devono partecipare tutti gli individui, «gli individui in quanto tutti». In altri termini sarà necessario il suffragio universale, come verrà chiarito più avanti. Il punto cruciale, ad ogni modo, è che i cittadini partecipano non in quanto membri di un aggregato sociale più o meno grande. Il numero, la totalità, la dimensione collettiva del corpo politico non è ciò che costituisce l'essenza del soggetto decisionale, la totalità non è «una qualità essenziale» del singolo. L'essenza del soggetto è l'individualità. Per questo è necessario che tutti i cittadini partecipino «in quanto singoli», cioè in veste di individui piuttosto che di membri di un ordine o di una corporazione.

Come già osservato, Hegel aveva contrapposto gli «affari generali dello Stato» agli «affari pubblici»: i primi costituiscono l'essenza universale dello Stato come incarnazione della volontà razionale, i secondi sono l'espressione degli interessi particolari dei membri della società civile. E aveva postulato che lo Stato debba essere strutturato, con le corporazioni, gli ordini e le loro rappresentanze legislative, in modo tale che gli affari particolari siano riconducibili alla loro universalità, che l'esistenza degli interessi privati sia esprimibile come manifestazione dell'essenza dell'interesse pubblico. Marx rovescia l'impostazione:

«Gli affari generali dello Stato sono l'affare pubblico, lo Stato in quanto *affare reale*. La discussione e decisione sono l'*effettuarsi* dello Stato in quanto *affare reale*. Sembra dunque per sé pacifico che tutti i membri dello Stato hanno un *rapporto* con lo [tr. F&T: si *rapportino* allo] Stato come loro *reale affare* [...]. Se sono ciascuno una *parte* dello Stato, la loro *esistenza sociale* è già, come s'intende da sé, la loro *reale partecipazione* allo Stato. Essi non sono soltanto parte dello Stato, ma lo Stato è loro parte» (ivi).

Questo passo è piuttosto confuso. Sembrerebbe ricomparirvi una visione del popolo come soggetto collettivo naturalmente etico. Tuttavia vi traspare anche un'altra idea. Marx sta faticosamente cercando di contrapporre a Hegel una diversa concezione della società civile e dello Stato. Alla «fittizia società civile» posta dallo Stato, cioè organizzata nelle corporazioni e negli ordini quali oggetti in cui la sua azione si articola, contrappone la «reale società civile» che con il suo potere legislativo si fa soggetto politico. Tale contrapposizione rinvia non a una teoria normativa, bensì a una teoria descrittiva del processo rivoluzionario in atto, del processo di autodeterminazione politica:

«Che, dunque, la società civile penetri in *massa, tutta intera* se possibile, nel potere *legislativo*, che la reale società civile voglia sostituirsi alla *fittizia* società civile del potere legislativo, ciò non è che la tendenza della società civile a darsi *esistenza politica*, o a fare dell'*esistenza politica* la propria *esistenza reale*» (ivi, 132).

È questo il significato della teoria marxiana dell'estinzione dello Stato. «Marx non prevede un futuro 'deperimento dello Stato', ma un deperimento della politica e quindi dello 'Stato politico'» (Prestipino, 2002, 239). Ciò che viene abolito dalla «vera democrazia» non è l'apparato dello Stato, ma la sovrapposizione di esso alla società civile, l'astrazione

della sfera politica da quella sociale. Il che è ottenuto con la soppressione del dominio della prima sulla seconda:

«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» (ivi, 135).

Considerando inessenziale l'esistenza solo civile della società civile, Marx sembra essere succube qui di una concezione idealistica del processo rivoluzionario come atto organico d'immediata autorealizzazione dell'eticità connaturata a un'essenza del popolo. Ma, vedendo nell'esistenza *politica* della società civile la sua vera esistenza, sembra anche mosso da un'esigenza realista di uscire da ogni forma di essenzialismo. Ora, concediamogli il credito di una coerenza materialista che invece è lungi dall'aver raggiunto nel 1843. Sulla base di un tale credito dobbiamo porci la domanda: in che modo si ottiene praticamente il risultato rivoluzionario di cui parla nei passi appena citati? Quali sono le istituzioni e le pratiche politiche che consentono quel tipo di estinzione dello Stato? Marx individua tre condizioni:

- Una riforma elettorale che istituisce il *suffragio universale*.
- Una determinazione giuridica della rappresentanza elettorale come *rapporto di mandato*.
- Un sistema di rappresentanza politica che abolisce il *ceto politico*.

Sul primo punto sostiene che con il suffragio universale la società civile diventa il vero soggetto del potere legislativo e questo diventa lo strumento dello scioglimento dello Stato:

«Si tratta dell'*estensione* e della generalizzazione al massimo possibile dell'elezione, sia del diritto di suffragio *attivo* che di quello *passivo* [...] L'elezione è il rapporto *immediato, diretto*, non *meramente rappresentativo ma reale* [tr. F&T: *immaginato ma esistente*], della società civile con lo Stato politico. S'intende quindi da sé che l'*elezione* costituisce l'interesse politico fondamentale della società civile reale. Soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da se stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione [tr. F&T: il superamento] dell'astrazione [...] La

riforma elettorale è dunque entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza dello scioglimento di questo, come parimenti dello *scioglimento della società civile*» (ivi, 134-5).

Marx non ha dubbi sul fatto che, essendo «l'elezione [...] l'atto politico per cui la società civile si concentra in una delegazione politica» (ivi, 129), un sistema democratico rappresentativo con suffragio universale costituisce una condizione fondamentale per l'autogoverno popolare:

«La camera dei deputati è qui la *costituzione politica* della società civile in senso moderno [...]. La società civile ha allora [...] nella camera dei deputati la rappresentante della sua esistenza *politica* (moderna)» (ivi, 126-7).

Sulla natura del rapporto di mandato Marx si pronuncia chiaramente quando controbatte la tesi hegeliana sui compiti e le funzioni dei delegati popolari. I membri della camera dei deputati, secondo il filosofo di Stoccarda, hanno per obiettivo il perseguimento dell'interesse comune e per compito il disbrigo degli «affari generali» dello Stato. Poiché questo è «l'autocosciente esistenza dello spirito etico» (ivi, 135), la finalità precipua dell'azione politica assume un valore etico che la sottrae ai condizionamenti degli interessi particolari degli elettori. Marx acutamente osserva che tale visione è contraddittoria, in quanto postula la rappresenta elettorale quale espressione delle volontà particolari dei cittadini mentre nega che debba essere condizionata da esse. In Hegel, secondo Marx (ivi, 134), «il contenuto proprio del potere legislativo è trattato (per quel tanto che gli *interessi* particolari dominanti non entrano in un conflitto importante con lo *obiectum quaestionis*) molto a parte, come cosa accessoria». Perciò per Hegel, osserva Marx:

«1. I deputati non devono 'essere dei mandatari-commissionati o apportatori di istruzioni', perché essi devono 'far valere non l'interesse particolare di una comunità, di una corporazione contro l'interesse universale, bensì essenzialmente questo' [...] 2. La 'deputazione' deve 'significare' che 'vi sono destinati dalla fiducia individui tali che s'intendano di questi affari meglio dei mandanti'» (ivi, 136).

È qui che Hegel viene colto in fallo:

«da che deve tuttavia conseguire che i deputati non sono dunque nella situazione di 'mandatari' [...]. La separazione dello Stato

politico dalla società civile si manifesta come separazione dei deputati dai loro mandanti. La società civile delega semplicemente gli elementi della sua esistenza politica. La contraddizione appare duplice: 1) *formale*: i delegati della società civile sono una società, e non stanno in rapporto, sotto forma di 'istruzioni', di mandato, coi loro committenti; essi sono formalmente commissionati, ma appena lo sono *realmente*, essi non sono più *commissionati*; essi devono essere *delegati* e non lo sono; 2) *materiale*: rispetto agli interessi. [...]. Qui ha luogo l'inverso: i delegati sono commissionati come rappresentanti degli affari generali, ma rappresentano realmente affari *particolari*» (ivi, 136-7).

Per Marx solo una vera democrazia della moltitudine può risolvere la contraddizione:

«Se Hegel voleva essere conseguente, doveva piuttosto far di tutto per costruire l'elemento di classe, secondo la sua *determinazione essenziale*, come *l'essere per sé* dell'affare generale nei pensieri etc. della *moltitudine* [tr. F&T: dei molti]» (ivi, 139).

In altri termini non si può dare, per Marx, una determinazione dello Stato che astragga dalle eterogenee preferenze dei «molti». L'affare generale non può risultare da altro che da tali preferenze e solo queste costituiscono «l'essere per sé» dell'azione politica. La visione idealista, al contrario, postula che si dia un ente astratto che è soggetto politico: lo Stato quale incarnazione della ragione universale. In tale concezione l'azione legislativa è erroneamente vista non come espressione di una molteplicità di volontà concrete, bensì come manifestazione di una «legge reale» che è immanente alla razionalità universale, cosicché «la *volontà* non deve qui valere *in luogo* della *legge*; bensì importa *scoprire e formulare* la legge reale» (ivi, 133). Di conseguenza, «non l'interesse particolare è l'oggetto della rappresentanza, bensì l'uomo e la sua qualità di cittadino dello Stato, l'interesse generale» (ivi, 140). Per Marx invece deve valere il contrario. Proprio perché non esiste l'uomo astratto, proprio perché il potere costituente deriva da una moltitudine di uomini concreti con i loro interessi particolari, con le loro credenze e volontà eterogenee, proprio per ciò «l'interesse particolare è la materia della rappresentanza, e lo spirito di questo interesse è lo spirito dei rappresentanti» (ivi, 140). Dunque i rappresentanti del popolo nel potere legislativo si trovano rispetto ai loro elettori nella posizione di mandatari e devono essere vincolati alle «istruzioni» che da essi ricevono. Marx avrà modo di approfondire questa

tesi nei *Quaderni di Kreuznach*, in particolare negli estratti da Rousseau e da Lancizolle, un critico del sistema parlamentare francese a suffragio ristretto. Ne tratterò nel prossimo capitolo.

Quanto al terzo punto, l'abolizione del ceto politico, esso individua una condizione istituzionale della vera democrazia che è forse la più radicale. Senz'altro è quella che dà al pensiero democratico di Marx un contenuto realmente rivoluzionario in senso comunista libertario. Si tratta niente meno che del superamento della politica come attività professionale. Per Hegel il ceto politico, la «burocrazia», ha il compito di amministrare lo Stato. Poiché questo è l'incarnazione della ragione universale, i suoi dirigenti devono perseguire l'interesse universale della nazione. Devono quindi essere dotati, da una parte, di una superiore coscienza razionale che li porti a identificare il proprio interesse di classe, l'interesse del proprio ordine, con l'interesse collettivo, dall'altra, di specifiche competenze politiche e amministrative che non sono alla portata della moltitudine dei cittadini. La sua duplice dotazione tecnico-spirituale ne fa la «classe universale», di contro alle altre classi sociali, che sono caratterizzate come «particolari» in quanto mosse da interessi settoriali. Dato che anche i deputati della camera legislativa si devono occupare dell'interesse generale, anch'essi devono essere in possesso di quella superiore dotazione. Secondo Hegel i deputati devono essere «individui tali che s'intendano di questi affari [generali] meglio dei mandanti». Precisamente per ciò, secondo Marx, «i deputati non sono dunque nella situazione di 'mandatari'» (ivi, 136).

Tutta l'analisi precedente implica una critica radicale al concetto di «classe universale». Poiché in uno Stato veramente democratico la base costituente del potere legislativo è data dalla moltitudine dei cittadini, e poiché l'idea stessa della moltitudine rinvia a una visione della società civile come aggregato di soggetti individuali e sociali eterogenei, le classi possono essere definite solo in quanto classi particolari, insiemi di individui mossi da interessi diversi. Ne deriva una duplice analisi critica dello Stato che, sebbene solo accennata nella *Kritik*, pone la base teorica delle successive posizioni marxiane. Qui infatti Marx non si limita a criticare filosoficamente il concetto di «classe universale», ma imposta un'analisi sociologica della classe politica come ceto dotato di interessi particolari insieme a un'analisi politica della struttura statale come struttura di potere.

La burocrazia è tutt'altro che quell'apparato statale che accede alla spiritualità della ragione universale, anzi,

«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» (ivi, 60).

Senonché dietro la copertura ideologica di quello spiritualismo si nasconde ben altro:

«in quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo dello Stato diventa il suo scopo privato, una *caccia ai posti più alti*, un *far carriera* [...]. Il burocrate deve quindi comportarsi da gesuita con lo Stato reale, sia questo gesuitismo consapevole o inconsapevole [...]. Nella burocrazia l'identità dell'interesse statale e del privato scopo particolare è posta in modo che l'*interesse* statale diventa un *particolare* scopo privato di fronte agli altri scopi privati» (ivi, 60-1).

Si tenga presente che quando parla di «burocrazia» in questo testo Marx si riferisce a tutto il ceto politico, anche a quei settori che detengono il potere legislativo nello Stato «organico», e non solo all'apparato burocratico quale articolazione del potere esecutivo. Infatti, in uno Stato in cui il potere legislativo deve perseguire l'interesse generale invece che gli interessi particolari degli elettori, la «burocrazia» è «burocrazia due volte: una volta come rappresentanza del principe, e un'altra come rappresentanza del popolo» (ivi, 138). In altri termini è solo in una società che «delega semplicemente gli elementi della sua esistenza politica» (ivi, 137), cioè in una società che non è realmente democratica, che si dà l'esistenza di una classe politica particolare che la domina pretendendo di essere universale.

Ne deriva infine anche una critica allo Stato non democratico come struttura gerarchica di potere e una critica al potere politico in sé. Alla tesi di Hegel secondo cui il controllo gerarchico dell'operato dei «burocrati» fornirebbe una garanzia contro eventuali abusi di potere, Marx ribatte:

«come se la gerarchia non fosse *l'abuso capitale* e come se quel paio di peccati personali dei funzionari potessero paragonarsi coi *necessari* peccati gerarchici; e la gerarchia punisce il funzionario in quanto esso pecca contro la gerarchia o commette un peccato che la travalica, ma lo prende sotto la sua protezione appena è la gerarchia che pecca in lui» (ivi, 65).

Insomma il peccato mortale della gerarchia è la gerarchia stessa. Il potere dell'*élite* politica è «l'abuso capitale». Una vera democrazia abolisce il ceto politico, il ceto degli individui che fanno attività politica per professione in quanto pretendono di essere dotati di una particolare conoscenza tecnica e di una superiore coscienza politica. In una vera democrazia la conduzione degli «affari governativi» non richiede la formazione di una «gerarchia del sapere»: quegli affari «possono essere trattati completamente dalla 'società civile stessa', sicché l'esame di Stato bisogna sostenerlo piuttosto «per diventare calzolaio che funzionario esecutivo» (ivi, 62-3).

La definizione della «vera democrazia» come forma politica anti-tetica a ogni forma oligarchica dello Stato e allo Stato stesso in quanto struttura gerarchica di potere non è propriamente un'elaborazione di tipo giuridico o politologico. Se si trattasse solo di ciò, la teoria sarebbe peraltro incompleta. In realtà Marx non è tanto interessato a definire le specifiche istituzioni di una democrazia radicale in termini formali, statici e astorici, quanto a mostrare che tali istituzioni vengono create e usate dai movimenti popolari nella loro lotta contro il potere statale, in una visione della rivoluzione quale atto di «autodeterminazione continua» e di «autocostituzione democratica del sociale» che anticipa l'idea della «rivoluzione in permanenza» (Kouvelakis, 2003, 385; Abensour, 2008, 114).

La vera democrazia è un processo: non tanto una forma specifica di organizzazione statale, quanto lo svolgimento storico di una lotta permanente che è allo stesso tempo *conflitto* contro il potere statale e azione di politicizzazione della società. Il potere legislativo per Marx è «la rappresentazione dell'esistenza politica della società civile», la coscienza della quale si fa coscienza politica solo in contrapposizione col potere dello Stato, ovvero «può mostrarsi come *politica* soltanto nel conflitto col potere governativo» (CFH, 134).

Che il concetto di «vera democrazia» sia usato da Marx per descrivere un processo rivoluzionario si capisce bene anche dai suoi insistiti riferimenti alla Rivoluzione Francese, a quel momento storico in cui le masse irrompono sulla scena politica europea aprendo l'era delle rivoluzioni moderne. Il 1789 costituisce uno snodo storico cruciale perché, mentre «condusse a termine la trasformazione delle classi politiche [*Stände*] in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di classe* della società civile soltanto delle differenze sociali» (ivi, 94), fece con ciò emergere le classi [*Klassen*] come i soggetti concreti della determinazione politica, soggetti capaci di fare «della loro *particolarità* il potere determinante della totalità» affermando

«la potenza del particolare sopra l'universale» (ivi, 104). Certamente nella primavera del 1843 Marx non ha ancora definito il concetto di «proletariato» quale classe rivoluzionaria (ma lo farà nel giro di tre-quattro mesi in seguito alla lettura di Machiavelli e Hamilton). E tuttavia è chiaro che, quando nella *Kritik* parla dell'autocostituzione politica della società come atto rivoluzionario, si riferisce alla massa popolare in quanto agente sociale non riducibile alla borghesia. È questa massa che si autodetermina attraverso il potere legislativo:

«Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo» (ivi, 69).

Sulla base di scritti successivi di Marx (specialmente *Sulla questione ebraica*) nel marxismo ortodosso è prevalsa una lettura della sua interpretazione della Rivoluzione Francese come di una prima fase, solo politica, di un processo di emancipazione che sarebbe successivamente giunto a compimento con una rivoluzione comunista costituente una seconda fase di emancipazione, ora sociale e "umana". Nella *Kritik* però Marx è molto più avanti di tale concezione dicotomica e gradualista dell'emancipazione. La visione che emerge da quest'opera fondamentale di teoria della rivoluzione anticipa quella avanzata molti anni dopo ne *La guerra civile in Francia*: la visione di un processo, lungo e contorto quanto si vuole, ma continuo; un processo di politicizzazione del sociale quale azione permanente delle masse che si autoemancipano aggredendo il potere statale. Ciò che verrà aggiunto nelle opere politiche della maturità è l'analisi dello Stato come strumento del potere di classe del capitale.

CAPITOLO V

I QUADERNI DI KREUZNACH: PRO E CONTRO ROUSSEAU

I più innovativi dei *Quaderni di Kreuznach* sono quelli su Rousseau, Montesquieu, Hamilton e Machiavelli, quattro autori che aiutano Marx a fare un decisivo passo avanti rispetto alle posizioni assunte nella *Kritik*.

La soluzione che Marx propone al «problema fondamentale» di Rousseau costituisce lo snodo teorico cruciale del passaggio dall'idealismo al materialismo, facendogli superare la precedente tendenza a mitizzare il popolo come agente collettivo naturalmente dotato di eticità e razionalità. In questo capitolo cercherò di interpretare il quaderno dedicato a Rousseau, ma tenendo conto anche di qualche brano ripreso da Montesquieu³⁸ e da alcuni altri autori che possono avere aiutato Marx a fare i conti col filosofo ginevrino.

Il quaderno può essere interpretato usando lo stesso metodo adottato da Matheron per portare alla luce l'influenza spinoziana sul pensiero politico di Marx. Si tratta di individuare, nella scelta dei brani selezionati, le idee di Rousseau che Marx mostra di apprezzare di più e, nei tagli apportati, quelle che sembrerebbe non condividere. Ci si accorgerà che, nel lavoro di copia-e-incolla, i tagli sono significativi quanto i plagi e che, come fa con Spinoza, Marx cerca di costruire un suo proprio discorso modificando i connettivi logici di quello di Rousseau. Ci si renderà conto però che c'è una grande differenza tra gli appunti su Spinoza e quelli su Rousseau: mentre col filosofo olandese Marx costruisce un discorso personale che è diverso ma sostanzialmente non divergente dalla fonte, con lo svizzero viene alla luce un rapporto più complesso che è nello stesso tempo di assimilazione e di critica. Non sorprendentemente in certi passaggi il Marx-Rousseau sembra piuttosto essere un filosofo

³⁸ L'atteggiamento di Marx verso Montesquieu è simile a quello che aveva esibito verso Hume. Lo studia, lo apprezza, ne trae spunti e suggerimenti, ma non sembra che abbia cercato di intessere un suo personale discorso tramite gli estratti dalla sua opera. Perciò, come ho fatto per quelli da Hume, non dedicherò a essi un capitolo a parte. Comunque ne terrò conto sia qui che nel capitolo su Machiavelli.

anti-roussoviano, o quanto meno uno che prende le distanze dal testo che studia su diverse questioni essenziali. Si tenga presente che Marx legge *Il contratto sociale* dopo che lo aveva già conosciuto per interposta persona, cioè per quanto ne era stato reinterpretato da Hegel. Ebbene sembrerebbe che la lettura diretta del testo porti Marx a dissezionare e superare precisamente il Rousseau di Hegel.

Il lavoro di esegesi del Marx-Rousseau è stato già svolto da Trincia (1985), il quale ha rilevato che Marx tende a usare le citazioni per elaborare le proprie idee, forzando la lettera e il senso del discorso di Rousseau, spesso stravolgendolo e talvolta facendogli dire il contrario di quel che dice. Insomma Trincia ha avuto il coraggio di mettere in dubbio un luogo comune di un certo marxismo novecentesco, quello che ha teorizzato l'esistenza di una forte continuità e di una sostanziale omogeneità tra le teorie di Rousseau e di Marx.³⁹ Ciò in cui non lo seguò è la convinzione che Marx cerca di esprimere con le parole di Rousseau un pensiero che resta fundamentalmente ancora hegeliano e feuerbachiano (ivi, 115).

In realtà Marx legge Rousseau in una fase cruciale della propria evoluzione intellettuale, una fase in cui sta cercando di superare l'idealismo, in cui sta maturando la sua conversione dal liberalismo al comunismo e in cui sta gettando le premesse per fondare quell'approccio realista ai problemi politici che sarebbe di lì a due anni approdato alla concezione materialistica della storia. Lo legge con scopi di ricerca: per liberarsi di Hegel e per elaborare una sua personale teoria della rivoluzione. Perciò non si possono interpretare queste letture di Marx assumendo che il suo pensiero fosse già ben conformato. E sarebbe sorprendente se non ci si trovasse qualche aporia. La presenza di un residuo d'idealismo ancora fundamentalmente hegeliano, sia pur oscillante tra Bauer e Feuerbach, è il minimo che ci si può aspettare, e l'esegesi di Trincia è penetrante nel portarlo alla luce. Ma le aporie che ne emergono non sono tutte interne al quadro concettuale hegeliano, anzi, le contraddizioni più interessanti sono quelle che risultano dal contrasto di siffatto quadro con uno di segno opposto che è prevalente nel *Quaderno Rousseau*, quello di un approccio realista ai problemi della rivoluzione. È su questa visione che mi concentrerò ora, avendo già riferito nel capitolo 3 del contrastante orientamento idealista.

³⁹ In Italia questa tesi è stata sostenuta apertamente da Della Volpe (1964) e Gerratana (1968); da Colletti (1972) con qualche cautela. Sulla tesi di una dipendenza di Marx da Rousseau hanno scommesso Rotenstreich (1949) e Melzer (1990). Trattazioni più equilibrate del rapporto Marx-Rousseau sono offerte da Lecercle (1982), Wokler (1983) e Leopold (2007).

Nel primo libro del *Contratto sociale* Rousseau sviluppa un complesso discorso critico e teoretico che, mentre da una parte smantella le giustificazioni giusnaturalistiche dello Stato assoluto, soprattutto quelle di Grotius e Bodin, dall'altra costruisce una teoria normativa della legge di natura che serve a criticare lo Stato stesso nelle sue realizzazioni storiche. Qui Rousseau (1955, I, i) enuncia un suo assioma *etico-ontologico* – «l'uomo è nato libero» – e il connesso asserto critico – «e dappertutto è in catene». La legge di natura si risolve nel diritto alla libertà. È diritto in senso soggettivo, ma, se mi è consentito il gioco di parole, è inteso come una realtà oggettiva. La norma etica derivante dal diritto individuale alla libertà attinge alla natura umana, è propria di tutti gli uomini indipendentemente dalle opinioni dei singoli, e quindi è una verità universale; una verità, per di più, che può essere conosciuta con certezza dagli uomini, sia col sentimento sia col corretto uso della ragione.

Così la critica della realtà storica e delle ideologie che la giustificano prende la forma di un ragionamento basato su tre argomentazioni: 1) un'*indagine positiva* della condizione in cui si trova l'uomo negli esistenti Stati assoluti, 2) un *confronto con lo Stato di giustizia* in cui dovrebbe trovarsi per esser in regola con la norma etica e 3) una *deduzione di condanna morale* dell'ingiustizia del mondo. Questa deduzione viene accompagnata da un'*ermeneutica decostruttiva* delle filosofie che giustificano la realtà storica cercando di «stabilire sempre il diritto per via del fatto» (ivi, I, ii).

Ebbene è significativo che Marx ignora del tutto l'ermeneutica decostruttiva roussoviana. Proprio lui, il teorico delle ideologie che ha apprezzato la critica spinoziana alle giustificazioni religiose del potere statale e che ha appena scritto una critica alla dottrina politica hegeliana, mostra di non essere interessato alla condanna che Rousseau impartisce a Grotius e Bodin come *ideologi* dello Stato assoluto. Il punto è che Marx sembra apprezzare di questi filosofi precisamente l'approccio "positivo" che spiega il diritto con il fatto. Due anni più tardi, ne *L'ideologia tedesca*, spiegherà che

«a partire da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus, ecc., nei tempi moderni, per non parlare dei più antichi, si è presentato il potere come fondamento del diritto; con ciò la concezione teorica della politica era emancipata dalla morale» (II, 305).

E non ha difficoltà a fare propria la lezione riconoscendo «che cento scrittori precedenti ci avevano insegnato che il diritto è derivato dal potere» (ivi, 308). È interessante notare che nel 1842 Marx aveva rintracciato

i propri ascendenti, oltre che nei filosofi sopra citati, anche in Rousseau, Fichte e Hegel:

«Cominciarono dapprima Machiavelli e Campanella, quindi Hobbes, Spinoza, Ugo Grozio, giù fino a Rousseau, Fichte, Hegel, a considerare lo Stato con occhio umano e a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dall'esperienza, non dalla teologia» (SGR, 154).

Ebbene Rousseau, Fichte e Hegel scompaiono dal passo sopra citato de *L'ideologia tedesca*, così come vi scompare il riferimento alle «leggi della ragione». Non c'è dubbio che esiste un'anima di Marx che lo colloca tra i «grandi autori moderni che, a partire da Machiavelli, hanno contribuito all'affermarsi di una visione decisamente realistica e antimoralistica della storia e della politica» (Petrucciani, 1992, 7). È quest'anima che sta cercando i fondamenti di una metodologia scientifica alla teoria della democrazia piuttosto che quelli di un approccio etico. Dunque si capisce perché nel 1845-46, dopo essere passato per il lavoro critico del 1843, Marx esclude Rousseau, Fichte e Hegel dalla lista dei suoi eroi scienziati. E si spiega anche perché, dopo averla tolta dal contesto del discorso moralista, riprende dal *Contratto sociale* la seguente proposizione: «Il più forte non è mai abbastanza forte per essere sempre il padrone, se non trasformi la sua forza in diritto e l'obbedienza in potere» (KH, 91).

In altre pagine dei *Quaderni di Kreuznach* compaiono citazioni dello stesso tenore. Ecco ad esempio un passo ripreso dalla *Storia della Repubblica di Venezia* di Daru:

«La forza tende sempre ad arrogarsi il potere o almeno dei privilegi [...] Ma [...] non si avrebbero mai delle classi privilegiate se, per esservi ammessi e mantenersi, non si avesse potuto trovare fuori di sé l'origine del proprio diritto» (ivi, 88).

Dopo di che Marx rivisita tutta la critica roussoviana alla teoria del potere statale come derivante dal potere dei padri sui figli, assimilandola a una che vorrebbe dar conto del potere politico alla stessa stregua di quello dei pastori sui greggi. Riporta sia la tesi secondo cui «la più antica di tutte le società, e la sola naturale, è quella della famiglia», sia la tesi secondo cui questa è «il primo modello delle società politiche; il capo è l'immagine del padre, il popolo è l'immagine dei figli». E conclude: «ecco tutta la specie umana divisa in greggi di bestiame, ciascuno dei quali ha il suo capo, che lo sorveglia per divorarlo» (ivi). Si tratta indubbiamente di «una grave modificazione del pensiero roussoviano» (Trincia, 1985, 107).

Un atteggiamento apparentemente così strano si spiega col fatto che, delle su accennate tre argomentazioni di Rousseau, Marx ignora la seconda e la terza, mentre si concentra sulla prima. A lui interessa l'indagine positiva del potere statale e quando parla di legge di natura, o della famiglia come «società naturale», parla di diritto in senso oggettivo e non in senso soggettivo, studiandolo con metodo descrittivo, non normativo. Le società storicamente esistenti sono quelle che sono, per Rousseau: oppressive e ingiuste; lo sono perché il loro diritto positivo è basato su convenzioni incompatibili col «diritto naturale» alla libertà. Marx taglia drasticamente: Sono quelle che sono, basate sulle convenzioni. Punto. È queste che bisogna studiare scientificamente. Ecco la proposizione con cui esordisce il Marx-anti-Rousseau:

«L'ordine sociale è un diritto sacro, che serve di base a tutti gli altri. Tuttavia questo diritto non proviene dalla natura; esso è dunque fondato su convenzioni. Si tratta di sapere quali siano tali convenzioni» (KH, 91).

Il senso dello stravolgimento marxiano del pensiero di Rousseau è stato colto molto bene da Trincia (1985, 105), il quale ha osservato che Marx qui rigetta ogni fondamento giusnaturalista dell'ordine sociale, in quanto attribuisce esclusiva importanza alle convenzioni intese come elementi costituenti un diritto positivo del tutto avulso da quello naturale.

La svalutazione marxiana dell'approccio normativo di Rousseau è abbastanza chiara anche in tema di giustificazione della proprietà privata. Il filosofo ginevrino distingue il *possesso* di un bene, che viene acquisito allo stato di natura con la forza ed è fondato sulla «libertà naturale», dalla *proprietà*, che è legittimata dal diritto positivo ed è fondata sulla «libertà civile» garantita dalla «volontà generale» (Rousseau, 1955, I, viii). Fin qui si potrebbe trattare semplicemente di definizioni di due concetti giuridici, e Marx sembra non dissentire. Poi però Rousseau si avventura in un contorto tentativo di giustificare il diritto positivo alla proprietà privata con quello naturale. Nel contratto sociale determinato dalla volontà generale ciascun individuo mette le proprie libertà personali e «i beni che possiede» (ivi, I, ix), cosicché lo Stato diventa padrone di tutti i beni in virtù del patto. Siccome il contratto sociale «serve di base a tutti i diritti», il possesso viene trasformato in proprietà legittima dal diritto positivo. Ma l'origine di tale diritto di proprietà resta il possesso acquisito per legge naturale e trasferito dagli individui allo Stato. Nell'animo passionale del ginevrino questa concezione si scontra col senso d'ingiustizia

suscitato dall'osservazione dei fenomeni di forte concentrazione della proprietà nelle società esistenti. Come si esce dalla difficoltà?

Rousseau ne esce male: dimenticandosi di aver fatto discendere il possesso naturale dalla forza, si appella a quella peculiare concezione lockiana che fa derivare il diritto di proprietà dal diritto naturale che ogni individuo avrebbe alla proprietà del prodotto del proprio lavoro. Si dimentica però di riportare l'assioma di autoproprietà postulato da Locke per giustificare quel diritto, cioè l'assioma per cui, siccome l'individuo è libero in quanto proprietario di se stesso per legge di natura, allora per la stessa legge è legittimo proprietario dei prodotti del *proprio* lavoro. Per quanto riguarda i beni che non sono prodotti dall'uomo, come la terra, Locke postula delle clausole di limitazione all'appropriazione privata: non deve essere già occupata da altri e chi la occupa ne deve lasciare altrettanta e di altrettanto buona per gli altri. Ma sa che, a causa delle disuguaglianze naturali nei talenti individuali e in virtù della possibilità di accumulo di ricchezza che è aperta dall'uso della moneta, la sue clausole di limitazione e il suo assioma di autoproprietà non sono sufficienti per evitare la concentrazione della ricchezza. Rousseau sembra non accorgersi della difficoltà teorica e in effetti la supera cadendo in contraddizione: postula che il patto sociale instauri una eguaglianza «morale e legittima» contro le disuguaglianze naturali, cosicché gli individui «pur potendo essere disuguali di forza o di genio, divengono tutti uguali per convenzione e di diritto» (ivi, I, ix). La contraddizione consiste in ciò, che: se gli assetti distributivi derivano dalle convenzioni, e queste devono essere conformi al diritto naturale, allora non si possono derivare i diritti di proprietà privata da un diritto naturale alla proprietà del prodotto del proprio lavoro condannando allo stesso tempo la disuguaglianza che ne deriva.

Marx (KH, 93) da parte sua tiene fermo alla tesi per cui i diritti di proprietà non possono essere derivati dal diritto naturale. Per lui la proprietà privata è giustificata solo dal diritto positivo, una tesi che suffragherà anche con alcune citazioni dal *Traité d'économie politique* di Say, dove si dice ad esempio che «il diritto dei proprietari di terra [...] risale a una *spoliazione*» (PH, 306) successivamente consacrata con il concorso della legislazione, e che la proprietà non è altro che «un possesso riconosciuto» (ivi, 316). Perciò, se i diritti di proprietà sono legittimati solo dal diritto positivo, non c'è ragione di aspettarsi che le ricchezze nelle società reali siano distribuite egualmente. Così si capisce perché Marx riporta con forte approvazione, marcandola al margine, una «nota ragguarde-

vole» di Rousseau in cui si osserva che

«sotto i cattivi governi questa uguaglianza non è che apparente e illusoria; essa non serve che a mantenere il povero nella sua miseria e il ricco nella sua usurpazione. Nella realtà le leggi sono sempre utili a chi possiede, e dannose a chi non ha nulla; dal che deriva che lo stato sociale non è vantaggioso agli uomini che in quanto posseggano tutti qualcosa e nessuno di loro abbia nulla di troppo» (KH, 93).

Dunque per lui non c'è alcun diritto naturale alla base dei diritti di proprietà privata e neanche, come vedremo tra poco, di quelli di proprietà comune. I diritti di proprietà sono istituiti dal diritto positivo, cosicché la disuguaglianza distributiva che è prodotta dall'usurpazione può essere disfatta nello «stato sociale» solo in quanto questo persegue il «vantaggio» dei poveri, e non perché così stabilisce una trascendente legge morale di natura. Quanto alle tesi di Locke, Marx riporta la citazione che ne fa Rousseau, ma, togliendole dal conteso del suo discorso, le priva di valore normativo. E, quasi a prenderne le distanze, fa precedere la citazione dalla seguente osservazione: «per assicurare il diritto del primo occupante Rousseau pone le seguenti condizioni» (ivi). Come a dire: è un errore di Rousseau, non mio. Infatti, subito dopo aver riferito del diritto che sarebbe giustificato dall'assioma di *autoproprietà*, riporta una citazione che lo nega affermando l'assioma contrario, quello di *proprietà comune*: la disuguaglianza nella distribuzione dei beni può derivare solo da «un'usurpazione meritevole di pena, poiché essa toglie al resto degli uomini il soggiorno e gli alimenti, che la natura dà loro in comune» (ivi). Qui Rousseau si contraddice di nuovo: mentre prima pareva aver derivato il diritto di proprietà privata dal possesso individuale per diritto naturale, ora postula che il diritto naturale preveda la proprietà comune. E non si accorge che potrebbe evitare la contraddizione sostenendo che la proprietà comune può essere assicurata solo dalla "pena", e cioè perché la sanziona non il diritto naturale bensì il diritto positivo.

Il Marx che legge Rousseau non ha dubbi. Per lui neanche la proprietà comune può derivare dal diritto naturale. Infatti osserva con Rousseau: «si capisce che le terre dei privati, riunite e contigue, divengano territorio pubblico», cosicché i possessori sono considerati legittimi proprietari solo in quanto «depositari del bene pubblico» (ivi); e il «bene pubblico» è stabilito dalle convenzioni, non dal diritto naturale. Dunque, per Marx, né la proprietà privata né quella comune sono giustificate dal diritto

naturale. Sono entrambe create dal diritto positivo. E in quanto tali sono passibili di modifiche da parte di un'azione politica che non ha bisogno di giustificazioni morali. Da un testo di J.-C. Bailleul che legge subito dopo il *Contratto sociale* Marx trae una citazione significativa al riguardo:

«La rivoluzione ha giudicato questo grande processo; ne è risultato che piuttosto che la proprietà abbia tutti i diritti sull'uomo, è l'uomo che ha acquisito tutti i diritti sulla proprietà» (ivi, 103).

È un chiaro stravolgimento della trattazione rousseviana del diritto di proprietà, ed è estremamente significativo in quanto rivela la misura in cui nel 1843 Marx si è già distaccato dall'idealismo. Val la pena ricordare che si era interessato del diritto di proprietà già un anno prima quando, in *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*,⁴⁰ aveva criticato la scuola storica del diritto tedesca con un'argomentazione idealistica simile a quella con cui Rousseau attacca la tendenza di alcuni giusnaturalisti a desumere il diritto dal fatto. In quell'opera Marx aveva sollevato contro il giurista storicista Gustav Hugo un'obiezione della stessa natura di quella che era stata avanzata dal suo docente idealista Eduard Gans contro un altro suo docente, lo storicista Friedrich Carl von Savigny. L'argomentazione si riduceva a contrapporre al conservatorismo e all'empirismo della scuola storica l'universalismo razionalista di una concezione etica del diritto: i concetti giuridici sono veri e validi in quanto giusti secondo ragione, non in quanto risultanti dal diritto positivo; e questo deve essere valutato e criticato sulla base di quello. È la razionalità della giustizia che deve dar forma al diritto positivo. Invece la scuola storica del diritto suppone che nessuna necessità razionale è inerente al diritto di proprietà e altre istituzioni giuridiche (Kelley, 1978, 354-60).

Ebbene nel 1843, prima nella *Kritik* e poi nel *Quaderno Rousseau*, Marx sembra aver rovesciato la sua posizione. Memore di una lezione appresa da Spinoza, ora pensa che la legge è derivata dal potere e che il diritto di proprietà non è altro che la legalizzazione di una sopraffazione. L'approccio allo studio delle norme legali non è più normativo, è descrittivo. Qualche anno dopo l'approccio verrà sviluppato per criticare il socialismo «utopistico» quale concezione idealista che vuole giustificare la rivoluzione sulla base di una teoria etica della giustizia (Screpanti, 2007a, 51-8).

Ora torniamo al *Contratto sociale* e soffermiamoci sui fondamentali capitoli VI e VII del primo libro, quelli che trattano *Del Patto sociale* e

⁴⁰ Pubblicato nel Supplemento alla *Rheinische Zeitung*, 9 agosto 1842.

Del sovrano. Marx riporta la formulazione del problema fondamentale di Rousseau:

«<Trovare una forma di associazione, che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ciascun associato; e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero di prima?> Tale è il problema fondamentale, di cui il contratto sociale dà la soluzione» (KH, 91).

Per Rousseau (1955, I, vi) il contratto sociale genererebbe un «corpo morale e collettivo» consistente in un «io comune» dotato di una sua volontà propria, la «volontà generale», che non è riducibile a una composizione di quelle dei suoi membri, cioè alla «volontà di tutti». C'è qui l'antecedente filosofico della concezione hegeliana dello Stato etico, una concezione che più di un interprete ha letto come un caso di fondazione filosofica del totalitarismo moderno. Ebbene Marx assume un atteggiamento ambivalente verso le proposizioni di Rousseau. Talvolta pare farle proprie, così sembrando giustificare un'interpretazione del suo pensiero che ne porta allo scoperto la residua sudditanza verso l'idealismo hegeliano. Di questa interpretazione ho già trattato nel capitolo 3. Ora vorrei proporre una alternativa che mi sembra colga il nocciolo rivoluzionario del pensiero di Marx.

Il Moro riporta alcune implicazioni negative di quelle proposizioni, ad esempio l'idea che le clausole del patto, se bene intese, si riducono a una fondativa «alienazione di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità» (KH, 91); ma, contro Rousseau, attribuisce un significato negativo al concetto di «alienazione dei diritti». Infatti nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* aveva attaccato Hegel per aver adottato una concezione della libertà che si riduce alla postulazione della alienazione dei diritti individuali. Per Hegel, secondo Marx:

«la libertà concreta consiste nell'identità (normativa e duplice) del sistema dell'interesse particolare (della famiglia e della società civile) col sistema del generale interesse (dello Stato) [...] Nella 's subordinazione' e 'dipendenza' Hegel ha continuato a sviluppare uno degli aspetti della discorde identità, l'aspetto dell'alienazione [entro l'unità; tr. F&T]» (CFH, 15-7).

Rousseau sostiene che la clausola di alienazione dei diritti individuali nel patto sociale è determinata dalla «natura dell'atto», più che dagli atti

individuali con cui il patto è costituito. Marx non ha difficoltà a contrastare questa concezione con le stesse parole di Rousseau. Lo fa con delle citazioni dal capitolo VII nelle quali l'uso delle forbici serve a far dire al ginevrino l'opposto di ciò che aveva detto nel capitolo VI:

«la deliberazione pubblica ... non può ... obbligare il sovrano verso se stesso; e, per conseguenza, è contro la natura del corpo politico che il sovrano imponga a se stesso una legge che non possa infrangere» (KH, 92).

Si tenga presente che il «sovrano» per Rousseau (1955, I, vi) è l'insieme dei cittadini i quali, come popolo, costituiscono l'agente attivo della costituzione della «repubblica»; lo «Stato» invece ne è il corpo passivo in quanto insieme di «sudditi» che sottostanno alle leggi. È significativo che Marx (KH, 92) accosta alla citazione appena riportata un'altra in cui dice che «**(lo stato)** diviene un essere semplice, un individuo». Scrive «**lo stato**», evidenziando la parola. Rousseau invece aveva scritto «esso», riferendosi al corpo politico «sovrano». Ancora più significativo è il fatto che Marx interpone tra le due ultime citazioni un brano che riprende da 6 capoversi sotto: «chiunque rifiuta di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo». Dunque lo Stato, inteso non nel senso di Rousseau, diviene un essere semplice che agisce come un soggetto monolitico non solo «di fronte allo straniero», ma di fronte a chiunque gli si oppone. Insomma pare che qui l'operazione di collage marxiana abbia teso a usare le parole di Rousseau per criticare una sua proposizione fondamentale. Marx ha manipolato i brani per costruire un discorso secondo cui: 1) è l'alienazione dei diritti individuali che genera lo Stato come «un essere semplice, un individuo» capace di costringere all'obbedienza chi gli si oppone; 2) ciò è in contrasto con la costituzione democratica, una costituzione con la quale il popolo sovrano non può obbligare se stesso a sottostare a una legge contraria alla propria volontà, cioè che non potrebbe infrangere se volesse farlo.

La presa di distanza dall'olismo etico di Rousseau diventa più chiara nei ritagli dal secondo libro del *Contratto sociale*, un libro che affronta problemi di diritto costituzionale attinenti alle procedure della democrazia piuttosto che ai suoi fondamenti filosofici. Qui Marx si sforza di far emergere la vena democratica del pensiero del ginevrino. Riporta la proposizione secondo cui del sovrano «può bensì trasmettersi il potere, ma non la volontà» e quella secondo cui «è assurdo che la volontà dia a se stessa catene per l'avvenire». In mezzo ce n'è una asserente che «la

volontà singola tende di sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'uguaglianza» (ivi, 94). La volontà generale per questo Marx non è una proprietà intrinseca del «corpo morale». Piuttosto è una *tendenza* del processo democratico in cui si esprimono le preferenze individuali. Infatti, a conclusione del ragionamento implicito nei passi appena citati, Marx riporta nel contesto del discorso principale un brano che Rousseau aveva relegato in nota: «Perché una volontà sia generale non è sempre necessario che essa sia unanime, ma è necessario che di tutti i voti sia tenuto conto; ogni esclusione formale rompe la generalità» (ivi).

Rousseau aveva postulato che l'unanimità è necessaria per la costituzione del contratto sociale e quindi almeno come atto iniziale di fondazione dell'associazione politica. Dopo di che si potrebbe applicare il criterio di decisione a maggioranza. Senonché per lui le regole della democrazia procedurale, entro le quali si esprime la volontà *di tutti*, acquistano fondatezza morale solo in quanto sono state precedute da un atto iniziale in cui si è manifestata l'assolutezza della volontà *generale* come volontà del corpo politico non influenzata dalle concrete preferenze individuali. Marx non lo segue affatto in questa dottrina. Quando passa a studiare il capitolo II del quarto Libro, *Dei suffragi*, ignora la tesi sulla necessità di postulare l'unanimità nell'atto fondativo; invece riporta il passo dove Rousseau dice che «ciascuno, dando il suo suffragio, esprime la sua opinione su tale questione, e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale», la quale coinciderà con l'opinione «prevalente» (ivi, 101). Dunque Marx deforma il pensiero roussoviano usando l'aggettivo «generale» non per definire una proprietà sostanziale della volontà collettiva, bensì per caratterizzarne una proprietà formale. In altri termini tende a far coincidere la volontà generale con la «volontà di tutti»: è generale perché *tutti* hanno contribuito alla sua formazione, non perché è intrinseca alla natura del bene comune.

Non c'è dubbio che Marx in questo studio è interessato al tema roussoviano della costituzione politica della società, ma è anche vero che lo sviluppa in una direzione divergente da quella in cui si muove Rousseau: lo sviluppa ponendo a fondamento della costituzione stessa le volontà particolari (Trincia, 1992, 314). Ciò è confermato da alcuni estratti da *L'esprit des lois* dove Marx osserva con Montesquieu che

«la riunione di tutte le forze particolari [...] forma ciò che si chiama lo stato politico [...] le forze particolari non possono riunirsi senza che tutte le volontà si riuniscano [...] il popolo nella democrazia è sotto certi riguardi il monarca; sotto certi altri, il suddito. Non

può essere monarca che per i suffragi che sono le sue volontà. La volontà del sovrano è il sovrano stesso» (ivi, 106).

Si noti il plurale dell'espressione «le sue volontà». Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx aveva già espresso il proprio pensiero al riguardo, sostenendo che una «vera democrazia» richiede il suffragio universale.

La tendenza a ridurre la volontà generale alla volontà di tutti è confermata anche dalla lettura del capitolo III del secondo Libro del *Contratto sociale*, dal quale Marx riporta dei brani con cui sembra prendersi gioco delle incongruenze di Rousseau: «v'è spesso gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale», però quest'ultima «resta per somma delle differenze» delle volontà particolari (ivi). E dunque non può esserci nessuna differenza sostanziale tra le due volontà.

Da altri capitoli del secondo libro Marx si limita a prendere concetti di diritto costituzionale che definiscono lo Stato di diritto come legittimo solo se è realmente democratico. Degna di nota è la sua selezione di brani dal capitolo VII, dedicato al *legislatore*. Il capitolo studia le modalità con cui si può «intraprendere l'istituzione di un popolo», insomma quelli che oggi consideriamo problemi della transizione. Qui c'è un abbozzo di teoria della rivoluzione. Viene innanzitutto definita, quale scopo dell'azione di trasformazione, una proprietà tecnico-economica della «repubblica» che dovrebbe nascere dalla rivoluzione: l'organizzazione esalta i vantaggi prodotti dalla cooperazione e consente ai cittadini associati di vivere meglio e più liberi di come potrebbero allo stato di natura. Tale concezione è connessa a due idee di Rousseau: da una parte quella secondo cui la cooperazione resa possibile dall'organizzazione sociale serve a espandere la libertà degli individui in quanto riduce la loro dipendenza dalle cose; dall'altra quella che vede nella uguaglianza anche economica dei cittadini una condizione politica per eliminare la dipendenza dei poveri dai ricchi. Tra i passi selezionati ce n'è uno che Marx doveva considerare importante, visto che lo ha marcato con una linea a margine. Dice:

«se la forza acquisita dal tutto sia uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che il legislatore ha toccato il più alto grado di perfezione che possa raggiungere» (ivi, 96).

È un'idea a cui Marx terrà fermo per il resto della vita: che il comunismo è un'organizzazione sociale che esalta lo sviluppo delle forze produttive estendendo la cooperazione e l'organizzazione del lavoro, e con ciò espande le libertà individuali.⁴¹

Nel capitolo VII del *Contratto sociale* ci sono altre due idee che destano l'interesse di Marx: una concernente il cambiamento di «natura umana» richiesto per la fondazione della «repubblica» e una che riguarda il carattere transitorio e democratico dell'azione del «legislatore». Sulla prima idea Marx non segue Rousseau fino in fondo. Infatti riprende il brano che assegna al legislatore il compito di «trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in parte di un tutto più grande» (ivi). Rousseau si lascia prendere la mano dalla sua vena chiliasta e postula che nel processo debba cambiare «la natura umana». Marx doveva essere quantomeno un po' scettico al riguardo, visto che nella sua citazione salta il passo dove si parla di «alterare la costituzione dell'uomo». Non salta invece i brani in cui Rousseau rileva la difficoltà del compito:

«bisognerebbe che l'effetto potesse diventar causa; che lo spirito sociale, il quale deve essere l'opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per mezzo di esse» (ivi, 97).

Le sottolineature sono di Marx e pongono in luce l'incongruenza di una concezione che vuole una rivoluzione capace di cambiare la natura umana, una rivoluzione tuttavia che può essere fatta solo da uomini dotati di tale nuova natura. Rousseau crede di poter risolvere il problema affidando la missione della trasformazione a un legislatore carismatico e benevolente, «un uomo straordinario nello Stato» che assomiglia a un Licurgo leninista. Ma non riesce a evitare l'incongruenza. Infatti questo demiurgo sarà una sorta di dittatore, se deve istituire una legislazione che cambi la natura umana per rendere possibile una democrazia altrimenti incompatibile con l'effettiva natura umana. Però non sarà un dittatore, visto che «non deve comandare agli uomini». Come è possibile? Marx deve esserlo chiesto. La risposta che potrebbe aver trovato si desume dal fatto che non riprende i passi del capitolo in cui si accenna al carattere geniale e straordinario del legislatore, mentre riprende ed evidenzia quelli che prescrivono:

⁴¹ Su ciò rinvio a Screpanti (2007a, cap 2).

«chi comanda alle leggi non deve comandare agli uomini; altrimenti le sue leggi, misurate dalle sue passioni, non farebbero spesso che perpetuare le sue ingiustizie; mai egli potrebbe evitare che intendimenti particolari alterassero la santità del suo lavoro» (ivi, 96).

Il legislatore deve restare subordinato al popolo, visto che «non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale, se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo» (ivi, 97).

E qui si apre un altro interessante capitolo degli insegnamenti che Marx desume da Rousseau, quello concernente la natura della democrazia *rappresentativa*. Il filosofo ginevrino mantiene che il popolo non debba rinunciare alla propria sovranità delegando il potere legislativo, benché ammetta che sia necessario delegare quello esecutivo.⁴² Né si lascia sfuggire l'occasione di levare un peana alla democrazia ateniese. Di primo acchito Marx dà l'impressione di seguirlo nell'esaltazione dell'antica forma di democrazia diretta. Ad esempio riporta il passo in cui si osserva che «presso i greci, tutto ciò che il popolo doveva fare, lo faceva da sé; esso era incessantemente adunato sulla piazza». Poi però sembra di vederlo sogghignare: – sì certo, ma solo perché “gli schiavi compivano i suoi lavori» (ivi, 101). Dalla selezione di brani tratti dal Libro III emerge non il rifiuto della democrazia rappresentativa, bensì due argomenti ai quali Marx terrà fermo per tutta la vita: da una parte una critica del ceto politico come classe di specialisti dediti alla gestione del potere, dall'altra la tesi secondo cui la rappresentanza politica deve essere fondata su un rapporto di mandato.

Sul primo punto Marx innanzitutto rileva con Rousseau che «lo Stato civile non può sussistere, che in quanto il lavoro degli uomini renda al di là dei loro bisogni» (ivi, 100). Dunque la classe politica vive del sovrappiù prodotto dal lavoro. Va da sé, poi, che «l'ostacolo maggiore

⁴² Marx ritrova questa concezione in Montesquieu: «il popolo che ha il potere sovrano, deve fare da se stesso tutto ciò che può fare bene; e ciò che non può fare bene, bisogna che lo faccia tramite i suoi ministri. I suoi ministri non sono i suoi, se non è lui che li nomina» (KH, 106). Da Montesquieu Marx trae anche una concezione della divisione dei poteri che manterrà nelle sue opere della maturità, ad esempio negli scritti sulla Comune di Parigi. I poteri legislativo, esecutivo e giudiziario sono separati, ma non devono essere messi sullo stesso piano. Quello legislativo deve avere preminenza sull'esecutivo (ivi, 109-10), quello giudiziario sarà indipendente ma i giudici devono essere eletti dal popolo (ivi, 112). Su ciò vedi Screpanti (2007a, 148-9).

alla democrazia» proverrà dagli interessi particolari dei legislatori, come Marx sottolinea deformando un'idea di Rousseau (ivi, 100). Non si tratta solo della possibilità dell'abuso di potere, ma è una tendenza intrinseca del ceto politico poiché «nel governo, ciascun membro è in primo luogo volontà particolare di corpo, volontà generale lui stesso, e poi magistrato, e poi cittadino; gradazione direttamente opposta a quella che l'ordine sociale esige» (ivi, 99). In questo passo Marx ribadisce la convinzione che il ceto politico tende a identificare la volontà generale con la propria volontà particolare.

Come si esce dalla difficoltà? Non certo abolendo la democrazia rappresentativa. A volte Rousseau sembra propendere verso una «soluzione» plebiscitaria, con il risultato di svalutare la stessa democrazia quando non possa essere democrazia diretta e unanimemente fondata:

«Aprendere la parola a rigore una vera democrazia non è mai esistita né mai esisterà. È contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata. Non si può immaginare che il popolo resti continuamente adunato per occuparsi degli affari pubblici, e si vede facilmente che esso non può istituire commissioni a quest'uopo, senza che la forma dell'amministrazione cambiasse» (Rousseau, 1955, III, iv).

«Cheché ne sia, dal momento che un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; anzi non esiste più» (ivi, III, xv).

«Ho già detto che non esistono vere democrazie» (ivi, IV, iiii).

Marx certamente non lo segue in tale fuga utopistica. Infatti non riporta questi passi nei suoi appunti. Lui è alla ricerca proprio delle istituzioni che rendano possibile la «vera democrazia». Ciò che è realmente necessario, non è l'abolizione della delega. È necessario innanzitutto che il popolo resti attivo e vigile, in modo da tenere «il governo [...] nel suo *minimum* di forza relativa o di attività» (KH, 99). E guai a quei cittadini che «a forza di pigrizia e di denaro [...] hanno infine soldati per asservire la patria e rappresentanti per venderla» (ivi, 100). Quindi, se le dimensioni di un paese rendono impossibile fare a meno della rappresentanza parlamentare, si dovrà ricorrere a «l'espedito dei deputati». Ebbene si tratta di capire che «i deputati del popolo non sono dunque, né possono essere, suoi rappresentanti; non sono che i suoi commissari» (ivi, 101). Ciò che Rousseau cerca di dire è che i delegati del popolo (che però a volte sembra identificare nei membri dell'esecutivo) non sono i depositari di

una volontà a cui il popolo ha rinunciato con la delega, sono solo dei mandatari dei cittadini. Su quest'idea Marx lo segue in pieno. Fa sua la tesi della delega politica come basata sul rapporto di mandato, e ad essa terrà fermo fino alla morte, riproponendola in diverse opere della maturità, ad esempio nell'analisi del modello democratico sperimentato dalla Comune di Parigi.

È una tesi che Marx aveva già proposto nella *Kritik* della filosofia hegeliana dello Stato. Ma lì, come negli estratti da Rousseau, non aveva potuto approfondire le problematiche giuridiche e politiche in essa insite, né era potuto giungere a una formulazione che eliminasse ogni ambiguità. L'argomento merita dunque un approfondimento. Un'interpretazione superficiale della proposta marxiana in questione tenderebbe a ridurla al rifiuto del principio della rappresentanza parlamentare per stati, rifiuto che è presente pure nella critica rousseviana della «rappresentanza». Quel principio era stato accettato da Hegel, e Marx non ha mancato di far notare che si tratta del residuo di una concezione feudale della rappresentanza politica. Ora, se si trattasse solo di ciò, sarebbe ancora il giovanissimo Marx liberal-democratico a parlare, un teorico radicale che oppone una concezione moderna di democrazia basata sul suffragio universale all'istituzione pre-moderna degli «stati generali». Tuttavia non si tratta solo di ciò, e un esame approfondito di tali idee di Marx ne farà emergere un contenuto fortemente critico anche nei confronti della stessa democrazia liberale moderna.

Questa seconda interpretazione è suffragata da alcuni brani dei *Quaderni di Kreuznach* che Marx riprende da un testo di Lancizolle (1831), un professore reazionario dell'università di Berlino che aveva criticato la costituzione della monarchia di luglio francese da un punto di vista monarchico-corporativo.⁴³ Marx (KH, 160-1) riporta passi in cui Lancizolle sostiene che il sistema rappresentativo moderno è basato su due «finzioni principali». La prima consiste nella riduzione del «popolo» a «una grossa comunità giuridica o mistica» in cui vengono meno tutte le determinazioni sociali. La seconda consiste nell'attribuzione a ogni rappresentante del popolo di una posizione giuridica di mandatario di *tutto* il popolo, invece che dei suoi specifici elettori. Così i deputati, come rappresentanti «del tutto Mistico, non potrebbero essere legati a nessuna istruzione, a nessun incarico da parte dei mandanti, avrebbero bensì un potere incondizionato». È il principio, presente in molte costituzioni li-

⁴³ L'importanza di questa lettura di Marx è stata sottolineata da Musté (1981-82, 63-5) e Finelli (2004, 242-3).

berali moderne, secondo cui «ogni membro del parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato».⁴⁴

Non c'è dubbio che Marx fa sua la critica basata sull'enucleazione delle due finzioni; non, ovviamente, nel senso regressivo di Lancizolle, ma piuttosto nel senso di una critica democratica del sistema rappresentativo liberale. La due finzioni sono viste come strettamente collegate. Lo si deduce dalla critica esplicita che Marx rivolge a Hegel e da quella implicita che rivolge a Rousseau. Proprio perché il «popolo» è un «corpo morale e collettivo», un «corpo politico», dotato almeno potenzialmente di un «io comune», di una «volontà generale», di una «volontà razionale» capace di perseguire il «bene comune» o «l'interesse pubblico», proprio per questa ragione ogni singolo deputato viene considerato come rappresentante di tutto il popolo e non può essere legato a nessun mandato particolare. In caso contrario dovrebbe perseguire gli interessi settoriali dei propri elettori specifici e non sarebbe in grado di legiferare per il «bene comune» di tutto il popolo. Senonché proprio per questa ragione i deputati vengono sottratti alla responsabilità verso i loro elettori e al loro controllo, acquistando così quel «potere incondizionato» cui accenna Lancizolle.

Marx propone la soluzione opposta. In una vera democrazia i deputati devono essere dei «mandatari-commissionati», il contrario di quanto sostiene Hegel, e devono essere vincolati a mandati imperativi. Di Rousseau Marx riporta con evidente approvazione la tesi che vede nei deputati dei «commissari» invece che dei «rappresentanti».⁴⁵ In seguito approfondirà l'idea che il vincolo di mandato, per esser efficace, deve essere associato a un diritto di revoca.⁴⁶ Dunque per lui la prima finzione di cui parla Lancizolle si supera riconoscendo nel popolo una «moltitudine» di soggetti individuali e sociali dotati d'interessi e volontà

⁴⁴ *Costituzione italiana*, art. 67.

⁴⁵ Non sono ben chiari gli istituti giuridici cui si rifà Rousseau nel tracciare questa distinzione. A volerne dar conto sulla base del diritto contemporaneo, si potrebbe far riferimento al contratto di commissione, che è un caso speciale di mandato con il quale un committente conferisce a un commissionario l'incarico di compiere certi *specifici* atti per suo conto e a suo nome. Il deputato come commissario sarebbe dunque un mandatario vincolato a istruzioni formali.

⁴⁶ Sulle difficoltà *pratiche* insite nel principio del diritto di revoca associato al mandato imperativo ebbe modo di riflettere Engels in occasione di alcuni conflitti procedurali che dovette affrontare con dei rappresentanti anarchici durante un congresso della Prima Internazionale. Ne riferisco in Screpanti (2007b, 81-5), dove rilevo che Marx, avendo affrontato il problema a un livello molto elevato di astrazione filosofica, non si era posto

particolari. Una vera democrazia deve riconoscere gli attori politici in questi soggetti concreti e deve metterli nelle condizioni di perseguire i propri interessi settoriali. Ogni fuga filosofica verso il «bene comune» di tutto il popolo deve presupporre un'omogeneità ontologica che ne fa un «Tutto mistico». Per evitare tale fuga i rappresentanti del popolo non possono essere eletti senza vincolo di mandato, altrimenti li si rende autonomi dalle volontà e dal controllo degli elettori permettendogli di sviluppare un rapporto di potere nei loro confronti.

Altre due critiche interessanti che Marx (KH, 161) desume da un articolo di Lancizolle costituiscono due cavalli di battaglia della sua concezione della vera democrazia, due critiche su cui tornerà ad insistere in diverse occasioni. La prima porta alla luce la contraddizione che la democrazia liberale apre tra teoria e pratica quando si fonda su un suffragio elettorale ristretto. Si fa notare infatti che «La Francia contiene 32.000.000 di sovrani. Ecco la teoria; ma in pratica a cosa si riduce ciò?». Solo 80.000 cittadini hanno diritto di voto. Evidentemente una democrazia deve basarsi sul suffragio universale per essere «vera».

La seconda critica è ancora più interessante. Un luogo comune della moderna dottrina liberale della democrazia rappresentativa è che, in mancanza del mandato formale e del diritto di revoca, i deputati rispondono comunque agli elettori e sono da essi controllati in quanto possono non essere rieletti alle votazioni successive. Lancizolle sogghigna, e Marx con lui: «ogni 5 anni, salvo qualche eccezione, gli 80.000 sovrani salgono sul loro trono. Vanno a fare le leggi? No. Regolare le imposte? No. Provvedere al benessere e alla sicurezza dello stato? No, no. Vanno a scegliere coloro che faranno tutto ciò; è un regno di un giorno, che sbocca a 430 elezioni. Questa pretesa sovranità del popolo non è che una mistificazione» (ivi). Marx in seguito riproporrà la critica negli scritti sulla Comune di Parigi.

Va da sé che bisogna andarci cauti con le interpretazioni degli appunti di studio di Marx. Dopo tutto non sono che brani ritagliati da testi di altri autori. Non si può pretendere che rappresentino con precisione il pensiero di Marx stesso. L'interpretazione dovrebbe mirare soprattutto a enucleare l'influenza esercitata dagli autori studiati. Quella che ho offerto qui pone l'accento sull'assimilazione da parte di Marx della componente illuminista, democratica e rivoluzionaria di Rousseau. Vo-

di questi problemi «pratici», e dove argomento che problemi di tale tipo non intaccano il valore politico della tesi marxiana, potendo essere risolti ad esempio con le tecnologie informatiche odierne.

lendo, può essere suffragata da una sorta di prova in negativo, ottenuta soffermando l'attenzione su alcuni dei temi che Marx trascura invece che sulle copiatore.

Ebbene le tesi trascurate riguardano soprattutto il Rousseau "calvinista", il teorico comunitario apprezzato dal filosofo della libertà come «volontà della necessità», quello che vede nel patto sociale un atto che presuppone e nello stesso tempo mira a formare uomini nuovi che «obbedissero con libertà» (Rousseau, 1955, II, vii). Marx ignora del tutto tale idea. Riporta la frase che si conclude invocando l'*obbedienza con libertà*, ma taglia via proprio questa conclusione. Ugualmente ignora i tortuosi passi sulla «libertà morale che, sola, rende l'uomo veramente padrone di se stesso» (ivi). E che dire della tesi secondo cui «finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una sola volontà [...] il bene comune si mostra da per tutto con evidenza, e non richiede che buon senso per essere scorto» (ivi, IV, i)? Marx la sorvola olimpicamente. Se lo ha fatto perché non la condivide è perché aveva già tratto tutte le lezioni possibili dalla critica hegeliana al cognitivismo intuizionista del moralismo romantico e a quello razionalista della *Critica della ragion pratica*. Forse ne aveva già tratto la lezione che lo avrebbe successivamente portato a rifiutare ogni tentativo di fondazione del comunismo in termini di teoria della giustizia. Infatti ignora tutti i riferimenti roussoviani alla «giustizia dell'istinto» (ivi, I, viii), alla «nozione di giustizia» insita nella «natura dell'uomo» (ivi, II, iv) e all'idea di «una giustizia universale, emanata dalla sola ragione» (ivi, II, vi).

Il *Quaderno Rousseau* segna un passo avanti rispetto alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Sebbene sembri permanere qualche residuo di olismo etico anche qui, ora Marx mostra di aver capito che il popolo non è quel tutto mistico esaltato da Rousseau quando ne parla come di un «corpo morale e collettivo», un «corpo politico» dotato della sostanza di un «io comune» in cui s'incarna la «volontà generale». Con la lettura di Lancizolle poi capisce che tale visione dà origine alla «finzione» ideologica in virtù della quale il «popolo» è ridotto a «una grossa comunità giuridica o mistica» in cui vengono meno le determinazioni sociali. La tendenza a ridurre la volontà generale alla volontà di tutti è il segno di quanto ora Marx sia andato avanti nel riconoscimento del popolo come moltitudine priva di sostanza etica. Il passo definitivo che lo porterà al completamento di questo cammino lo farà mettendosi a lezione da Machiavelli.

CAPITOLO VI

I QUADERNI DI KREUZNACH:

MACHIAVELLI IN FRANCIA E IN AMERICA

In Francia e in America in quanto attuale, poiché è sulla scorta di ciò che ha appreso da due autori moderni, Montesquieu e Hamilton, che Marx riesce a leggere i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* come materia viva.

Gli appunti di studio su Machiavelli sono più scarni di quelli tratti da Leibniz, Spinoza e Rousseau, e il lavoro di copia-e-incolla è più elementare. D'altra parte si può capire una propensione di Marx a sorvolare su tutta la retorica patriottica del segretario fiorentino, per non dire dell'antiquariato di glorie romane e della concezione della storia dei popoli come processo ciclico. Invece deve aver trovato congeniale l'idea che i cicli storici non detengono alcuna caratteristica di necessità, potendo essere interrotti da avvenimenti politici singolari quali le guerre e i tumulti.⁴⁷ E deve aver apprezzato anche l'approccio storiografico alla spiegazione dello Stato, oltre che l'assenza di ogni astrazione di tipo giusnaturalistico e contrattualistico.

Più specificamente Marx mostra di essere interessato all'enucleazione di alcune idee innovative in cui sembra trovare una risposta ai problemi teorici che sta affrontando nello scorcio del 1843. E sono idee originali, anche rispetto alla critica che ha già impostato nei confronti di Hegel e Rousseau, anzi direi piuttosto moderne.⁴⁸ Queste idee possono essere raccolte intorno a quattro problematiche nodali: la natura umana, la divisione di classe nella società borghese, il conflitto di classe, il metodo scientifico.

⁴⁷ Questo aspetto della concezione machiavelliana della storia è stato approfondito da Del Lucchese (2010, 4-5).

⁴⁸ Peraltro Johannes Ziegler, il traduttore tedesco dei *Discorsi*, nel tentativo di modernizzare il linguaggio del segretario fiorentino lo rende più vicino agli interessi conoscitivi di Marx. Ad esempio usa *Revolutionen* per tradurre «tumulti» e *Menschenklasse* per tradurre «generazioni d'uomini». Il lettore è avvertito che le citazioni in tedesco degli estratti marxiani da Machiavelli, invece che ritradurle personalmente in italiano, le riporterò alla più accurata edizione dei *Discorsi* (Machiavelli, 2001), segnalando in nota qualche

Cominciamo dalla problematica più importante dal punto di vista filosofico. Intorno al problema della definizione della natura umana c'è una forte affinità tra la concezione realista di Machiavelli e quella del Marx anti-hegeliano. Né in Leibniz né in Spinoza il Moro era riuscito a trovare le basi filosofiche per liberarsi completamente della concezione idealista dell'uomo, mentre in Feuerbach aveva trovato i principi metafisici per riformularla in termini essenzialisti. Abbiamo visto quali aporie ne derivano, e come proprio questo residuo d'idealismo impedisca a Marx di sviluppare le sue critiche a Hegel fino al punto di poterle usare per fondare una teoria della rivoluzione e della democrazia reale del tutto affrancata dall'olismo etico. Col *Quaderno Rousseau* viene superata la concezione del popolo come ente collettivo naturalmente dotato di eticità. Ma è solo con la lettura di Machiavelli che viene fatto un salto decisivo oltre l'idealismo umanista.

Nel *Quaderno* tratto dai *Discorsi* emerge per la prima volta con chiarezza la concezione della natura umana quale materia sociale proteiforme.⁴⁹ La concezione verrà usata nel 1845-46 per superare l'olismo e l'essenzialismo feuerbachiani. Dopo di che Marx tenderà a parlare di «uomini» al plurale, più che di «natura umana», essendo interessato a conoscere le loro mutevoli e composite doti caratteriali. E parlerà di soggetti concreti dell'interazione sociale, di agenti che sono *individui empirici eterogenei*. Il «popolo» di Machiavelli non è un Soggetto storico dotato di un Io collettivo; piuttosto è un insieme di agenti, individuali e sociali, tra cui è presente una costituzionale «diversità de' cittadini» (KH, 278).

Marx mostra di apprezzare del teorico fiorentino soprattutto la tendenza a definire quelle doti caratteriali in termini di condizionamenti culturali e politici determinati entro date circostanze storiche. Così ecco la tirata contro la religione cristiana, vista come principale responsabile dell'abiezione e della corruzione morale che rende gli uomini moderni incapaci di sviluppare un forte senso civico e un attivo interesse alla libertà, laddove le religioni antiche li educavano ad essere «amatori della libertà» (ivi). C'è di più. Marx, memore della lezione appresa da Spinoza,⁵⁰ va a prendere da Machiavelli quei passi in cui la religione è spiegata come strumento ideologico di potere. Essa

eventuale differenza di sfumatura semantica. I riferimenti di pagina però sono quelli dei *Kreuznacher Hefte*.

⁴⁹ Concetto che ho già spiegato nel capitolo 1.

⁵⁰ Spinoza stesso ha attinto ampiamente da Machiavelli. Ne ha tratto suggerimenti per la costruzione della sua filosofia realista proprio perché *l'acutissimus florentinus* (come lui

«vuole che tu sia atto a patire più che a fare cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare ch'abbia renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare» (ivi).

Ciò rende «un popolo uso a vivere sotto un principe» (ivi, 276). Né si deve credere idealisticamente che le semplici idee siano capaci da sole di realizzare un tale sfacelo della libertà. Le condizioni culturali della sottomissione del popolo servono a sostenere un certo assetto sociale, ma possono funzionare bene in quanto sono a loro volta sostenute da precise condizioni economiche e politiche. Infatti «corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da una inegualità che è in quella città» (ivi). Ecco un tema machiavelliano in cui Marx ritrova il meglio di Rousseau: la disuguaglianza economica è una condizione della predisposizione sociale all'asservimento. Il potere politico, d'altra parte, è una condizione della disuguaglianza e quindi di quella predisposizione; poiché un popolo che è «stato nutrito sempre in carcere e servitù» è destinato a diventare «preda del primo che cerca d'incatenarlo» (ivi).

Insomma Marx apprende da Machiavelli un'innovativa teoria della riproduzione sociale che vede la società borghese come un'organizzazione complessa in cui la sfera culturale, quella economica e quella politica interagiscono sistemicamente determinando le qualità morali necessarie a mantenere uno stabile equilibrio di sottomissione sociale.

Qui emerge un passaggio teorico particolarmente importante per capire la maturazione dell'approccio scientifico di Marx. Come ha fatto notare Fusaro (2007, 79-85), nel 1843 Marx modifica il proprio atteggiamento rispetto alla religione. Prima di allora era rimasto legato a una critica "illuministica" di tipo baueriano: la religione è il più grande ostacolo alla libertà, cosicché la sua critica e il suo superamento sono

lo definisce) non era un filosofo *strictu sensu*. Ne ha assimilato l'attitudine a studiare la condizione umana sulla base di una spregiudicata indagine dei comportamenti effettivi, delle passioni e delle debolezze, dei desideri e delle paure che muovono i soggetti e gli eventi politici. Ne ha desunto anche la tendenza a ridurre il diritto naturale alle leggi oggettive dell'agire degli individui in quanto animali sociali mossi dall'istinto di conservazione e dalla *libido dominandi*. Ne ha apprezzato quel metodo d'indagine che non scinde mai l'osservazione realistica dei fatti dall'adozione di un punto di vista di parte che, per Spinoza come per Machiavelli, è quello della difesa della libertà. Infine ha attinto abbondantemente alla sua teoria dello Stato per costruire la propria concezione politica. Sulla presenza di Machiavelli in Spinoza vedi Ravà (1958), Gallicet Calveti (1972), Bove (1996), Morfino (2002) e Del Lucchese (2004).

requisiti necessari per raggiungere l'emancipazione. Ora invece Marx capisce che la religione è soltanto un elemento di un sistema complesso di condizioni della riproduzione sociale e che le sue radici vanno ricercate nella struttura politica ed economica della società, e dunque che la lotta per l'emancipazione deve passare dalla «critica del cielo» alla «critica della terra». Marx avanza questa idea in due opere scritte verso la fine del 1843, cioè subito dopo aver completato la lettura dei *Discorsi* di Machiavelli: *Sulla questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*. Ebbene è da Machiavelli che ha appreso a trattare la religione come un *instrumentum regni* e un oppio del popolo la cui natura può essere capita studiando la struttura economica e politica del regno. Probabilmente è nell'influenza di questa machiavelliana genealogia della religione che va ricercata la prima intuizione positiva della concezione materialistica della storia.

Per tornare al tema delle condizioni culturali della riproduzione sociale, naturalmente anche in una repubblica democratica opera quella interazione sistemica tra strutture politico-istituzionali e basi etico-culturali. Qui non si può non ricordare il memorabile capitolo I del terzo libro dei *Discorsi*, in cui Machiavelli teorizza come, a volere che una repubblica viva lungamente, sia «necessario ritrarla spesso verso il suo principio». Il «principio» di una repubblica è il fondamento etico-ideologico che sostiene l'esercizio delle virtù civiche da parte dei cittadini. Ritrarre una repubblica verso il suo principio è un processo politico volto a restaurare le condizioni ideologiche della stabilità in un momento in cui sono in atto forti fattori di crisi.

Marx non cita nulla da questo capitolo, ma aveva già studiato il problema della «riduzione verso i principi» ne *L'esprit des lois*. In Montesquieu, a sua volta un estimatore di Machiavelli,⁵¹ il Moro aveva trovato

⁵¹ Un accostamento tra Montesquieu e Machiavelli è proposto da Althusser (1969, 12-26), il quale rileva come i due scienziati politici avessero in comune l'adozione di un metodo d'indagine che si propone di «partire non dalle essenze ma dai fatti» e che separa lo studio della materia politica dalla filosofia morale, compresa quella tipica della teoria contrattualista e giusnaturalista, «della sua astrazione e del suo idealismo». Quello di Montesquieu è un metodo *critico*, lo stesso che molti anni più tardi Althusser ritroverà in Machiavelli, un metodo di analisi dell'ideologia che presuppone una precisa «presa di posizione» di parte. Montesquieu «prende partito» perché capisce che «senza una critica di quei concetti immediati coi quali gli uomini di ogni epoca pensano la storia ch'essi vivono, si resta al di qua di una conoscenza autentica della storia, lasciandosi irretire dalle illusioni che la storia suscita negli uomini che la vivono» (ivi, 104). Né ci si deve scandalizzare se la parte con cui si schierò Montesquieu fosse quella della nobiltà. Ancor meno

sviluppate sia la concezione del carattere proteiforme delle doti morali sia l'idea della corrispondenza funzionale tra istituzioni politico-ideologiche e attitudini comportamentali degli uomini. Ben due delle nove pagine degli estratti marxiani da *L'esprit des lois* sono dedicate alla ricostruzione dell'isomorfismo che si dà tra etica e strutture politiche nelle sue varie forme storiche. Così, se è vero che la natura di un governo, vale a dire «la sua struttura particolare, il suo *principio*, è le passioni umane che lo fanno muovere» (KH, 107), si può spiegare tale struttura a partire dalle passioni che la sostengono e la formazione di queste con l'influenza esercitata da quella sui comportamenti umani. E capiamo che la monarchia «fa fare le grandi cose con meno virtù possibile». Il suo principio è «l'onore, cioè a dire, il pregiudizio». D'altra parte «il principio del dispotismo è *die Furcht*, la paura» (ivi). Inoltre la *politesse*, l'orgoglio, l'invidia albergano nella monarchia, e la galanteria («che non è l'amore, ma [...] la perpetua menzogna dell'amore», ivi, 114). Soprattutto, in essa «l'estrema obbedienza presuppone l'ignoranza in colui che obbedisce, come anche in colui che comanda: non c'è nulla da deliberare, da dubitare, né da ragionare; non c'è che da *volere*» (ivi, 108).

Invece ecco, secondo il Montesquieu di Marx, «il principio della democrazia: la virtù», e proprio nel senso machiavelliano delle «virtù eroiche che troviamo negli antichi» (ivi, 107), vale a dire nel senso di amore per la libertà: «l'amore della repubblica in una democrazia è quello della democrazia; l'amore della democrazia è quello dell'eguaglianza» (ivi, 108); e in uno Stato basato sull'autogoverno del popolo si presuppone che tutti gli uomini abbiano «un'anima libera» (ivi, 109).

È evidente che qui, come in Machiavelli, il termine «virtù» è privo di ogni connotazione moralista. Questi concetti di «virtù» non hanno valore ontologico o etico, ma piegano piuttosto verso significati di tipo pragmatico. Non sono riconducibili neppure all'eticità hegeliana, dal momento che i costumi di un popolo, ovvero «il principio» di un sistema politico, non sono visti come manifestazione di una immanente razionalità della storia. Tantomeno sono riconducibili a un'eticità naturale del popolo-genere. Che il Marx comunista abbia potuto assimilare da Machiavelli e Montesquieu un approccio relativista e materialista ai problemi dell'etica è più che plausibile. E il fatto che non si trovino brani negli estratti da Machiavelli che confermino un tale tipo d'influenza non

sorprendente è «il paradosso dei posteri di Montesquieu. Ché infatti questo oppositore di destra ispirò nella seconda metà del suo secolo tutti gli oppositori di sinistra» (ivi, 112).

è una dimostrazione del contrario. Infatti brani del genere proprio non si trovano nei *Discorsi*, ch  lo scienziato fiorentino ha sempre evitato di occuparsi, non solo di etica normativa, neanche di metaetica. Epper  le molte sue osservazioni di etica descrittiva rivelano la presenza nella sua indagine di una "filosofia" morale relativista che   facilmente riconoscibile da ogni lettore.

Una delle lezioni pi  importanti che Marx apprende dal segretario fiorentino riguarda l'analisi di classe della societ  borghese. In Bauer e Feuerbach aveva trovato conferma alla concezione di una relazione dialettica tra Stato e societ  civile che era innanzitutto una relazione di natura etico-politica improntata a una razionalit  universale. Per il Marx idealista i due poli della relazione erano soggetti internamente omogenei. La stessa societ  civile era concepita come una massa che, pur articolandosi in corpi minori, famiglie, associazioni, ceti, non veniva meno alla propria costituzionale omogeneit  etica, e quindi alla propria capacit  di entrare in relazione con lo Stato quale soggetto antagonista. D'altra parte i contrasti d'interessi economici che si danno entro la societ  civile erano considerati frutto dei particolarismi individuali piuttosto che espressione di un fondamentale conflitto d'interessi di classe, e in quanto tali erano concepiti come superabili attraverso un accesso coscienziale del popolo all'universalit  della sfera politica.

Ora da Machiavelli Marx apprende che la societ  civile   invece segnata da una costituzionale divisione di classe: «e' sono in ogni repubblica duoi umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi» (ivi, 276). Le parole sono ancora premoderne, tuttavia il significato che gli attribuiscono Machiavelli e Marx   modernissimo. I grandi costituiscono la classe degli «uccelli di rapina» che «vivono dei proventi delle loro possessioni abbondantemente, senza avere alcuna cura o di coltivare, o di alcun altra necessaria fatica a vivere»; la loro   la classe di «chi possiede», una classe ostinata nel difendere «la roba» e mossa da «l'ambizione grande e grande avarizia che   in lei» (ivi, 276-7) – «avarizia» proprio nel senso di spirito d'accumulazione. Ovviamente non c'  ancora l'idea di una classe di capitalisti che vivono del plusvalore estratto nel processo produttivo, nondimeno c'  quella di una borghesia che   classe sfruttatrice in quanto   in possesso della ricchezza che le permette di vivere senza lavorare sfruttando il sudore di chi lavora. Di contro c'  il popolo-plebe, che   visto non pi  come coincidente con l'insieme della societ  civile, ma piuttosto come una sua parte. Questa «plebe»   caratterizzata quale classe sociale oppressa dalla classe dominante: sul piano politico   co-

stretta «a sopportare le sue battiture» (ivi, 278), su quello economico è vittima della «inequalità» distributiva (ivi, 276).

Il traduttore tedesco dei *Discorsi* usa il termine *Volk* per tradurre sia «plebe» sia «popolo». L'esigenza di modernizzare il linguaggio è comprensibile, ma ne consegue una certa perdita di precisione semantica. Nella Firenze del primo Cinquecento il termine «plebe» denotava la classe che oggi chiamiamo «proletariato». Il «popolo» invece era la piccola e media borghesia che, pur godendo formalmente dei diritti politici nella repubblica fiorentina, era esclusa dal governo del Comune. Machiavelli, quando tratta della storia di Roma antica, usa indifferentemente «plebe» e «popolo» per definire la classe sociale antagonista del patriziato. Talvolta usa «plebe» anche nell'analisi delle società moderne, specialmente quando vuole accentuare il significato di «classe oppressa». Nello studio delle lotte politiche contemporanee, comunque, usa prevalentemente «popolo» secondo l'accezione allora corrente. Il popolo non è l'insieme dei cittadini, è una specifica classe sociale che lotta contro la classe degli ottimati (o magnati o grandi), cioè l'alta borghesia agrario-mercantile-finanziaria che esercitava il potere oligarchico. Il lettore tedesco dell'Ottocento non riesce a cogliere la distinzione tra popolo e plebe. La conseguenza è che il termine *Volk*, come si deduce dai passi dei *Discorsi* selezionati, acquisisce in Marx il significato di «classe oppressa». Non è più il «generico» popolo che compare nella *Kritik*; è invece la «plebe», l'insieme dei cittadini che subiscono sopraffazione politica e sfruttamento economico da parte delle classi dominanti.

Plausibilmente c'è anche il significato di «classe lavoratrice», concetto che Marx aveva appena assimilato da una lettura fatta poco prima di quella dei *Discorsi*, il *Men and Manners in America* di Thomas Hamilton (1833). In questo libro si trovano varie osservazioni sulla realtà politica e sociale degli Stati Uniti all'inizio dell'800. Tra i passi che Marx ne riprende, ce ne sono alcuni che descrivono una tendenza sociale osservata a New York, dove

«la classe lavoratrice si è già costituita in una società che porta il nome di workies in opposizione a coloro che, favoriti dalla natura o dalla fortuna, conducono una vita di lussi senza la necessità del lavoro manuale. Questa gente non fa mistero delle proprie rivendicazioni, che bisogna riconoscere sono non numerose ma energiche ... La loro esigenza primaria è quella dell'universalità e dell'uguaglianza dell'istruzione [...] Tutta una parte della popolazione, costretta al lavoro manuale, si trova esclusa per forza

dalle più importanti cariche statali [...] Esiste dunque veramente, affermano, un'aristocrazia, e della specie più odiosa [...] Sono sicuri di distruggere un'ingiustizia così evidente e vi consacrano tutta la loro attività fisica e mentale. Proclamano di fronte al mondo che questa piaga deve scomparire, prima che la libertà di un americano sia ridotta allo stato di vuota finzione [...] Vi sono altri che si spingono ben più lontano. Essi reclamano a gran voce una *legge agraria* e una distribuzione periodica della proprietà. Questi, senza dubbio, costituiscono *l'estrema sinistra* del parlamento workie» (KH, 271).⁵²

Hamilton non si limita a descrivere la nascita di una classe operaia, di una massa sociale e una forza politica ancora non numerosa ma energica e organizzata. Si inoltra anche in una ragionata previsione storica che Marx non manca di riportare:

«Imponenti città manifatturiere nasceranno nei diversi punti dell'unione; la popolazione si radunerà in massa, e ben presto i vizi che accompagnano attualmente un tale stato sociale giungeranno a maturità. Milioni di uomini dipenderanno per la sussistenza dalla domanda di una particolare industria, e tuttavia tale domanda sarà necessariamente sottoposta a una perpetua fluttuazione. Quando il pendolo oscillerà in una certa direzione, ci sarà un flusso di ricchezza e prosperità; quando tornerà indietro, sarà la miseria, l'insoddisfazione e il disordine in tutto il paese» (ivi).

È un «disordine» che dovrà sbocciare in un esito rivoluzionario, sicché infine «la classe che soffre sarà depositaria dell'intero potere politico dello Stato», né «ci può essere forza militare per mantenere l'ordine civile e proteggere la proprietà» (KH, 271). Pare quasi di leggere il *Manifesto del partito comunista!*

Dunque, per tornare a Machiavelli, quando Marx lo studia già sa che le condizioni della divisione di classe sono di natura innanzitutto economica. Machiavelli gli fa capire che gli interessi dei «grandi» e della «plebe» non sono solo diversi, sono irrimediabilmente conflittuali. Ecco che emerge un'altra cruciale idea della concezione materialistica della storia: il conflitto di classe come costitutivo della società borghese. Va

⁵² I numeri di pagina nelle citazioni sono quelli dei *Quaderni* di Marx, ma il testo è una mia traduzione dall'originale inglese (Hamilton, 1833, I, 161-4). L'importanza di questi estratti per la formazione del pensiero comunista di Marx è stata portata alla luce da Rubel (1981, cap. 9).

da sé poi che il conflitto non mancherà di esprimersi al livello politico. Ora tuttavia la dinamica politica è subordinata a quella economica. Se non lo è per Machiavelli, lo è senz'altro per il Marx che lo legge. Per il Marx-Machiavelli, a differenza che per lo studioso di Spinoza, Hegel e Rousseau, il conflitto politico non è primario. È invece derivato dal più fondamentale conflitto d'interessi economici. Questa subordinazione è rinvenuta anche negli atteggiamenti delle classi. Infatti «la nobiltà romana sempre negli onori cedé senza scandali straordinari alla plebe; ma come si venne alla roba, fu tanta l'ostinazione sua nel difenderla [...]» (ivi, 277).

Il fatto che la lotta politica è subordinata al conflitto d'interessi economici non vuol dire che non sia di cruciale importanza. Anzi – ed ecco un'altra idea centrale del comunismo di Marx – il controllo del potere politico è uno strumento essenziale della lotta di classe. Esso viene usato, tra l'altro, per creare le condizioni economiche e sociali della stabilità:

«colui che dove è assai equalità vuol fare un regno [...] non lo potrà mai fare se non trae da quella equalità molti d'animo ambizioso e inquieto, e quelli fa gentiluomini in fatto e non in nome, donando loro castella e possessioni, dando loro favore di sustanze e d'uomini, acciò che, posto in mezzo a loro, mediante quelli, mantenga la sua potenza, ed essi mediante quello la lor ambizione» (ivi, 277).

Il potere politico dello Stato è usato per creare e mantenere la disuguaglianza economica, ridistribuire le «possessioni» e le «sustanze» a favore delle classi dominanti e sostenere le ambizioni di queste. D'altra parte, come Marx ha già appreso da Hamilton, la lotta di classe sboccherà in un conflitto politico che porterà al potere la classe operaia, cosicché l'esito economico della rivoluzione sarà il superamento della proprietà privata, della base economica del potere borghese.

Si noti che il passo appena citato rivela un metodo scientifico che rifugge da ogni forma di funzionalismo, un metodo materialista che si sforza di trovare spiegazioni causali dei fatti sociali e politici anche quando si tratta di fenomeni complessi che assumono la forma di relazioni sistemiche autostabilizzanti. In questo passo infatti si spiega la genesi di un equilibrio di riproduzione sociale in cui aggregati di agenti diversi si forniscono vicendevolmente supporto politico in vista del perseguimento di finalità settoriali che vengono rese complementari dalle azioni reciproche. La funzionalità delle posizioni politiche dei diversi soggetti sociali è chiaramente spiegata in termini di relazioni causali e di azioni mosse da interessi particolari.

Forse l'apporto più importante che Marx attinge da Machiavelli riguarda proprio il metodo scientifico. Già in un suo articolo per la *Gazzetta Renana* (SGR, 154) c'è un apprezzamento per l'attitudine machiavelliana «a considerare lo Stato con occhio umano e a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dall'esperienza, non dalla teologia». Ebbene dopo la lettura dei *Discorsi* l'assimilazione di questo metodo diventa un punto fermo. Ne *L'ideologia tedesca* Marx ribadirà di aver fatto propria quella attitudine di Machiavelli che lo porta a studiare il «potere come fondamento del diritto; con ciò la concezione teorica della politica era emancipata dalla morale» (IT, 305). Non è comunque un metodo positivista.

È noto che Machiavelli è ben lungi dall'intrattenere illusioni positiviste in tema di separazione tra fatti e visioni. Per lui la scienza politica non è neutrale; è espressione di un punto di vista particolare che è un punto di vista di classe. E la presa di posizione è esplicita, consapevole e motivata, sia nei *Discorsi* che nel *Principe*, dove ad esempio l'*acutissimus florentinus* reclama che «non sia reputata presunzione se uno omo di basso e infimo stato ardisce discorrere e regolare i governi de' principi»; la ragione essendo che «a conoscere bene [la natura] de' principi bisogna esser popolare» (Machiavelli, 2006, 60-1). In effetti è precisamente l'ottica di classe che gli permette di vedere con chiarezza ciò che l'ideologia moralista e religiosa del potere tende a offuscare. Né ci sono dubbi su quale particolare punto di vista è fatto proprio dal segretario fiorentino, che «per età, per patria, per stirpe, per condizione [...] inclinò sempre con tutto il suo cuore allo stato di popolo» (Ridolfi, 1978, 234).⁵³ Come ha osservato Gramsci (1975, III, 1556),

«Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo 'genericamente' inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro 'logico' non sia che un'auto-riflessione del popolo, un ragionamento interno che si fa nella coscienza popolare».

L'adozione di un particolare punto di vista di classe rinvia alla funzione pratica attribuita alla conoscenza: dei governi non si tratta solo di «discorrere»; anzi, se ne discorre perché si tratta di «regolare». Il segre-

⁵³ Ma non era un «plebeo». Aveva ereditato una modesta proprietà terriera con cui sostentava frugalmente la famiglia e riceveva un modico stipendio di dipendente pubblico con cui si pagava qualche sfizio.

tario fiorentino studia la società dei suoi tempi con l'intenzione di cambiarla: la sua teoria si pone gramscianamente come "manifesto" politico.

Tramite Machiavelli Marx giunge a capire che la conoscenza scientifica è impregnata di teoria e questa d'interessi. Con Leibniz aveva già compreso due cose importanti: che la conoscenza è sempre parziale e limitata e che l'azione è sempre mossa da intenzioni. Ora comprende un'altra cosa che gli consente di collegare quelle due: la conoscenza è strumento di prassi e dunque il motivo per cui è sempre parziale va rinvenuto, oltre che nella limitatezza della razionalità umana, nel suo essere mossa dalle intenzioni che motivano l'azione sociale. È *una concezione non idealista della prassi*, una concezione per cui la prassi è vista non come la realizzazione del Concetto nell'azione del Soggetto della storia, bensì come l'azione di particolari soggetti concreti che usano la teoria per definire e realizzare i propri interessi materiali.

I giudizi e le valutazioni che accompagnano l'espressione del punto di vista di classe sono netti tanto in Machiavelli quanto in Marx (KH, 277): la *Menschenklasse* dei grandi è composta di «uccelli di rapina» che «sono al tutto nemici di ogni civiltà», che sono «perniciosi in ogni repubblica ed in ogni provincia». Di contro c'è un popolo che è una massa di oppressi con cui lo scienziato rivoluzionario si schiera apertamente innanzitutto perché se ne considera parte e poi perché vede in esso la salvezza delle libertà repubblicane; ma senza misticheggiare sulla naturale eticità del popolo-genere, senza illusioni idealistiche. Le qualità caratteriali che fanno del «popolo» quella che oggi chiameremmo una "classe progressiva" sono di ordine concretamente politico più che morale, ché «si vedrà meno errori nel popolo che nel principe, e quelli minori, ed aranno maggiori rimedii» (ivi); infatti «vedesi ancora nelle sue elezioni ai magistrati fare di lunga migliore elezione che un principe» (ivi, 278). E ciò non accade per caso. Accade perché i grandi desiderano dominare mentre il popolo desidera non essere dominato. Il popolo ha un interesse di classe alla libertà.

Così veniamo a un'altra idea innovativa che Marx assimila da Machiavelli, e pure questa lo aiuta a superare il suo idealismo giovanile: la concezione del conflitto di classe quale motore della dinamica politica, economica e sociale, e fattore del progredire della libertà. Fino all'agosto del 1843 Marx mostra di non aver ancora capito che la storia è storia di lotte di classe. Nella critica a Hegel il conflitto viene spiegato come uno dei mali prodotti dalla scissione tra Stato e società civile, come una delle conseguenze dell'alienazione politica, più che come lotta di classe. La

rivoluzione democratica che estingue lo Stato è talora considerata un evento risolutivo che pone fine una volta per tutte all'alienazione e, riconciliando il genere umano con se stesso, pone fine anche al conflitto. Infatti quale dissidio può sussistere una volta che il popolo-genere si è rigenerato in quanto Soggetto della propria storia, agente collettivo che si eleva alla coscienza della propria universalità abolendo l'alienazione politica insieme all'astrazione dello Stato?

Nulla a che fare con il realismo di Machiavelli. Il quale insegna a Marx che *die Revolutionen*⁵⁴ «il più delle volte sono causat[e] da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare» (KH, 276). Dunque il conflitto è mosso da interessi di classe che si esprimono nella forma di intricati impasti di paure e desideri individuali, tanto nelle classi dominanti quanto in quelle oppresse; interessi che non sono incarnazioni di missioni storiche, o espressioni di potenzialità universalizzanti dell'essere in sé del genere umano.

C'è qui l'origine di una teoria psico-sociale dei «tumulti» che Marx, come Machiavelli, non ha mai elaborato sistematicamente ma che senz'altro implicita in molti suoi scritti della maturità. È una teoria che spiega l'esplosione insurrezionale sulla base degli effetti di deprivazione relativa causati dalle crisi economiche. Il grande interesse mostrato dall'autore del *Capitale* per lo studio delle crisi e della tendenza dell'accumulazione capitalistica ad accentuarne la gravità nel corso del tempo, così come la sua insistenza sulla legge dell'impoverimento *relativo* crescente del proletariato, non si spiegano se non a partire da una visione dell'evento insurrezionale quale fatto politico che può essere scatenato dal divario tra desideri e acquisizioni generato dal tracollo economico.

Che Marx possa aver attinto da Machiavelli qualche spunto per appropriarsi di una tale concezione si arguisce dal passo sopra citato. E si può supporre che, se ha letto tutto il testo dei *Discorsi*, abbia letto anche quel brano in cui il segretario fiorentino, rilevando che le lotte sociali costituiscono una dimensione imprescindibile della storia umana, spiega:

«La cagione è perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa; tale che, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquisire, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede,

⁵⁴ Così Ziegler traduce «tumulti grandissimi».

e la poca soddisfazione di esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché desiderando gli uomini parte di avere di più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra” (Machiavelli, 2001, 177-8).

Forse Marx ha evitato di trascrivere questo passo a causa dell'incongrua metafora della «natura» che «ha creati gli uomini»,⁵⁵ una metafora che sembra dare all'ipotesi dei desideri insaziabili i caratteri di un'antropologia filosofica utilitarista. Come che sia, c'è qui il massimo di realismo politico cui avrebbe potuto aspirare uno studioso della rivoluzione che stava cercando di liberarsi della filosofia idealista della storia.

Ma se si tratta solo di storia di lotte di classe mosse da interessi, desideri e paure, dobbiamo rinunciare a darle un senso? Non è detto. Lo scienziato rivoluzionario non è indifferente al senso che il conflitto di classe infonde al cambiamento istituzionale perché vi partecipa. Chi studia un evento politico prendendo posizione gli dà un senso. Per questo il realismo dell'approccio scientifico non significa neutralità del giudizio. Ebbene Marx e Machiavelli danno agli eventi storici cui partecipano lo stesso senso. Entrambi sono convinti che *die Revolutionen* «furono la prima cagione di tenere libera Roma» e che «tutte le leggi [...] in favore della libertà, nascono dalla disunione» dei grandi e della plebe (KH, 276). L'espansione della libertà è il senso che lo scienziato rivoluzionario dà agli eventi storici cui partecipa con la lotta; e ciò perché la classe rivoluzionaria di cui si fa esponente ha un interesse specifico alla libertà.

Quale libertà? Sappiamo che Machiavelli ha in mente soprattutto un concetto di libertà repubblicana, intesa come autogoverno del popolo,⁵⁶ che si risolve nel rifiuto di governi dispotici funzionali al dominio dei grandi. Ma sappiamo anche che questa libertà non è una condizione formale di natura puramente giuridica: ha forti e necessarie implicazioni di redistribuzione economica. E Marx mostra di apprezzare tale concezione. Infatti riprende il passo dei *Discorsi* in cui si osserva che «Licurgo, con

⁵⁵ Nel *Quaderno Rousseau* Marx (KH, 96) aveva ripreso un brano dal *Contratto sociale* saltando però l'espressione «che abbiamo ricevuto tutti dalla natura», riferita all'esistenza fisica. Evidentemente non amava la metafora della «natura creatrice».

⁵⁶ In tal senso vedi McCormick (2007), Del Lucchese (2007) e Patrici (2007). Una curiosità degna d'interesse: nel Cinquecento, durante l'ultima difesa della Repubblica Fiorentina contro la reazione oligarchica dell'alta borghesia cittadina e l'assolutismo papale-imperiale che la sosteneva militarmente, il pensiero di Machiavelli aveva ispirato un gruppo di rivoluzionari radicali che furono definiti «libertini» (Barthas, 2008).

le sue leggi *diede al suo popolo*⁵⁷ più equalità di sostanze, e meno equalità di grado» (ivi).

Ecco dunque quali sono le forze motrici della rivoluzione: libertà e uguaglianza. Marx aveva già appreso da Montesquieu che «l'amore della democrazia è quello dell'uguaglianza» (ivi, 108), e che l'autogoverno popolare presuppone uomini dotati di «un'anima libera» (ivi, 109). Di più, aveva appreso che «la *libertà comune*» che si dà in una democrazia porta a risoluzioni contrarie agli interessi delle classi privilegiate (ivi, 110). Ora con Machiavelli capisce che la libertà perseguita dall'autogoverno popolare implica soprattutto «più equalità di sostanze». Come si articolerebbe una siffatta politica redistributiva?

Certo non si può pretendere che Marx sia in possesso già nel 1843 degli elementi teorici per sviluppare la teoria della funzione redistributiva della politica fiscale che avrebbe proposto insieme ad Engels nelle *Rivendicazioni del partito comunista in Germania* del 1848, o addirittura la teoria di un principio distributivo improntato alla soddisfazione dei bisogni che avrebbe proposto nella *Critica al programma di Gotha* nel 1875.⁵⁸ E infatti non li trova in Machiavelli. Però dei primi spunti in quel senso li aveva già tratti dalla lettura di Montesquieu, il quale gli aveva insegnato che è compito «delle leggi di egualizzare [...] le disuguaglianze, tramite i carichi che esse impongono ai ricchi e il sollievo che accordano ai poveri» (ivi, 111). Non solo, ma che

«non bisogna prelevare al popolo sui suoi bisogni reali [...] Nell'imposta personale, la proporzione ingiusta sarebbe quella che seguisse esattamente la proporzione dei beni [...] Ad Atene [...] la tassa era giusta sebbene non fosse proporzionale: se non seguiva la proporzione dei beni, seguiva la proporzione dei bisogni» (ivi, 112).

Com'è noto, la proposta di attuare provvedimenti fiscali volti a redistribuire reddito e ricchezza dai ricchi ai poveri, viene avanzata ripetutamente dal Marx maturo come politica di transizione di un governo rivoluzionario che si prefigga di costruire il comunismo. Ebbene non c'è dubbio che una prima intuizione in tal senso Marx l'ha avuta con le sue

⁵⁷ Le parole che qui ho messo in corsivo Marx le legge nella traduzione di Ziegler: *gab seinem Volke*. Machiavelli aveva scritto «fece in Sparta».

⁵⁸ Su ciò vedi Screpanti (2007a)

letture del 1843.⁵⁹ In Montesquieu trova l'indicazione relativa alla progressività dell'imposta personale. In Machiavelli trova la giustificazione teorica di una tale politica, cioè l'idea che si tratti di perseguire la libertà reale di tutti gli individui attraverso l'eguaglianza economica. Peraltro già prima di leggere i *Discorsi* Marx aveva colto nel programma politico degli hébertisti, la sinistra radicale nella rivoluzione francese, il significato sociale delle politiche redistributive: il loro scopo è di portare alla «uguaglianza dei beni», ovvero di «rendere ricchi tutti i poveri» (ivi, 168).

Dulcis in fundo, vorrei richiamare l'attenzione su un risvolto psicologico dell'empatia che corre tra Marx e Machiavelli. In una concezione realistica della storia e della politica, va da sé che la rivoluzione non può essere un pranzo di gala. Quando si tratta di rovesciare un governo dispotico di classe, non si può fare affidamento sulle buone intenzioni: «colui che vuole fare, dove sono assai gentiluomini, una repubblica, non la può fare, se prima non gli spegne tutti» (ivi, 277). Il *prudentissimus vir* (come lo chiama Spinoza) quasi si compiace nella esaltazione del carattere violento dei «tumulti», e Marx lo capisce. Infatti sottolinea il passo in cui dice: «*ad un principe cattivo non è alcuno che possa parlare né vi è altro rimedio che il ferro*» (ivi, 278).

Con la lettura di Machiavelli Marx porta quasi a compimento la sua conversione al comunismo e giunge a un passo dalla formulazione della concezione materialistica della storia. Assimila da lui diverse idee.

- Rigetta ogni definizione essenzialista e idealista della natura umana, individuando i soggetti della politica e della storia negli uomini concreti
- Coglie il carattere proteiforme degli atteggiamenti umani, capendo l'importanza dello studio delle interazioni economiche, politiche e culturali entro cui si formano le virtù, le passioni e i comportamenti dei soggetti sociali
- Imposta un metodo d'indagine scientifica che, rigettando ogni pretesa di neutralità, fa invece leva sull'adozione di un punto di vista di classe come strumento di critica e penetrazione interpretativa
- Comincia a vedere nella società moderna una società caratterizzata da un fondamentale conflitto di classe tra sfruttati e sfruttatori
- Dà conto della lotta politica come processo subordinato al conflitto economico e sociale, cogliendo nello Stato uno strumento del potere di classe della borghesia

⁵⁹ È degno di nota il fatto che due anni più tardi Engels (DDE, 574-5) definirà «comunista» la politica fiscale basata sulla tassazione progressiva.

- Consolida e approfondisce la concezione, già assimilata da Spinoza, che vede nelle dottrine religiose e negli apparati culturali degli strumenti ideologici del potere statale
- Capisce che la storia è storia di lotte di classe e non di una dialettica d'inveramento della Razionalità
- Ha una prima intuizione del concetto di rivoluzione come processo materiale di trasformazione storica mosso dai desideri e dalle frustrazioni degli individui, invece che dalle potenzialità dialettiche dello Spirito
- Comprende che la rivoluzione è un processo di liberazione delle masse sfruttate, e che le politiche in cui si attua perseguono la libertà reale degli individui attraverso una redistribuzione egualitaria del reddito e della ricchezza

Cosa manca per poter scrivere il *Manifesto del partito comunista*? Solo un'idea: che la rivoluzione tende all'abolizione delle classi; un'idea che ovviamente Marx non poteva trovare in Machiavelli.⁶⁰ Sembra trovarci però la parola d'ordine finale: Proletari di tutto il mondo unitevi! O meglio, la sua ragione: «*Versammelt ist das Volk muthig, einzeln schwach*» (ivi, 278).⁶¹ Così si concludono i *Quaderni di Kreuznach*. E Marx ha proprio scelto questa frase come slogan di chiusura. Infatti la riprende dalla p. 42 dei *Discorsi* per metterla dopo la penultima citazione (tratta da p. 302).

Lo studio dei *Discorsi* di Machiavelli costituisce una sorta di coronamento del percorso di ricerca iniziato nel 1841, il punto d'approdo che gli dà un senso *ex post*: il senso dell'acquisizione definitiva di un approccio scientifico ai problemi politici della rivoluzione. Marx (IT, 305) lo riconosce due anni dopo, quando ne *L'ideologia tedesca* scrive:

«a partire da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus, ecc., nei tempi moderni, per non parlare dei più antichi, si è presentato il potere come fondamento del diritto; con ciò la concezione teorica della politica era emancipata dalla morale».

«Con questa precisazione, tuttavia, Hobbes e Spinoza sembrano essere ricondotti a Machiavelli» (Bongiovanni, 1987, 52), che compare in testa ad una lista della quale costituisce il nucleo teorico generatore oltre che l'iniziatore storico.

⁶⁰ Questo per Althusser (1994) è un limite di Marx non di Machiavelli, un limite della sua filosofia deterministica della storia. Vedi anche Vatter (2003, 153).

⁶¹ La versione originale dice: «La plebe insieme è gagliarda, di per sé debole». Ziegler traduce «di per sé» con *einzeln*, che vuol dire «separata».

L'accostamento tra i due grandi rivoluzionari della politica è stato suggerito per la prima volta da Benedetto Croce (1927, 112), che vide in Marx «il Machiavelli del proletariato», e non perché è un filosofo immorale, bensì perché è uno scienziato che ci insegna «a penetrare in ciò che è la società nella sua realtà effettuale». L'accostamento è stato poi riproposto e approfondito da Gramsci (1975) e Althusser (1990; 1999). Successivamente gli studi si sono moltiplicati e oggi si è quasi formata una corrente di pensiero neo-machiavelliana all'interno del marxismo.⁶²

Eppure chi ha letto le pagine dei *Quaderni di Kreuznach* tratte dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* non può non restare sorpreso di fronte a due constatazioni. La prima è che nessun filosofo ha colto tutta l'estensione dell'affinità di pensiero tra Marx e Machiavelli. In genere si tende ad approfondire quasi soltanto le prime tre delle idee che ho sopra elencato, al massimo anche la settima, cioè quelle più rilevanti dal punto di vista filosofico. Però le altre sono più rilevanti dal punto di vista della teoria politica. La seconda constatazione è che nessuno ha pensato alla possibilità che l'affinità di pensiero tra Marx e Machiavelli non derivasse solo da una comunanza di atteggiamenti filosofici, ma potesse essere la conseguenza di un influsso diretto dei *Discorsi* su quel processo di maturazione intellettuale che portò Marx alla sua prima «rottura epistemologica».

⁶² Né ci si deve meravigliare se tale corrente sta lavorando alla rifondazione del pensiero rivoluzionario come comunismo *libertario*. Mi sia consentito esemplificare citando Screpanti (2007a, 2007b) e Abensour (2008).

CONCLUSIONI

DR MARX E MR KARL

«Per il giovane Marx, diventare un hegeliano non fu un passaggio all'idealismo, ma il primo dei suoi ricorrenti tentativi di abbandonare una precedente posizione 'idealistica' per una più 'realistica'. Nel 1843 avrebbe concepito la sua accettazione delle critiche feuerbachiane a Hegel negli stessi termini, ma il 'realistico' Feuerbach sarebbe stato esso stesso rigettato come 'idealista' nel 1845. Il linguaggio dell'*Ideologia tedesca*, nella quale Marx per la prima volta elabora il materialismo storico, avrebbe riecheggiato quello della sua conversione ad Hegel del 1837: in entrambi i casi Marx rinunciò al pensiero 'arbitrario' e 'astratto' per orientarsi invece agli 'studi positivi'. La spinta ad abbandonare l'idealismo per il realismo materialista è stata dunque un'idea ricorrente nella vita di Marx [...] Nel *Capitale* lo troviamo ancora in lotta per abbattere i fantasmi del suo passato idealista».

(Seigel, 1973, 507-8).

Lungi da me l'intento di risolvere un problema d'interpretazione del pensiero di Marx ricorrendo alla psicoanalisi. Ma la conclusione del pregevole studio psicologico di Seigel è così illuminante che non resisterò alla tentazione di prenderla come chiave di un rebus, essendo convinto che non si può capire Marx se non si capisce che ce ne sono almeno due.⁶³

Il periodo che va dal gennaio 1841 al settembre 1843 è di cruciale importanza per la formazione del suo pensiero. La filosofia idealista è sempre presente nelle opere giovanili, però gli interessi di ricerca sono

⁶³ In Screpanti (2007a) avevo sostenuto che ce ne sono tre distinguendo, dallo scienziato e dal filosofo della storia che si manifestano nelle opere della maturità, il filosofo umanista che emerge nelle opere giovanili. Non avevo capito che le stesse due personalità sono presenti, sia pur in forme diverse, anche nel periodo della formazione.

mossi da una forte esigenza di rompere le gabbie del pensiero hegeliano per aprire a un'impostazione realista ai problemi politici e sociali. Oltre a Hegel, il filosofo di cui Marx risente principalmente l'influenza in questo periodo è Bruno Bauer, dal quale trae una concezione del cambiamento politico tutta centrata sul ruolo svolto dall'autocoscienza nel liberare gli uomini dal dominio di potenti prodotti dell'alienazione quali sono la religione e le istituzioni statali. Ancora nella critica marxiana alla filosofia politica di Hegel l'influenza di Bauer è prevalente rispetto a quella di Feuerbach. Ma l'idealismo dell'autocoscienza esercita anche un effetto benefico, in quanto induce Marx a studiare lo sviluppo della coscienza nell'agire dei singoli individui, soprattutto nell'ottica di una definizione delle istituzioni fondamentali di una vera democrazia in cui la libertà della moltitudine può prendere forma e a cui può dar forma. Lo studio di Leibniz, Spinoza e Machiavelli, con le chiare indicazioni anti-olistiche che Marx ne desume, contribuisce decisamente a spingerlo verso un approccio materialista.

Ne risulta un pensiero ambivalente che si muove di continuo tra due poli filosofici antitetici costituiti dall'idealismo e dal realismo. È una duplicità di orientamento di cui Marx non si libererà mai del tutto, neanche dopo la cosiddetta «rottura epistemologica». Questa in realtà più che una rottura puntuale è una sorta di frattura permanente che produce continue oscillazioni. Periodicamente origina delle innovazioni teoretiche che danno allo sviluppo delle sue idee i caratteri di una rivoluzione scientifica ripetuta. Va da sé che le aporie non potevano mancare. Ebbene quelle che compaiono negli studi del 1843 sono significative anche perché costituiscono il nucleo generatore di tutte le altre che affioreranno in seguito.

L'aporia principale che è presente nella *Kritik* e nei *Kreuznacher Hefte* riguarda l'ontologia sociale. Da una parte Marx sviluppa una critica esplicita a Hegel e una implicita a Rousseau per la loro tendenza a definire l'essere sociale in termini olistici, cioè per la loro definizione del soggetto dei processi storici e politici come agente collettivo, l'Idea, lo Stato, la Volontà Razionale, la Volontà Generale, il Corpo Politico. Da tale critica emerge un'indicazione sulla necessità di caratterizzare le dinamiche collettive quali risultanti delle azioni individuali, delle scelte di soggetti personali empirici storicamente condizionati e socialmente situati. Dall'altra, nello studio dei processi che portano all'instaurazione della «vera democrazia» e nella spiegazione dello stesso significato della democrazia, Marx tende a identificare in un ente collettivo, che

sia il Popolo o il Genere Umano, il Soggetto capace di dar vita e senso alla comunità.

Proprio nella teoria della «vera democrazia» si può cogliere al meglio la schizofrenia filosofica di Marx. Il suffragio universale, la regola della maggioranza e il rapporto di mandato tra elettori ed eletti sono concepiti come istituzioni volte a garantire la priorità degli individui e delle loro preferenze nella formazione delle scelte pubbliche. E tuttavia è presente anche la concezione che vede nel processo democratico un modo per superare la contraddizione tra Stato e società civile ad opera di un popolo che accede direttamente all'universalità senza aver bisogno di mediazioni giuridiche, ma solo in forza di un'attualizzazione della propria connaturata eticità generica. È la visione di un soggetto universale capace di autocostituirsi con un atto di presa di coscienza che si risolve nel riconoscimento di un interesse comune non deducibile da quelli privati.

Marx non si accorge di questa duplicità filosofica nel 1843, e sembra non rendersi conto del baratro che c'è tra il realismo di Machiavelli e il «materialismo» di Feuerbach. Ciò accade perché, insieme a quel movimento che lo porta dall'idealismo alla scienza, tra il 1841 e il 1843, se ne verifica un secondo che lo porta da una forma d'idealismo a un'altra, dalla filosofia dell'autocoscienza a quella dell'essenza umana. Le sue opere dei due anni successivi rivelano uno sforzo di chiarificazione e la ricerca di una via d'uscita, ma non a caso le vie tentate sono due. Tra l'agosto e il settembre del 1843 Marx si trova a un bivio. Come Galahad, deve scegliere tra la via della mano sinistra e la via della mano destra. Purtroppo si lascia travolgere dal flusso di fuoco (*Feuer-Bach*) che aveva investito tutto il gruppo dei collaboratori agli *Annali franco-tedeschi* e sceglie la strada che porta al Santo Graal, la scienza della redenzione umana.

Nelle principali opere scritte tra la fine del 1843 e tutto il 1844, *Sulla questione ebraica*, *l'Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e i *Manoscritti economico-filosofici*, emerge una decisa prevalenza della soluzione olistica ed essenzialista. In tale orientamento l'individualismo è presentato come portato storico della nascita della società borghese moderna e della scissione che essa genera tra universale e particolare, tra l'universalismo astratto dello Stato politico e l'individualismo alienato della società civile. L'idea era già presente nella *Kritik*, ma ora viene riformulata esplicitamente nella veste di una contraddizione dialettica che si dipana e si trascende nella storia. Il comunismo è visto quale sintesi della contraddizione e quale realizzazione di un assetto comunitario in cui la

presa di coscienza collettiva porta a una trasformazione spirituale che risolve anzitutto all'interno dell'animo umano l'opposizione tra interesse particolare e interesse pubblico. Nel comunismo comunitario prevale il secondo, cosicché l'adesione libera e consapevole degli individui ai valori morali generici sbocca nell'attualizzazione di un agente collettivo che si risolve in una sorta di autorealizzazione del genere umano, un soggetto auto-poietico della storia.

In quest'ottica Marx cerca anche di definire socialmente l'agente della trasformazione. Lo individua nel proletariato, che non identifica però come classe sociale risultante dai rapporti di sfruttamento e dagli interessi materiali che si danno nel modo di produzione capitalistico. Piuttosto lo definisce metafisicamente come la classe che, nella sua esclusione da tutti i privilegi economici e politici della società borghese, nella sua alienazione assoluta dal prodotto, dai mezzi e dal processo di lavoro, incarna una sorta di universalità negativa e che quindi detiene un potenziale di liberazione dell'intero genere umano in quanto ente universale. È una classe che si auto-sopprime abolendo le divisioni di classe. Lo fa nel momento in cui diviene consapevole della propria universalità, nel momento in cui accede alla positività della coscienza e della volontà del genere umano negando la negatività della propria condizione sociale.

È una via d'uscita idealista nella quale Marx sembra risentire ancora di una qualche influenza della filosofia dell'autocoscienza di Bauer, ma in cui è succube soprattutto dell'essenzialismo umanistico di Feuerbach e in parte anche dell'escatologia storica di Hess e del moralismo critico del giovane Engels. Sono queste influenze che lo spingono a fare due passi indietro rispetto a Hegel, uno verso Fichte e uno verso Kant. Verso Fichte, nel concepire una rivoluzione consistente in una trasfigurazione del soggetto, in una rinascita spirituale, nell'avvento di un uomo nuovo capace di mettere in atto la presa del potere da parte di un Io collettivo che riesce a integrare moralità e legalità democratica ponendosi e riconoscendosi come soggetto universale autocosciente. Verso Kant, nel tentativo di trovare una giustificazione morale del comunismo quale società giusta che abolisce l'alienazione intesa come *riduzione dell'uomo a mezzo di produzione*.

Marx però non è soddisfatto di una "soluzione" così idealista, e nel 1845 comincia a prenderne le distanze con le *Tesi su Feuerbach*, specialmente quelle in cui critica l'astrattezza metafisica del concetto di Uomo come ente generico. Da tale passaggio prenderanno avvio le riflessioni che lo porteranno alla formulazione della concezione materialista della

storia. Ne *L'ideologia tedesca* viene tentata l'altra via d'uscita dall'originaria duplicità filosofica, ed è una via che apre decisamente all'*individualismo metodologico ed etico*.

In questa fondamentale acquisizione della sua prima consapevole rottura epistemologica Marx è indotto a rivalutare l'individualismo nel tentativo di controbattere le critiche stirneriane alle metafisiche totalizzanti del pensiero comunista di matrice giovane-hegeliana e ad un tempo di criticare l'individualismo assoluto e astratto di Stirner stesso. Ora l'uomo reale è visto non come il soggetto particolare che accede all'universale, ma come un individuo concreto con i suoi interessi materiali e i suoi condizionamenti sociali. È un agente sociale in quanto individuo in relazione con altri, non in quanto membro di un soggetto collettivo che ne costituisce l'essenza. E la natura umana non è più definita metafisicamente e astoricamente. Piuttosto Marx concentra la propria ricerca sull'identificazione dei fattori materiali, sociali e culturali che influenzano storicamente i comportamenti degli individui. Gli uomini sono agenti attivi in quanto mossi da un bisogno di autorealizzazione e liberazione: gli uomini, non l'Uomo. Il comunismo così viene definito non più come la realizzazione finale dell'autocoscienza del genere umano, bensì come un processo di emancipazione che tende a costruire un tipo di comunità realmente democratica le cui istituzioni servono a espandere eguagliando le libertà degli individui.

Non c'è spazio qui per seguire le vicende delle oscillazioni filosofiche nell'intero percorso di ricerca di Marx, ma qualche ulteriore osservazione vale la pena farla, se non altro per mostrare come le aporie irrisolte degli anni giovanili hanno continuato a produrre ambivalenze anche negli anni della maturità.

Ad esempio, nello studio scientifico della struttura e della dinamica del capitalismo che Marx sviluppa nel *Capitale*, i capitalisti sono agenti mossi dalla ricerca del profitto e dall'impulso all'accumulazione, sono soggetti individuali che interagiscono in un mercato le cui leggi economiche si formano quali effetti non intenzionali delle azioni dei singoli. Nel *Capitolo VI inedito* poi lo sfruttamento è spiegato come determinato da un assetto istituzionale e da una distribuzione della ricchezza che mettono i lavoratori nella necessità di scegliere "liberamente" di sottoscrivere contratti di lavoro con cui le loro forze produttive vengono "sussunte" dal capitale d'impresa e la loro attività viene sottomessa al potere del capitalista. L'approccio metodologico è chiaramente individualista, anche se, nella caratterizzazione dei soggetti tipici con cui vengono analizzati i

comportamenti di classe, affiora il consueto olismo euristico dell'agente rappresentativo. Nessuno scienziato avrebbe alcunché da obiettare al metodo seguito da questo Marx nel trattare degli atteggiamenti, degli interessi e delle azioni delle classi sociali. E molti, perfino non marxisti, hanno trovato illuminanti e innovative diverse sue analisi del funzionamento, della dinamica e dell'evoluzione dell'economia capitalistica.

Tuttavia, mescolate alle elaborazioni scientifiche ci sono anche idee meno convincenti, opinioni che sono giustificabili solo nei termini di una filosofia della storia incardinata sull'agire di soggettività olistiche. Spesso Marx concettualizza il «capitale» come fosse un agente storico dotato di una finalità immanente e capace di imporre i comportamenti adeguati ai suoi «funzionari» capitalisti. Non si tratta soltanto delle leggi del mercato che costringono le imprese all'efficienza, pena il fallimento. C'è qualcosa di molto più forte: una sorta di missione storica del «capitale» quale agente liberatore dell'umanità che, con lo sviluppo delle forze produttive e le rivoluzioni nei rapporti di produzione, emancipa l'uomo da ogni vincolo naturalistico tradizionale, spianando il terreno a un nuovo assetto organizzativo in cui finalmente si affermerà il dominio razionale sull'economia con una pianificazione centralizzata nella quale il *general intellect* si farà autocoscienza dell'umanità. A quel punto la missione storica del capitale si completerà e si compirà dialetticamente nella realizzazione della missione storica del proletariato. Infatti il capitale è un soggetto astratto ma attivo, al punto di essere capace di "porre" realmente i propri presupposti. Il più fondamentale di tali presupposti è l'astrazione «storica e naturale» del lavoro (Screpanti, 2009), astrazione che da una parte crea il capitale e dall'altra s'incarna in una classe sociale che alla fine lo distruggerà, secondo una modalità dialettica riecheggianti le magnifiche sorti e progressive dell'Idea che guida il cammino del mondo.

Chiuderò ribadendo la convinzione che esistono due Marx. C'è un Dr Marx dotato di un'anima idealista, in cui prevale un'impostazione di olismo ontologico e una visione deterministica della storia, e un Mr Karl con un'anima realista, che adotta un metodo d'individualismo istituzionale e un approccio scientifico all'indagine sociale. La ricerca del Moro oscilla continuamente tra queste due personalità e non arriverà mai a una «rottura epistemologica» definitiva, anche se non c'è dubbio che gli scritti del 1845-46 marcano un passaggio cruciale che assegnerà prevalenza al discorso scientifico nelle opere della maturità. Ma quella rottura è stata preceduta da profonde incrinature emerse nel 1841 e nel 1843.

In effetti l'oscillazione filosofica giovanile si volge in quattro fasi:

- la prima, che si ha nel periodo dell'elaborazione della tesi di laurea (1838-41), è dominata dall'idealismo dell'autocoscienza di Bruno Bauer
- la seconda, che va dal gennaio 1841 all'agosto 1843, cioè dal *Quaderno Leibniz* al *Quaderno Machiavelli*, segna il massimo sforzo in vista della costruzione di un approccio realista, anche se è ancora forte l'influenza di Bauer, soprattutto durante la parentesi giornalistica del 1842
- la terza, che va dal settembre 1843 a tutto il 1844, è dominata dall'influenza di Feuerbach, Hess ed Engels e segna il punto più basso dell'oscillazione, una vera e propria ricaduta nell'idealismo, che ora è un idealismo dell'essenza
- la quarta infine, che inizia con le *Tesi su Feuerbach* (forse febbraio 1845) e giunge a compimento con *L'ideologica tedesca* (1845-6), è determinata dall'esigenza di fare i conti con le critiche stirneriane al comunismo idealista e costituisce il punto d'approdo della formazione giovanile, con l'elaborazione di un approccio materialista ai problemi del comunismo

Due punti alti dell'oscillazione vengono toccati negli anni della prima formazione scientifica, specialmente nei primi quattro mesi del 1841 e nei primi tre trimestri del 1843. È ciò che ho cercato di argomentare in questo saggio.

Il quale mi chiede di non essere chiuso prima che io abbia rivelato un'impressione emersa mentre lo chiudevo: sembrerebbe che le cose più interessanti e più innovative che Marx ha scritto negli anni della sua formazione non sono quelle che ha pubblicato, bensì quelle che ha lasciato inedite, non gli articoli per la *Gazzetta Renana* e quelli per gli *Annali franco-tedeschi*, ma la *Kritik* e i *Quaderni* di studio. E perfino la regressione idealista dei *Manoscritti economico-filosofici*, con la sua ambigua presa di distanza dalla dialettica hegeliana, è incomparabilmente superiore, specialmente per le innovative intuizioni sulla teoria dell'alienazione, alla stucchevole filosofia della storia provvidenzialista dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*.

Se poi si allarga la visione alle opere della maturità, ci si accorge che anche in tal caso molti scritti inediti restano più intriganti di quelli pubblicati. Si pensi alla straordinaria profondità delle innovazioni presenti nelle *Tesi su Feuerbach* e ne *L'Ideologia tedesca*, l'addio a Feuerbach, rispetto all'anodina acidità dell'addio a Bauer ne *La Sacra famiglia*. E che dire, par fare un salto nella maturità piena, del rapporto tra il *Capitolo VI inedito* e i *Grundrisse* da una parte e il *Capitale* dall'altra? Quel capitolo

contiene delle invenzioni teoriche così radicali e così dissonanti rispetto alle speculazioni delle prime due sezioni del *Capitale* (Screpanti, 2009) che forse Marx ha inconsciamente deciso di non pubblicarlo proprio per evitare di dover riscrivere interamente quelle sezioni. Non parliamo poi dello spessore dei rivolgimenti filosofici presenti nei *Grundrisse*, a confronto dei quali le civetterie dialettiche del *Capitale* assumono il valore di esercizi di *normal science*. E si guardi con quest'ottica agli scritti politici degli anni '70. *La guerra civile in Francia* è il più importante saggio politico edito di Marx, ma la ricchezza d'idee che si coglie nella sua cinquantina di pagine non è paragonabile a quella presente nelle trecento di appunti, abbozzi e materiali preparatori e nella ventina della *Critica al programma di Gotha*, l'elaborazione teorica che ha coronato le riflessioni sull'esperienza della Comune.

Tutto ciò fornisce un utile indizio per la comprensione delle ambivalenze del Moro. Il Marx edito è uno scienziato e un politico autorevole, un uomo pubblico che scrive un ponderoso trattato di critica dell'economia politica in cui si confronta con la scienza dei suoi tempi, con Smith, Ricardo, Mill, parla il loro linguaggio, si muove entro il loro universo di discorso e ci tiene a essere letto e recensito da personalità qualificate. Una cosa simile accadeva con gli articoli per la *Gazzetta Renana* e gli *Annali franco-tedeschi*: Marx scriveva per un pubblico competente, e parlava il suo linguaggio "normale" pur nel tentativo di perturbarne le normali idee. Il Marx pubblico resta in buona parte condizionato dal linguaggio e dalla retorica della vulgata socialista tedesca di metà Ottocento, da un discorso che combina una filosofia della storia tipica della sinistra hegeliana con l'apparato analitico usato dalla sinistra ricardiana.

Il Marx notturno invece è un ribelle solitario: scrive per se stesso, per chiarirsi le idee, per sovvertire le visioni del mondo dominanti, per capire a fondo la struttura e la dinamica del capitalismo e il processo del suo superamento senza farsi impacciare dalle opinioni ricevute. Su di lui la scienza normale stringe poco.

Dr Marx e Mr Karl sono entrambi presenti tanto nelle opere pubblicate quanto in quelle lasciate alla «critica roditrice dei topi». E tuttavia, senza peraltro voler sminuire le acquisizioni di opere fondamentali come il *Manifesto* e il *Capitale*, resta il fatto che alcuni dei più interessanti contributi alla realizzazione di una personale rivoluzione scientifica e filosofica sono opera del Mr Karl degli scritti inediti.

Appendice A

DA ROUSSEAU A HEGEL⁶⁴

⁶⁴ Questa appendice non ha pretese di approfondimento esegetico. Mira solo a offrire un ragguaglio sommario del contesto filosofico in cui si pongono le problematiche etico-politiche affrontate da Marx nel 1843. Rinuncio quindi anche a fornire una bibliografia esauriente, e mi limito a dare alcuni riferimenti essenziali che il lettore potrà trovare utili per una più ampia comprensione del pensiero politico di Rousseau ed Hegel: Mondolfo (1955), Reale (1983), Neuhausser (1993), Finelli (1996), Patten (1999), Franco (1999), Tomba (1999).

1. Il «problema fondamentale» di Rousseau

Per capire il problema di Rousseau bisogna partire dal suo sentimento religioso. È un sentimento piuttosto forte ma anche travagliato, come è dimostrato dalla conversione al cattolicesimo, dopo essere cresciuto nel calvinismo ginevrino, e dalla successiva riconversione al calvinismo, infine dall'elaborazione di una filosofia deista della religione naturale. Non si può cogliere la radice del suo approccio alla libertà se non risalendo alle incongruenze della dottrina cristiana del libero arbitrio.

Secondo tale dottrina la libertà è un prerequisito ontologico della responsabilità morale, è il fondamento della moralità cristiana: solo se l'individuo è libero di scegliere tra il bene e il male può essere considerato responsabile delle proprie azioni. Tuttavia, se riferita al concetto di libertà individuale, la dottrina del libero arbitrio diventa problematica non appena viene associata a due principi propri della fede cristiana: 1) la norma morale è stata decretata da Dio e quindi ha valore assoluto, non dipende dalle decisioni umane, esiste oggettivamente; 2) l'uomo non è veramente libero se si lascia dominare dagli impulsi animali, dalle passioni, dal peccato, dal diavolo. L'individuo dunque sarebbe libero di scegliere tra il bene e il male, ma se sceglie il male è schiavo del peccato e perciò non è libero. Già Anselmo d'Aosta aveva chiarito che, il peccato essendo un'impotenza, il libero arbitrio deve essere concepito non come la libertà di peccare o non peccare bensì solo come la facoltà di mantenere la rettitudine della volontà.

Così però la libertà si risolve in una sola opzione di scelta. E siccome il bene è definito da una morale oggettiva, l'adeguamento a quell'unica opzione non può essere un'azione veramente libera se si intende la libertà come *facoltà di scelta*. D'altra parte quella cristiana è un'etica di tipo deontologico, cioè definisce il comportamento morale in termini di doveri, di norme cui si devono adeguare le azioni, non di fini il cui perseguimento giustifica le azioni stesse. Così il «bene» morale deve essere inteso nel senso di «giusto». E poiché le norme sono state poste

da Dio invece che dal soggetto umano dell'azione, la «libera» scelta di conformarsi ad esse si risolve in un atto di obbedienza a un comandamento eteronomo, non autodeterminato. In altri termini l'azione morale non può essere considerata un atto libero se s'intende la libertà come *autodeterminazione della volontà*.

L'unico modo per uscire dall'intralcio consiste nell'adottare una concezione particolarmente bislacca di libertà. È la concezione della *libertà morale* che si ritrova in Anselmo, Rousseau e Hegel: adeguamento volontario a un dovere posto oggettivamente. Solo in tal caso la scelta del comportamento giusto può essere considerata una manifestazione di libertà.

Da tali difficoltà Calvino era uscito con l'insegnamento che prescrive il dovere di assoluta obbedienza dell'uomo a Dio e alla sua norma morale e con la connessa dottrina della predestinazione, secondo cui la salvezza degli uomini è decisa da Dio e realizzata dalla grazia divina indipendentemente dalle scelte individuali. Gli uomini non sono in grado di salvarsi con le proprie azioni. Devono solo obbedire, avere fede e sperare nella grazia, sicché «liberi sono coloro che servono il Signore». La libertà cristiana «vuole che le coscienze servano la Legge come costrettevi dalla necessità, ma che, liberate dalla Legge, liberamente obbediscano» (Calvino, 1973, 161-3). L'individuo inoltre deve obbedire, oltre che a Dio, anche allo Stato, se questo è uno Stato etico e dunque uno degli *externa media salutis*. Ha invece il dovere di ribellarsi se lo Stato si mette contro la parola di Dio.

Per tornare a Rousseau, si capisce perché non si libererà mai della concezione etica dello Stato, vista la sua educazione calvinista. Né, d'altra parte, riuscirà mai ad abbandonare la convinzione che la moralità sia basata sull'adeguamento alla legge che assicura il bene e la giustizia. Tuttavia, nonostante quell'educazione, non è disposto a rinunciare alla libertà e quindi non può accettare l'idea che la convivenza civile sia basata sull'obbedienza a una legge imposta all'uomo da un'autorità superiore. Come uscire dal dilemma? Tenta di farlo postulando che: 1) il bene consiste nella salvaguardia della libertà; 2) l'individuo è dotato delle facoltà conoscitive che gli permettono di capirlo; 3) la legge che assicura il bene non è imposta da un'autorità superiore, ma emana dal patto sociale in cui confluiscono le volontà individuali.

La norma morale non è data dalla tradizione o dalla Scrittura, piuttosto è insita nella natura e colta con la coscienza e la ragione. La morale attiene alle regole della convivenza umana. Nello stato di natura, che

Rousseau tende a definire in termini controfattuali, l'uomo nasce libero: la libertà è l'essenza dell'uomo. Senonché lo stato di natura non è un controfattuale definito costruttivamente. Piuttosto è concepito come una realtà più profonda di quella osservata nella storia, come la realtà della natura umana.

Peraltro nello stato selvaggio la libertà è fortemente limitata dalle restrizioni che la scarsità pone alla soddisfazione dei bisogni. Nella società civile l'uomo si dovrebbe organizzare in modo da ridurre tale dipendenza, ciò che può ottenere tramite la cooperazione. L'organizzazione sociale dovrebbe avere come scopo fondamentale la promozione della libertà umana tramite la riduzione della dipendenza dalle cose. Il bene morale è dunque definito nei termini dei comportamenti sociali che mirano alla salvaguardia dell'intima natura libera dell'uomo: è il bene comune, e ogni uomo ha un interesse insopprimibile al suo conseguimento.

Non solo, ma gli individui sono in grado di accedere sentimentalmente e razionalmente alla conoscenza del bene. Il sentimento della libertà è connaturato all'essenza umana e l'uomo lo vive anzitutto immergendosi nella coscienza della natura esterna e interiore. Il sentimento dell'*amor di sé* è la strada diretta alla coscienza dell'essenza umana. D'altra parte non c'è solo il sentimento, c'è anche la ragione. La quale serve per tradurre la coscienza in norma politica ed etica. Il suo uso porta tutti a identificare il bene con la salvaguardia della libertà. Qui la morale non è più data esternamente alla coscienza, ma è fatta coincidere con un oggettivo interesse di fondo che ogni uomo ha alla realizzazione della propria umanità, ed è definita in modo tale che tutti sono in grado di conoscerla. È la teoria della *libertà morale* di Rousseau. Come vedremo, non è una vera fuoriuscita dalle difficoltà filosofiche della dottrina del libero arbitrio.

Alla mossa illuminista Rousseau associa una mossa rivoluzionaria. Il controfattuale dello stato di natura viene usato per criticare la società reale quale è osservata storicamente. L'uomo, che è libero per natura, è di fatto ridotto in schiavitù in tutte le società conosciute. Lo stesso controfattuale è usato per disegnare una città ideale, un modello di «associazione» ove le istituzioni lavorino per ricostituire e potenziare l'originaria libertà di cui l'uomo godeva nello stato di natura.

Il concetto centrale di tale teoria critica è quello di «dipendenza» dell'individuo, intesa sia come penuria (rispetto alle cose) sia come sottomissione (rispetto ad altri individui). La dipendenza deriva dai bisogni umani, che Rousseau riduce a due classi: bisogni di beni materiali (cibo,

indumenti, abitazione ecc.), i quali originano dalla nostra natura biologica; bisogni di considerazione sociale (rispetto, riconoscimento, prestigio), i quali originano dalla convivenza civile. Questi ultimi Rousseau li riconduce tutti a un sentimento che denota con il concetto di «amor proprio» (da non confondere con quello di «amor di sé»). Né ignora il fatto che gli stessi bisogni materiali, dal momento che vengono soddisfatti tramite l'interazione sociale, sono determinati in relazione all'amor proprio: non ci basta un vestito qualsiasi per proteggerci dal freddo; ne vogliamo uno che ci procuri il dovuto grado di riconoscimento e ammirazione altrui.

La dipendenza dagli altri esseri umani, di per sé, non è un male. Per altro è inevitabile, e lo è tanto più quanto più è sviluppata l'organizzazione sociale del lavoro. Questa, mentre ci consente di ottenere una maggior quantità di beni e soddisfare un maggior numero di bisogni di quanto sarebbe possibile nello stato selvaggio, ci rende però impossibile farlo senza la collaborazione con gli altri. Insomma, mentre riduce la nostra dipendenza dalle cose, accresce la dipendenza di ogni uomo da tutti gli altri.

Il male sorge quando, a causa delle divisioni *di classe*, specialmente in relazione all'istituzione della proprietà privata e alla concentrazione della ricchezza e del potere nelle mani delle classi privilegiate, la grande maggioranza degli uomini è costretta a vivere nella miseria. Allora l'urgenza della soddisfazione dei bisogni crea le condizioni per cui i molti sono costretti a dipendere dai pochi. È un tipo di dipendenza che si risolve nella perdita della libertà, poiché mette alcuni uomini nella necessità di assoggettarsi al volere di altri. Ebbene l'associazione ideale deve eliminare la sottomissione sociale, e lo può fare se è strutturata in modo tale che «nessun cittadino sia tanto opulento da poter comprare un altro e nessuno tanto povero da essere costretto a venderci» (Rousseau, 1955, II, xi). Il consiglio al popolo legislatore è esplicito: «Non tollerate né gente opulenta né pezzenti. Questi due stati, naturalmente inseparabili, sono ugualmente funesti al bene comune; dall'uno escono i fautori della tirannia, dall'altro i tiranni; fra essi sempre si fa traffico della libertà pubblica: uno la compra, l'altro la vende» (ivi). Si noti che l'eguaglianza economica e sociale non è vista qui come un valore e un fine in sé. È strumentale rispetto al conseguimento di un valore più importante e, direi, primario: la libertà. Si può parlare in tal caso di *libertà sociale*, un concetto ben distinto da quello di «libertà morale» sopra richiamato.

Ancora più interessante e anche più controversa è la parte della teoria di Rousseau che riguarda l'azione politica. È la parte che mira a defini-

re il tipo di struttura istituzionale che consenta di realizzare la libertà. In questo ambito viene formulata una concezione della *libertà civile*. A differenza di molti filosofi del Settecento, Rousseau non si aspettava che le riforme liberatrici potessero emanare dalla volontà di un sovrano illuminato. Non è tanto una questione di sfiducia nella capacità, nella possibilità e nella volontà di attivare un vero processo riformatore da parte di chi detiene il monopolio del potere e della ricchezza. È il concetto stesso di uomo come essere libero che induce Rousseau a scartare ogni soluzione politica in cui non siano gli uomini stessi a farsi sovrani del proprio destino e garanti della propria libertà.

Ora si tenga presente che l'associazione ideale deve eliminare la dipendenza dei deboli dai forti. Nello stesso tempo instaura una superiore forma di dipendenza: quella di ognuno dalla collettività. Tale forma tuttavia non è lesiva della libertà, in quanto la costituzione di una collettività ben strutturata è emanazione della «volontà generale», cosicché ognuno, dipendendo da tutti in forza della cooperazione sociale, non dipende da nessuno in particolare, e obbedendo alla volontà generale obbedisce solo a se stesso. La costituzione politica della città ideale deve essere dunque democratica. In essa la sovranità appartiene al popolo, e i cittadini possono essere considerati politicamente liberi solo se sottostanno a un governo della legge che emana dalla loro volontà. Il tipo di cittadino che giunge a instaurare un siffatto regime è un uomo nuovo, un essere che ha restaurato la propria «originaria» condizione di agente libero in modo da eliminare ogni tipo di dipendenza di classe e nello stesso tempo da realizzare un superiore tipo di dipendenza: quella di ognuno da tutti, quella che, sviluppando volontariamente la più estesa forma di cooperazione sociale, consente a tutti di soddisfare il massimo numero di bisogni minimizzando la dipendenza degli uomini dalle cose.

Il problema fondamentale sorge nella definizione della «volontà generale». Cos'è questa cosa? Rousseau non è molto chiaro, se non nel dirci cosa non è. Non è la «volontà di tutti», cioè l'insieme delle effettive volontà particolari dei cittadini. Gli individui empirici sono dotati di «volontà individuali», le quali possono essere condizionate e influenzate da interessi di parte, da false opinioni, da passioni. Perciò cittadini diversi avranno volontà individuali diverse. La volontà generale invece non è un fatto empirico, è la volontà dell'interesse comune della collettività e può essere in contrasto con alcune volontà individuali. Gli uomini peraltro hanno la facoltà di accedervi, in quanto sono dotati di coscienza e di ragione. E la coscienza, che è la stessa in tutti, porta ognuno a identificare il proprio

interesse fondamentale con il bene comune. Solo questo bene realizza la libertà di tutti, e solo la volontà generale è in grado di dar vita a una legge che tutti sentiranno come emanante dalla propria volontà.

Ma cosa accade se alcuni soggetti si ostinano a difendere una volontà individuale che si trova in contrasto con quella generale? Ebbene la legge imporrà il rispetto di se stessa. In tal modo costringerà i cittadini a essere liberi! Come è possibile costringere un individuo a essere libero, e che cosa vuol dire? Se la volontà generale persegue il bene comune e questo non è altro che il bene di ognuno, il cittadino razionale lo *riconoscerà* e voterà razionalmente. «Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda loro non è precisamente se approvino la proposta o se la respingano, ma se essa sia conforme o no alla volontà generale, che è la loro» (ivi, IV, ii). L'approccio alla moralità è chiaramente *cognitivista*: i cittadini non creano la volontà generale, la riconoscono. Io potrei non votare bene solo se la mia volontà fosse determinata dagli appetiti invece che dalla ragione e dalla coscienza. «allora sì, non sarei stato libero» (ivi). Dunque l'imposizione della legge conforme alla volontà generale restaura la mia libertà, la libertà che io stesso volevo negare.

Ecco l'idea che suscita scandalo. Da un certo punto di vista si potrebbe ritenere che non è poi così sconcia. Se, poniamo, la legge impone l'esproprio e la statalizzazione di un monopolio naturale, si risolverà in una coartazione per la libertà individuale del monopolista, ma una tale imposizione è precisamente ciò che conduce alla liberazione di tutti i consumatori che altrimenti sarebbero stati sfruttati e oppressi da lui. Ahimé, non è tanto questa l'idea di Rousseau, il quale piuttosto direbbe che il monopolista si comporta in modo immorale e non libero e quindi che l'esproprio della sua ricchezza renderebbe libero proprio lui.

Cosa accade però se i cittadini in maggioranza intrattengono idee che si trovano in contrasto con la volontà generale e votano male? Ebbene in tal caso si deve ritenere che non si comportano in modo razionale e che non sono veramente interessati al bene comune che difende la loro libertà e quella del monopolista espropriato. Dunque i cittadini razionali, anche se sono una stretta minoranza, avrebbero il dovere morale di imporre alla maggioranza la volontà generale? Rousseau non arriva esplicitamente a questa conclusione (ci arriverà il suo seguace Robespierre). E ragiona sempre supponendo che un controllo democratico e partecipato di tutti i cittadini alle scelte pubbliche è sufficiente per far emergere la volontà generale. Anzi secondo lui le votazioni, pur se basate sul criterio della maggioranza, porterebbero a scelte tendenzialmente unanimi. È il tipico

errore dell'ottimismo illuminista. È l'errore che gli impedisce di affermare il senso del paradosso del dittatore libertario (vedi appendice B), di comprendere la difficoltà teorica cruciale della sua dottrina – di una dottrina della libertà che potrebbe giustificare la dittatura di una minoranza illuminata, dotata di coscienza libertaria, su una maggioranza che agisce insensatamente. Come si esce dalla difficoltà? Ci sono due strade.

La prima, che verrà sviluppata dalla filosofia tedesca nella linea che collega Fichte a Hegel, è quella che si potrebbe definire «soluzione etica». Comunque è già ampiamente presente in Rousseau, ad esempio nella sua teoria del legislatore quale «uomo straordinario» capace di cambiare le istituzioni insieme alla natura umana. La norma morale è posta dall'Uomo, un essere dotato di volontà e ragione. La sua intima essenza è la libertà intesa come *volontà razionale*. Non è una ragione semplicemente strumentale, è sostanziale, in quanto emana dall'essenza umana e determina una norma che realizza l'essenza umana stessa. E tutti gli uomini, se ragionano, devono giungere a riconoscere una volontà generale che coincide con il bene proprio. Per la salvaguardia di questo bene lo Stato deve imporre il rispetto della legge anche contro le volontà individuali, quando sono irrazionali. La democrazia non è necessaria. Non solo, ma se gli individui sono irrazionali, allora si comportano in modo disumano e quindi sono esseri non liberi, ad esempio perché sono schiavi delle passioni e degli interessi personali. Gli individui razionali invece si adeguano liberamente alla legge. È libero chi obbedisce alla volontà generale; non è libero chi si ribella irrazionalmente ad essa.

Si ripresenta qui lo stesso problema della concezione cristiana del libero arbitrio, però con tre differenze superficiali e una sostanziale. Al posto di Dio è stato messo l'Io o l'Uomo; al posto dei dieci comandamenti, la volontà generale; al posto della coscienza cristiana, la coscienza razionale. Queste sono le differenze superficiali. La differenza sostanziale è quella che sembra risolvere la contraddizione di fondo: la Ragione è parte dell'essenza umana. L'uomo è veramente libero quando obbedisce alla legge morale; la quale tuttavia ora emana da un'essenza che è immanente alla coscienza ed è accessibile razionalmente. Perciò il dovere morale non è imposto, e non implica la negazione della libertà. Anzi, è una sua realizzazione.

Resta aperto il problema dell'inadeguatezza degli uomini empirici, schiavi degli interessi particolari e delle false opinioni. Chi garantisce che tutti i cittadini voteranno per la volontà generale? Di qui la necessità di creare un uomo nuovo, di cambiare la natura umana per renderla,

diciamo così, più socievole. Va da sé che, dati gli effetti della corruzione morale generata dalla storia della civiltà, questa rinascita non potrà originare spontaneamente dall'individuo empirico. Ebbene sarà il compito principale del «legislatore» che governa quella che potremmo definire una transizione all'associazione ideale:

«Colui che sa intraprendere l'istituzione di un popolo, deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in parte di un tutto più grande, dal quale questo individuo riceva, in certo qual modo, la sua vita e il suo essere; d'alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente, che abbiamo ricevuto tutti dalla natura. Bisogna, in una parola, che egli tolga all'uomo forze che gli sono proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, delle quali non possa far uso senza il soccorso altrui. Più tali forze naturali sono morte e annientate, più quelle acquisite sono grandi e durevoli, e più anche l'istituzione è solida e perfetta: di modo che, se ogni cittadino non è nulla, non può nulla se non per mezzo di tutti gli altri» (ivi, II, vii).

L'altra strada che consente di uscire dalla contraddizione è quella che si potrebbe definire «soluzione sociale». In Rousseau è presente ma solo adombrata. La espliciterà Marx nel suo tentativo di liberarsi dall'olismo etico hegeliano, e nella misura in cui ci riuscirà. Lo farà sviluppando la componente anti-kantiana della filosofia politica di Hegel. Il tentativo, in contrasto con il dettato di Rousseau, consiste nel risolvere la volontà generale nella volontà di tutti. Viene approfondita la concezione della libertà sociale piuttosto che della libertà morale. Non viene postulata alcuna essenza umana, nemmeno una razionale. Gli uomini vengono presi per quel che sono: individui concreti dotati di interessi e desideri, e di una razionalità limitata. La loro libertà viene costruita socialmente eliminando le condizioni della dipendenza personale dal potere di classe. Le volontà individuali sono parziali e soggettive. La democrazia è il terreno del conflitto in cui la maggioranza degli individui cerca di imporre alla minoranza la somma delle loro volontà individuali. Questa somma è la «volontà di tutti». Risulta da un'aggregazione basata sul principio *convenzionale* della maggioranza. Convenzionale, perché non è giustificato da nessuna norma morale assoluta, nemmeno una razionale. La stessa norma etica è il prodotto del conflitto di classe. E se il conflitto sbocca in un'organizzazione politica che mira a modificare le condizioni

materiali della dipendenza dei deboli dai forti, la norma perde anche il carattere puramente formale. Ha un contenuto materiale: l'azione politica con cui la maggioranza dei cittadini modifica le basi economiche della distribuzione della libertà.

2. Kant, Fichte, Hegel

Una strada intermedia per la fuoriuscita dal problema di Rousseau è proposta da Kant, il quale fa due mosse apparentemente magistrali. La prima consiste nel chiarire il senso in cui la volontà generale differisce da quella di tutti; ed è il senso che fonda la libertà come attributo essenziale della moralità. La norma morale l'uomo se la dà da sé in piena autonomia. Consiste certo in un dovere, ma un dovere che non è imposto da nessuna autorità esterna o trascendente, un atto di autodeterminazione. Tale norma è definita razionalmente. La ragione è una dotazione essenziale della natura umana ed è dunque comune a tutti gli uomini. Così la volontà generale perde il suo sapore di deliberazione democratica e diventa il fondamento della moralità in quanto espressione della razionalità umana: è la volontà razionale. Può benissimo divergere dalle volontà empiriche dei singoli individui e quindi dalla volontà di tutti, ma solo perché i singoli individui possono trovarsi ad agire in modo non razionale e perciò non libero (dalle passioni, dalle inclinazioni, dagli interessi).

L'altra mossa consiste nella separazione di moralità e legalità. Il primo concetto attiene alla sfera personale delle azioni umane, il secondo alla sfera delle interazioni politiche tra diversi individui. La legalità è assicurata dalle leggi dello Stato, le quali mirano a creare le condizioni affinché l'estrinsecazione delle libere decisioni di ogni individuo non interferisca con le scelte degli altri. Un siffatto tipo di libertà è essenzialmente diverso da quello definito nell'ambito della moralità. La volontà razionale con cui gli individui determinano i propri doveri morali costituisce una forma di libertà positiva intesa come autodeterminazione. Le leggi dello Stato invece tracciano i limiti entro cui gli individui possono esercitare le proprie volontà empiriche senza ledere le libertà altrui; individuano una sorta di libertà negativa. È vero che lo Stato, per Kant, è strumentale all'esercizio della moralità, ed è vero che ogni individuo ha un dovere morale di aderire allo Stato in quanto garante istituzionale delle libertà individuali e condizione legale affinché il cittadino sia trat-

tato come fine piuttosto che solo come mezzo, ma resta anche vero che lo Stato stesso non è un'incarnazione della moralità, non è una volontà razionale oggettivata.

Inoltre è uno Stato di diritto, nel senso che nessuno è al di sopra della legge, neanche il monarca. Però non è democratico. È presente in Kant un pessimismo antropologico, emergente da un lontano sfondo pietistico, che lo induce a scartare l'idea di una naturale predisposizione umana alla moralità. I comportamenti morali richiedono l'esercizio attivo della razionalità e della volontà e non sono facilmente accessibili a tutti gli individui. Di qui la necessità di un uso pedagogico dell'autorità e di una struttura gerarchica dello Stato. I cittadini non sono tutti uguali: alcuni, i proprietari, godono di pieni diritti; altri, i «consociati», godono solo dei diritti civili. La supremazia della legge non comporta la sovranità popolare.

Si potrebbe dire che Kant articola la distinzione roussoviana tra volontà generale e volontà di tutti assegnando ai due concetti due diverse sfere dell'agire umano: quella della moralità, alla libertà come volontà razionale; quella della legalità, alla libertà come protezione legale di ogni cittadino dall'invasione altrui.

Le tesi di Kant sono riprese da Fichte, che gli dà una forte coloritura idealistica. Il mondo dell'uomo è il prodotto del libero atto dell'Io e questo, in quanto ente autodeterminato, è perfettamente autonomo rispetto a ogni forma d'influenza esterna. La moralità è manifestazione di libertà, è legge che l'Io si dà da sé. Ma l'Io razionale sa che deve interagire con altri lo quali enti autonomi. Li riconosce come soggetti dotati anch'essi di volontà razionale, e da tale riconoscimento nasce il diritto e lo Stato, il cui compito è di instaurare le condizioni affinché gli individui possano interagire liberamente. Nella sfera pubblica però non si può presupporre che tutti gli individui agiscano moralmente, con costanza e fede (*Treue und Glauben*). Perciò le leggi devono assumere un carattere di coattività. In tal modo possono essere risolte le dispute e puniti gli individui che ledono le libertà altrui.

Il contratto sociale di Fichte è radicalmente diverso da quello di Rousseau. È un patto di alienazione della *sovranità* del popolo verso lo Stato. Con esso una classe sociale si specializza nella gestione del potere, che è essenzialmente potere esecutivo. Con la sottoscrizione iniziale del contratto il popolo rinuncia al diritto di privare successivamente gli amministratori dello Stato del loro potere: non può rompere il contratto stesso unilateralmente; conserva solo il diritto di approvare eventuali

dimissioni dei dirigenti. L'esecutivo ha un potere pressoché assoluto, essendo solo parzialmente limitato dal potere di controllo dell'*Eforato*. Questo istituto, che vorrebbe concretare il diritto di resistenza del popolo, rivela bene la concezione "spartana" dello Stato fichtiano. Infatti è composto da magistrati che sono sì espressione della "comunità", la quale però non si costituisce sulla base della volontà di tutti i cittadini, bensì della volontà generale intesa come volontà del potere supremo (*der Wille der Obergewalt*).

Quella che si realizza nella sfera politica è dunque una libertà sostanzialmente diversa dalla libertà morale: non è la capacità di determinare la propria legge, è una facoltà di agire garantita da una legge esterna applicata coattivamente. In Fichte la distinzione roussoviana tra volontà generale e volontà di tutti viene spinta fino al punto di farne due concetti antitetici. La volontà razionale come espressione di libertà *dovrebbe* portare a una visione politica radicalmente democratica, in quanto si suppone che gli uomini siano tutti in possesso della stessa capacità di autodeterminazione. Invece la volontà di tutti, vista come insieme di volontà empiriche individuali, si estrinseca in una sfera politica impura, nella quale cioè non tutti gli individui sono capaci di agire moralmente. Perciò la democrazia non può essere ammessa nel campo dell'agire pubblico, vale a dire in un contesto in cui gli individui hanno bisogno di essere giudicati per le loro infrazioni alle leggi: non è ammissibile che i giudicati si giudichino da se stessi.

Fichte peraltro sostiene che lo Stato è uno stato di necessità, ma pure che non è necessario che debba essere sempre così. E, in uno slancio utopistico che sembra anticipare il Lenin di *Stato e rivoluzione*, arriva a concepire una società perfetta in cui, anche in virtù dell'azione educatrice svolta dallo Stato, questo sarà infine abolito: «il compito del governo è di rendere il governo superfluo». Una società perfetta potrebbe essere realizzata quando gli individui avessero imparato a comportarsi lealmente gli uni verso gli altri e fossero giunti a instaurare un «diritto comune» accettato liberamente da tutti. A quel punto la legalità sarebbe riassorbita nella moralità. Sembrerebbe un ritorno all'utopia roussoviana, senonché mentre il filosofo ginevrino pensava che il sogno di una democrazia radicale fosse effettivamente realizzabile nella storia futura dell'umanità, il tedesco chiarisce che il suo modello di società perfetta non potrà mai essere pienamente realizzato, al più potrà essere approssimato.

È contro la dicotomizzazione kantiano-fichtiana del concetto di libertà che si ribellerà Hegel nel tentativo di rimpastare il genuino pasticcio fi-

losofico di Rousseau. Rispetto a Kant e Fichte, Hegel fa due passi avanti e tre indietro: due verso la scienza in tema di filosofia morale, tre verso l'autocrazia in tema di filosofia politica.

Il primo passo verso la scienza lo fa criticando la teoria morale di Kant e Fichte. È una parte essenziale della filosofia di Hegel. Il quale, dopo un'iniziale adesione alla filosofia pratica kantiana, ne prende subito le distanze e, attraverso un lavoro che approda a un primo punto fermo con la *Fenomenologia dello Spirito*, porta alla luce tutte le aporie della morale trascendentale. La parte più interessante di questa critica è quella in cui Hegel rifiuta il cognitivismo razionalista in materia etica.

Un apparente punto di forza della filosofia pratica di Kant è spesso rinvenuto nel suo tentativo di fondazione razionalista di un'etica assoluta. Sembra che Kant, attribuendo alla ragione e alla volontà un potere di autoconoscenza e autodeterminazione, riesca a evitare ogni critica di relativismo pur rifiutando una giustificazione religiosa della norma morale. L'uomo è libero perché si dà da sé le proprie norme morali. Ma è un essere razionale che identifica il proprio sé nell'universalità della propria ragione. Dunque le norme che si dà non sono arbitrarie: sono quelle in cui l'uomo afferma la propria libertà evitando di farsi condizionare dalle passioni, cioè instaurando un controllo razionale sulle proprie azioni. La ragione è universale e perciò l'imperativo categorico, l'imperativo non condizionato da finalità non razionali, assume il carattere di norma universale. È una norma che ha valore assoluto in quanto non è definita relativamente a particolari finalità irrazionali.

Hegel osserva però che tale assolutizzazione dell'etica viene pagata a un prezzo molto alto. Essa dà adito a una filosofia morale che è *vuota* di contenuti specifici, poiché ci dice che ciò che facciamo deve essere riconducibile a una legge universale, ma non ci dice cosa dobbiamo fare concretamente. È *formalistica*, poiché definisce la forma dell'agire invece che la sostanza. È *soggettiva*, in quanto è posta dal soggetto morale indipendentemente dal contesto culturale in cui si trova a vivere. Produce solo *tautologie*, perché qualsiasi specifico contenuto delle norme può essere universalizzato. Inoltre genera un'inaccettabile opposizione tra libertà e natura, tra dovere e inclinazioni umane. Infine, ed ecco la critica più interessante, seppur formulata in modo alquanto contorto, è *contraddittoria*. Lo è anzitutto perché, nel tentativo d'innalzare all'universalità i contenuti specifici del comportamento umano, deve negare questi contenuti stessi. Qui il ragionamento di Hegel è poco convincente, almeno in alcune delle "prove" in cui si concretizza. Ad esempio sostiene

che universalizzare la norma di beneficiare i poveri porterebbe ad abolire la povertà. Ebbene, quando mai una tale universalizzazione sarebbe moralmente contraddittoria?

Tuttavia c'è un altro aspetto della contraddittorietà della morale razionalista che merita la massima attenzione. Si tratta di ciò: se l'universalità di una norma razionale è postulata da un soggetto individuale, esprime per ciò stesso un punto di vista particolare che è proprio la negazione dell'universalità. Ogni individuo è capace di tirar fuori dalla propria testa una norma che pretende di essere universale. Cosicché, a meno di assumere che esista un unico logos universale e che tutti gli individui siano identici nella capacità di accesso ad esso, avremmo una pluralità di norme nessuna delle quali può essere tanto universale da governare allo stesso modo il comportamento di tutti.

Un'allettante via d'uscita da tali difficoltà è quella che ritorna alla vocazione sentimentale di Rousseau, ed è proposta dal pensiero romantico tedesco (Jacobi, Schleiermacher, Novalis) quando cerca di fondare la norma morale sulla «coscienza» umana, intesa come cognizione immediata, intuitiva e autentica da parte dell'individuo contingente del vero dovere morale. Senonché, osserva Hegel, questo approccio, lungi dal risolvere i problemi della morale kantiana, piuttosto li esaspera. È vero che viene superato il vuoto formalismo e l'opposizione tra libertà e natura, visto che la fonte della norma morale viene individuata nella concretezza dell'esperienza individuale, ma in tal modo viene esaltato il soggettivismo e, peggio ancora, viene giustificato il relativismo etico: ciascun individuo potrà avere la sua morale personale e non ci sarà nessuna garanzia che le azioni di diversi individui obbediscano a una norma universale e siano compatibili le une con le altre.

Hegel tenterà di elaborare una sua filosofia etica come *sintesi* e superamento della *tesi* kantiana e dell'*antitesi* romantica. Per capire il senso del tentativo, bisogna prima vedere due dei passi indietro che fa rispetto a Kant e Fichte. Li fa apparentemente sulla strada di un ritorno a Rousseau. Il primo passo consiste nel rifiuto della dicotomia moralità-legalità. La volontà generale è la volontà razionale della libertà umana. Governa il comportamento di ogni cittadino razionale che ci tenga a preservare la propria autonomia. E deve governare anche le relazioni politiche tra gli individui, poiché l'associazione è basata su leggi che mirano appunto a preservare questa libertà. Dunque la volontà generale produce ad un tempo la norma etica e la norma legale, fonda moralità e legalità. L'idea è indubbiamente presente in Rousseau, seppur è spesso da lui contradd-

detta. E piace molto a Hegel, il filosofo anti-dualista per eccellenza. Ma il ginevrino sa benissimo che la perfetta unione di individuo e società nella libertà non è una caratteristica tipica delle società storicamente esistite cosicché, dislocando la realizzazione dell'associazione ideale nel futuro, postula la nascita di un uomo nuovo profondamente morale quale condizione del suo avvento. E questo non piace all'Hegel maturo, il filosofo conservatore per eccellenza.

Di qui la necessità di fare un altro passo indietro. Hegel non si fa sfuggire l'occasione di leggere la Rivoluzione Francese come attualizzazione della filosofia morale roussoviana nella sua aspirazione utopica e rivoluzionaria. Se la realizzazione della volontà generale pretende di incarnarsi nella volontà dell'individuo libero, sorge quel tipo di libertà che Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* chiama «assoluta» e che considera responsabile del terrore rivoluzionario. Quando l'individuo pretende di essere libero perché obbedisce solo a se stesso obbedendo alla volontà generale, ogni forma di organizzazione politica e sociale esistente deve essere abbattuta. Neanche una democrazia radicale realizzerebbe tale idea di libertà. Un individuo mosso da questo ideale non potrebbe fare nulla di «positivo», cioè non potrebbe venire a patti con nulla di effettivo che esiste al mondo. La sua volontà genererebbe azioni puramente negative e la «furia della distruzione».

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel torna sullo stesso concetto di libertà, che ora ridefinisce «libertà negativa», e ci spiega che consiste nell'assoluta possibilità di astrarre da qualsiasi determinazione. Essa può esprimersi solo come furia distruttiva perché non vuole nulla di concretamente positivo, neanche l'uguaglianza universale cui pure aspira. La rivoluzione è fatta da una specie di anima bella che, giunta al potere per un colpo di fortuna, rifiuta l'ordine sociale costituito, perfino quello da essa stessa creato, e quindi si vota al terrore. C'è del buono e del pessimo in una critica del genere.

Il buono sta nell'enucleazione delle implicazioni autoritarie e terroristiche degli approcci moralisti alla rivoluzione. Quando l'azione politica è mossa da una morale assoluta che si incarna nella volontà di alcuni individui, questi possono giungere a sentirsi pienamente giustificati nel compiere le più efferate nefandezze in nome di quella ragione che fonda l'universalità della morale, anzi sentiranno di avere il dovere di compierle. Un governo rivoluzionario che persegua la moralità della «libertà negativa» di fatto non è altro che una fazione della società, un insieme di individui che identificano nella propria volontà soggettiva la

volontà generale. Un tale governo non può che guardare con sospetto alle volontà che non coincidano con la propria, addirittura alla semplice possibilità che esse si formino e si esprimano. E siccome la propria azione politica è assolutamente morale, quel governo taglierà teste sulla base di un semplice sospetto.

Il lato pessimo della critica di Hegel sta nella negazione di qualsiasi spinta rivoluzionaria al cambiamento sociale, nel rifiuto di ammettere che il mondo può essere cambiato dall'azione concertata e democratica degli individui.

Tuttavia c'è una contraddizione tra la critica hegeliana alla Rivoluzione Francese e la critica all'assolutismo e al formalismo dell'etica kantiana, critica che potrebbe essere ugualmente rivolta alla concezione della libertà morale implicita nella teoria di Rousseau come l'interpreta Hegel stesso. Il concetto della «libertà negativa» genera il terrore solo se lo si riconduce a una morale universale e assoluta. Ma perché l'impulso rivoluzionario deve essere necessariamente ricondotto a un tale tipo di morale? E perché il complesso pensiero di Rousseau deve essere semplificato e schiacciato su questa interpretazione riduttiva? Hegel non si accorge che la sua critica alla rivoluzione democratica avrebbe in realtà senso come autocritica. È giustificata infatti solo alla luce del suo rifiuto della separazione tra moralità e legalità. La critica non si applicherebbe a Kant, il quale distingue nettamente la sfera etica da quella politica. E si applicherebbe a Rousseau solo se lo si interpretasse alla maniera di Hegel, cioè come filosofo di una volontà generale che pretende di essere fondamento razionale universale dell'agire politico.

Torniamo ai passi avanti fatti da Hegel. Il secondo lo fa quando elabora il concetto di «eticità» per superare quello di «moralità», con cui caratterizza gli approcci di Kant e Fichte. Per uscire dal vuoto formalismo della morale kantiana, elabora un tipo d'indagine che sostiene essere «scientifica» piuttosto che normativa. Nello studiare le norme morali si domanda non come il mondo dovrebbe essere, bensì come è e come cambia effettivamente. Le norme morali che contano sono quelle che si incarnano concretamente nei costumi e nelle leggi di un dato popolo e che esprimono lo spirito di quel popolo. Ecco l'eticità. Le norme effettive di un popolo non hanno nulla di arbitrario, formalistico e soggettivo; sono universali, in quanto condivise da tutti; ma concrete, in quanto uscite dalla storia di quel popolo piuttosto che dalla mente di un filosofo.

È una bella idea. Può essere la base di un approccio descrittivo e non normativo ai problemi politici. In effetti sta all'origine del rifiuto marxia-

no di fondare la teoria della rivoluzione su una dottrina della morale e della giustizia. Hegel però si ritrae spaventato dalle implicazioni politiche di questo approccio. Ha paura di cadere nel relativismo e nel pluralismo etico. Da una parte è infastidito dall'idea che, in connessione con la storicità delle etiche effettive, possano darsi sistemi etici contrastanti eppur tutti ugualmente legittimi in quanto risultanti dalle storie di culture e popoli diversi. Dall'altra rifiuta di accettare il fatto che in un popolo possono proliferare nello stesso momento principi etici eterogenei.

È così che, per evitare di cadere nel relativismo e nel pluralismo, è costretto a fare un terzo passo indietro. Lo fa postulando l'esistenza di una razionalità *oggettiva* che si estrinseca gradualmente e dialetticamente nella storia umana e ne costituisce la realtà (*Wirklichkeit*) immanente, una razionalità sostanziale che sta dietro o sotto il semplice esistente (*Dasein*) storicamente determinato. Siffatta razionalità non è intesa tanto come un asintoto verso il quale la storia umana deve evolvere per essere una storia della ragione. Piuttosto è concepita come una forza regolativa che opera nella storia continuamente dandole il senso di un movimento verso un fine, un movimento di autorivelazione della Ragione. Così tutto ciò che è reale è razionale non solo nel senso tautologico per cui il reale è definito come il razionale in contrasto al contingente dell'esistenza, ma anche nel senso di una filosofia della storia per cui l'esistente è mosso in senso progressivo da un immanente *telos* coincidente con una ragione che è verità assoluta. In virtù di questo *telos*, da una parte le costituzioni storicamente date tendono a progredire verso la «vera costituzione», dall'altra le etiche storicamente esistenti tendono alla perfezione verso una morale coincidente con la ragione. Hegel dunque sostituisce alla normatività della ragione astratta di Kant una normatività della ragione storica. E rimpiazza il trascendentalismo razionalista della giustificazione kantiana della morale con una metafisica razionalista dello Stato e con una teodicea immanentista della storia.

Lo Stato svolge una funzione essenziale nel superamento della contraddizione tra moralità e legalità. Nel suo pensiero più maturo Hegel non rifiuta la moralità, ma la risolve in un movimento dialettico. La moralità e la legalità (ovvero il «diritto astratto», come viene denominato nei *Lineamenti di filosofia del diritto*) costituiscono due poli di una contraddizione. «Il diritto manca della soggettività, che l'elemento morale, a sua volta, ha unicamente per sé, e così entrambi i momenti non hanno realtà per sé» (§ 141A). D'altra parte la moralità manca di un contenuto determinato, che invece appartiene solo al diritto astratto. Ebbene l'eticità

supera la contraddizione in quanto è sintesi dei due elementi: «L'unità del soggettivo e dell'oggettivo, che è in sé e per sé, è l'eticità, e in essa è avvenuta la riconciliazione, secondo il concetto».

Ma come si verifica praticamente la riconciliazione? Chi la compie? Ecco, è lo Stato, ovvero «il cammino di Dio nella storia»; meglio, in una enunciazione reminiscente del «tu sei Pietro...»: «l'ingresso di Dio nel mondo». Lo Stato realizza l'unione di moralità e legalità e incarna l'eticità, che è l'insieme di norme morali e giuridiche in cui un popolo è immerso. Siccome lo Stato è la volontà razionale che ha per contenuto la libertà, gli individui sono liberi solo quando sono «retti», dotati di rettitudine e governati, vale a dire quando si adeguano volontariamente alle norme date e accettano la posizione sociale in cui si trovano. Né è necessario che l'adeguamento volontario sia basato sulla riflessione razionale. Anzi, il bello dell'eticità è che si presenta all'individuo come percezione immediata del significato e del valore delle abitudini (*Gewohnheit*) e delle consuetudini (*Sitte*) tipiche della comunità in cui è inserito, e che costituiscono una «seconda natura» culturale dell'uomo, una natura più alta e potente di quella semplicemente naturale. È così che viene risolta la contraddizione tra volontà generale e volontà di tutti. La prima, in cui l'individuo si autodetermina razionalmente, coincide con quella che lo Stato impone a tutti costituendosi come Stato etico, cioè organizzazione politica che incarna lo spirito di un popolo. E «la determinazione razionale dell'uomo è: vivere nello Stato; e, se anche non esiste lo Stato, esiste la necessità razionale che esso sia fondato [...] è assolutamente necessario per ciascuno essere nello Stato» (§ 75A).

Quale Stato? Se la razionalità è la giustificazione della norma morale e giuridica incarnata nello Stato, ci si può domandare: dove e quando? Tutti gli Stati, in tutte le epoche della storia? Certamente no. La storia cammina e lo Stato è appunto «il cammino di Dio nella storia». Ma «Dio» si manifesta come ragione dialettica. Ciò che dà fondamento assoluto all'eticità, ciò che permette di evitare il relativismo e il pluralismo etico è lo sviluppo razionale della storia, lo sviluppo della razionalità nella storia. Dunque non tutti i popoli sono uguali. Alcuni sono più vicini di altri alla realizzazione della vera costituzione. Inutile ricordare quali fossero il popolo e la costituzione che, secondo Hegel, avevano dato vita al «grande progresso dello Stato nei tempi moderni» (ivi) e si erano maggiormente approssimati alla realizzazione della razionalità perfetta. E certo fa sorridere l'idea che la superiorità morale e politica di quel popolo si poteva vedere nella sua capacità di generare dal proprio seno

il filosofo che più di ogni altro nella storia si era avvicinato a essere l'incarnazione dell'autocoscienza dell'umanità.

Ciò su cui invece c'è poco da ridere è il tentativo di presentare lo Stato al quale era asservito quel popolo come un'approssimazione alla suprema realizzazione della libertà. Non dimentichiamo che, in forza di una tradizione che ricollega Hegel a Kant e alla scolastica cristiana, il fondamento della morale deve essere ricercato nella libertà umana. In che modo la mette precisamente Hegel? La mette apparentemente bene, da un certo punto di vista. È vero che la libertà consiste nell'autodeterminazione dell'uomo, ovvero nella volontà che si autodetermina. Ma non è vero che questa autodeterminazione consiste nel rendere la volontà indipendente dalle pulsioni e dalle passioni umane, come sostenevano gli scolastici e Kant. L'uomo è libero, per Hegel, non perché evita di farsi determinare dal particolarismo della propria natura animale, bensì perché si autodetermina volontariamente nelle pulsioni, cioè le accetta quali attualizzazioni della propria volontà. Per fare un esempio: è libero non l'uomo che evita di farsi dominare dall'istinto sessuale macerandosi nell'astinenza, bensì quello che soddisfa le proprie pulsioni sessuali piegandole a una norma sociale che ha accettato volontariamente, vale a dire santificandole col matrimonio. Il che ci fa capire che la libertà umana, per estrinsecarsi pienamente, ha bisogno di norme etiche, culturali e legali pubblicamente sanzionate. E ci fa capire anche perché Hegel rigetta ogni separazione tra moralità e legalità.

Qui però si pone un problema serio. Se la legge mi vieta di fare una cosa, limita la mia libertà? Mi impone una determinazione estranea alla mia volontà? Certamente no. Perché? Perché l'ho accettata volontariamente. E così torniamo a Rousseau. Ma con una differenza di non poco conto: per il filosofo ginevrino la legge della libertà incarna la volontà generale e questa, almeno in un'associazione perfetta di uomini nuovi, coincide con una volontà di tutti espressa democraticamente. Hegel coglie la contraddizione che si apre in Rousseau quando vuole fondare il contratto sociale su una volontà generale oggettivamente razionale definita astraendo dalle volontà concrete degli individui. Come può quel contratto fondare la democrazia se i due tipi di volontà non coincidono? Per Hegel la volontà generale non è altro che la volontà razionale e non può coincidere con la volontà espressa da ognuno, se non altro perché non tutti gli individui accedono alla razionalità nella stessa misura. Sulla Ragione non si può fondare la democrazia, e il contratto sociale è un'utopia antistorica.

L'universalità della libera volontà è incarnata dallo Stato, il quale mette ordine nella società civile mediante leggi che sono intrinsecamente razionali. In quest'ordine ogni individuo ha il suo posto, e non c'è motivo di aspettarsi che tutti i sudditi abbiano la stessa capacità di avvicinarsi all'universale. Tutti però sono dotati di una ragione, diciamo così, minore, cioè della facoltà di capire che il proprio posto nell'ordine statale, che sia quello di un contadino, di un borghese, di un nobile o di un burocrate, è il posto che gli spetta in base alla ragione maggiore incarnata nello Stato, e lo accetta volontariamente; perciò è libero, anche se la ragione maggiore gli ha riservato il posto di una casalinga sottomessa al marito. È libero non chi si ribella all'autorità, bensì chi vi si assoggetta volontariamente. E si capisce perché le donne sputano su Hegel (Lonzi, 1974).

Ora mi sia consentito chiudere con un divertissement, un collage impertinente dal testo di uno scrittore che meglio di ogni altro aveva capito il lato oscuro del Dr Faust:

«Quello che tu dici – interposi – a proposito di un maestro arcaico-rivoluzionario, è una cosa molto tedesca» [...]

«È vero – rispose – [...] La libertà tende sempre al rivolgimento dialettico. Essa riconosce se stessa assai presto nei legami, si attua nella subordinazione, in una legge, in una costruzione, un sistema» [...]

«Ma allora non è più reale libertà, allo stesso modo che la dittatura nata dalla rivoluzione non è libertà» [...]

«Legato dalla voluta costrizione all'ordine; dunque libero.»

«Già, la dialettica della libertà è insondabile» [...]

«Le forme di vita più interessanti – replicò – hanno sempre questo volto bifronte [...] Esse rivelano l'ambiguità della vita stessa.»

«Cotesta non sarebbe una generalizzazione?»

«Di che cosa?»

«Di esperienze nazionali di casa nostra, no?»

«Non facciamo indiscrezioni e non congratuliamoci con noi stessi» [...]

«Ma in questo modo andiamo nell'astrologia. La razionalità che tu invochi ha una buona dose di superstizione [...] Al contrario di quel che tu dici, il tuo sistema mi sembra piuttosto adatto a risolvere la ragione umana in magia» (Mann, 1970, 236-41).

Appendice B

INDIVIDUALISMO E COLLETTIVISMO

In quest'appendice cercherò di enucleare alcune implicazioni filosofiche dei dibattiti metodologici che hanno coinvolto gli scienziati sociali nell'ultimo secolo e mezzo di storia dell'economia, della sociologia e della scienza politica.⁶⁵ Lo farò in modo schematico e semplificato, quanto basta per delineare le coordinate teoriche necessarie a inquadrare le problematiche affrontate e le posizioni assunte da Marx nei suoi studi del periodo 1841-43. E lo farò proponendo definizioni più generali possibile, in modo da evitare di vincolarle a specifici orientamenti epistemologici.⁶⁶

L'olismo ontologico è basato su un assioma secondo cui *esistono agenti collettivi emergenti rispetto ai loro componenti individuali, tali cioè che il loro agire non è determinato interamente dall'agire dei componenti individuali e dalle relazioni tra essi esistenti*. Questo assioma può essere trasposto in un postulato di *olismo metodologico*, secondo il quale *per spiegare l'azione di un agente collettivo non è sufficiente conoscere i comportamenti e le relazioni dei suoi componenti*.

Ho usato il termine "agenti" perché l'assioma si applica alle problematiche dell'*azione sociale*. Gli agenti collettivi sono considerati "emergenti" nel senso che deve trattarsi di qualcosa di fondamentalmente diverso dalle organizzazioni e le istituzioni che sorgono per perseguire finalità poste dagli individui che vi partecipano. Ora, che esistano degli insiemi sociali emergenti può essere un'affermazione banale giustificabile in ter-

⁶⁵ La letteratura sull'argomento è ormai sterminata. Mi limiterò perciò a richiamare solo alcune rassegne tra le più complete: Donzelli (1986, cap. 2), Infantino (1998), Udehn (2001). Tutte e tre le opere spaziano sull'intero campo delle scienze sociali, ma la prima privilegia i contributi degli epistemologi, la seconda quelli dei sociologi, la terza quelli degli economisti.

⁶⁶ Ciò è reso necessario dal fatto che i recenti dibattiti suscitati dal cosiddetto «marxismo analitico» hanno ostacolato una corretta comprensione da parte dei marxisti della valenza scientifica dell'individualismo metodologico a causa dell'orientamento neo-classico e l'autocollocazione "positivista" di alcuni proponenti. Le definizioni che proporrò sono così generali da risultare compatibili con filosofie della scienza realiste, costruttiviste, convenzionaliste, neo-pragmatiste e genericamente "analitiche", e sono accettabili anche da chi segue approcci di tipo ermeneutico.

mini puramente definitivi. Ad esempio, basta definire una classe come una partizione della società contraddistinta dalla funzione che svolge in relazione alle altre classi, per ottenere la caratterizzazione di un ente sociale provvisto di proprietà funzionali non determinate dall'agire pratico dei suoi membri. Altra cosa però è asserire che le funzioni delle classi sono riferite a un *organismo* collettivo capace di operare in quanto *soggetto* storico. Altra cosa ancora è dire che una classe è un ente sociale dotato d'interessi e mosso da obiettivi che gli pertengono in quanto *agente* collettivo e individuabili indipendentemente dagli interessi e dagli obiettivi concreti dei membri della classe. Queste due proposizioni sono chiaramente olistiche. Specialmente l'ultima è tipica dell'olismo ontologico che alberga in certi quartieri hegelomarxisti, in quanto postula che la classe *per sé* esiste quale *soggetto* storico la cui azione è determinata dalla sua missione storica e dalla sua natura, cioè dal suo essere *in sé*, e non dalle azioni effettive dei suoi membri.

Per passare al fronte opposto, cerchiamo di capire come e perché la maggior parte degli scienziati sociali rifiuta l'olismo ontologico. Il rifiuto è sostenuto facendo ricorso a un postulato di *individualismo metodologico*, il quale asserisce che *per conoscere il comportamento di un ente collettivo è sufficiente conoscere il comportamento dei suoi componenti individuali e le relazioni tra essi esistenti*. Il postulato non asserisce soltanto che i concetti riferiti a entità collettive dovrebbero essere *definiti* in termini di concetti riferiti a soggetti individuali. Asserisce anche che i fenomeni collettivi sono *spiegabili* sulla base dell'agire dei soggetti individuali. Se non fosse così, sarebbe superficiale.⁶⁷

Come argomenterò meglio più avanti, questo postulato è di scarsa utilità pratica nella ricerca scientifica perché, quando si studiano fenomeni sociali vasti e complessi, non sempre si hanno a disposizione tutte le informazioni microeconomiche e microsociale necessarie per spiegare il comportamento di un aggregato sociale nei termini di una riduzione esaustiva ai suoi componenti. Per lo stesso motivo diventa palesemente irrealistico se si sostituisce l'aggettivo "sufficiente" con "necessario".

La postulazione della sufficienza piuttosto che della necessità della riduzione individualistica serve per formulare una definizione generale. Quella che richiede anche la necessità è una versione particolare sostenuta solo da alcuni studiosi, che però incontrano difficoltà a tener fede agli

⁶⁷ Perciò non mi sembra particolarmente utile la distinzione (proposta da Udden, 2002, 497-9) tra un individualismo *metodologico* (relativo alle definizioni) e uno *epistemologico* (relativo alle spiegazioni).

impegni presi. Elster (1985; 1986; 1990) ad esempio postula talvolta la necessità della riduzione individualistica, ma altre volte se la cava chiarendo che la riduzione deve essere possibile solo in linea di principio. Si noti tra l'altro che la definizione generale consente di marcare il campo in modo così preciso che tra individualismo e olistico *tertium non datur*.

La distinzione tra definizione generale e definizioni particolari non è riconducibile a quella tra versioni deboli e versioni forti proposta da Udehn (2002, 500) sulla base del ruolo attribuito alle strutture e alle istituzioni nella costituzione degli agenti individuali, ruolo che è pienamente riconosciuto dagli individualisti "deboli". La definizione generale infatti è accettabile in tutte le versioni, deboli e forti. Più avanti accennerò al fatto che alcuni accaniti dibattiti, specialmente all'interno del marxismo, hanno indotto molti studiosi a far ricorso ad approcci d'individualismo istituzionale o strutturale nel tentativo di contrastare l'irrealismo di alcune versioni forti e di alcune definizioni particolari.

Il postulato d'individualismo metodologico serve innanzitutto quale strumento critico. È la leva cui hanno fatto ricorso gli scienziati sociali per scardinare il misticismo olistico dei filosofi idealisti, organicisti e struttural-funzionalisti. La scienza non mira a conoscere l'essenza delle cose; cerca piuttosto di investigare il come delle cose, i fenomeni. Molti scienziati si trovano perciò a disagio con le proposizioni di carattere ontologico, anche quando vogliono criticarle; perché, nel rigettare una qualche forma di essenzialismo, temono di cadere in un'altra forma di metafisica. Ci sarebbe stata la caduta se la critica all'assioma di olistico ontologico fosse stata svolta contrapponendogli ingenuamente un assioma d'individualismo ontologico.

Quel timore viene fugato svolgendo la critica a partire dal punto di vista del metodo. Ma è evidente che la rilevanza del postulato d'individualismo metodologico si coglie proprio nell'ambito dell'ontologia. Infatti esso nega validità al postulato di olistico metodologico e, siccome questo rinvia all'assioma di olistico ontologico, corrobora indirettamente un rifiuto di esso. Infatti al postulato d'individualismo metodologico spesso viene associato un «postulato anti-olistico», il quale asserisce semplicemente l'inaccettabilità dell'assioma di olistico ontologico. Così il rifiuto dell'essenzialismo insito in quest'ultimo non genera un altro essenzialismo, sia pur di segno opposto. È un modo elegante per snobbare la metafisica. Il postulato anti-olistico non è *deducibile* dal postulato d'individualismo metodologico, perché non è ammissibile derivare una proposizione di natura ontologica da una di portata solo metodologica.

È un genuino postulato ontologico, però molto debole in quanto si limita a negare la validità di una particolare proposizione metafisica.

Dopo di che nessuno scienziato serio avrà difficoltà ad ammettere di aver bisogno di qualche *ipotesi* “metafisica” per costruire spiegazioni, cioè di dover far uso di concetti teorici, di termini non osservativi, per arrivare a dar conto di fenomeni sociali complessi. Ma i termini teorici che postulano qualcosa sulla natura della realtà sono usati in asserti di valore congetturale. Generano metafisiche convenzionali e provvisorie che svolgono una funzione di tipo costruttivo all’interno di particolari sistemi teorici.⁶⁸ Ad ogni modo bisogna sia chiaro che in generale l’individualismo metodologico non è fondato su un assioma che postuli univocamente una determinata ontologia (Little, 1998, 11).

Il postulato anti-olistico è meno drammatico di quanto si potrebbe pensare. Non nega, come sostengono alcuni, che «l’insieme può essere maggiore della somma delle parti». A voler restare nella metafora matematica, un ente collettivo può essere determinato analiticamente quale funzione non additiva delle sue parti, moltiplicativa o quadratica o esponenziale o peggio. Ciò non significa che debba avere proprietà emergenti. Le sue proprietà possono restare dipendenti da quelle delle parti secondo una determinata legge di composizione. Si ricordi infatti che il postulato d’individualismo metodologico rinvia alla conoscenza non solo delle parti dell’insieme, ma anche delle loro relazioni. E una legge di composizione è la traduzione analitica della conoscenza di tali relazioni.

Per fare un esempio, l’esistenza di economie generate dalla “produzione di squadra” comporta che la produttività di una squadra è maggiore della somma delle produttività separate dei singoli lavoratori che ne fanno parte. L’intensità delle economie può essere misurata precisamente dal tipo e dal grado di non linearità della funzione di produzione. Note le capacità dei lavoratori e le relazioni tecniche e organizzative che li legano nella squadra, sarà nota la produttività dell’insieme.

⁶⁸ Si noti che evito di aderire al dogma empirista secondo cui il significato dei termini teorici deve essere fornito solo da termini osservativi. Tantomeno confido nella credenza secondo cui i termini riferiti a entità individuali, come preferenze, interessi, motivazioni, pulsioni, emozioni etc., sono più osservativi e meno teorici dei termini riferiti a enti collettivi (Weldes, 1989, 360-1). Personalmente prediligo una concezione per la quale il significato dei termini dipende dal gioco linguistico o dal sistema teorico in cui compaiono, concezione elaborata da vari filosofi della scienza, da Wittgenstein a Feyerabend, che non temono di apparire anti-scientifici perché rifiutano le metafisiche positiviste.

Inoltre nessuno scienziato sociale che accetta il postulato anti-olistico negherà che si possono dare risultati non intenzionali delle azioni individuali; tutti manterranno però che quei risultati sono comunque la conseguenza di tali azioni, perfino se queste sono intenzionali. Si pensi a quegli equilibri di Nash in cui proprio perché tutti gli individui mirano a massimizzare i vantaggi personali si raggiunge un risultato di minimizzazione.

Un tipo particolare di individualismo metodologico è denominato *individualismo istituzionale*. Asserisce che *i componenti individuali di un aggregato sociale devono essere studiati con riferimento alle istituzioni storicamente determinate in cui si trovano immersi*. In tal caso si ammette che la condotta degli individui possa essere influenzata dal contesto istituzionale, così come si ammette che alcuni comportamenti possano essere non razionali, non consapevoli e non autointeressati. Ma si insiste sul fatto che i fini delle entità collettive devono essere spiegati a partire da quelli posti dagli individui. I soggetti delle azioni sono identificati nelle persone intese quali entità singolari le cui motivazioni prendono forma nell'interazione sociale, cioè in relazione agli specifici ruoli e alle specifiche posizioni in cui si trovano nelle società di appartenenza.

L'individualismo istituzionale è stato teorizzato in epoca relativamente recente⁶⁹ per contrastare una forma estrema ed estremamente irrealistica di individualismo ontologico in cui si assume perfetta razionalità degli individui, informazione completa, esogenità delle preferenze e assenza di esternalità comportamentali.⁷⁰ Più in generale esso nega che i componenti

⁶⁹ Vedi Agassi (1960; 1975; 1987), Jarvie (1972), Boland (1982), Toboso (2001; 2008); e Hodgson (2006; 2007), che usa l'espressione «istituzionalismo individualista». In sociologia Coleman e Boudon hanno proposto un «individualismo strutturale» che è assimilabile all'individualismo istituzionale. In realtà ciò che è propriamente recente di quest'approccio è la categorizzazione. I più accorti tra gli iniziatori dell'individualismo metodologico, Menger, Schumpeter, Weber, avevano sviluppato un approccio che è stato definito «individualismo sociale» in quanto assume che gli uomini sono esseri sociali (Udhen, 2002, 500). Menger in particolare, mentre postula che bisogna partire dalle azioni individuali per studiare la struttura sociale quale loro conseguenza inintenzionale, non ritiene che il concreto agire dell'individuo sia indipendente dal contesto istituzionale (De Vecchi, 1990, 317). L'interazione individuo-struttura è studiata nel suo dipanarsi in un processo evolutivo non determinato da una razionalità o una soggettività olistica.

⁷⁰ È la teoria neowalrasiana, più che un metodo, una forma d'individualismo *ontologico* consistente in una metafisica del soggetto quale atomo sociale dotato di razionalità olimpica. Questa forma estrema d'individualismo è riconducibile all'approccio che Wright, Levine e Sober (1992, 109-19) definiscono «atomismo». Una specie particolare di atomismo è stata sviluppata da alcuni esponenti del cosiddetto «marxismo analitico», come Ro-

di un ente collettivo possano essere identificati negli individui astratti a cui rinvia gran parte del pensiero contrattualista e utilitarista. In questo senso svolge un'importante funzione critica al livello metodologico. Ma non è privo di implicazioni ontologiche. In effetti vale anche come una forma debole d'individualismo ontologico nella quale si ipotizza che la costituzione dei soggetti è condizionata storicamente e socialmente. Ad ogni modo è bene mettere in chiaro che, contrariamente a quanto sostiene qualcuno dei suoi propugnatori, l'individualismo istituzionale non è un compromesso o una via di mezzo tra olismo e individualismo: è una forma realistica d'individualismo in cui le relazioni che collegano gli agenti possono essere definite in termini di strutture organizzative, istituzioni normative e abitudini comportamentali.

Ebbene questa concezione era stata intuita da Marx già nel 1841 e imbastita nel 1843.⁷¹ Gli individui sono studiati in quanto uomini concreti

emer (1981; 1982; 1986b) ed Elster (1985; 1986), che hanno insistito su un'ipotesi di comportamento ottimizzante degli atomi. Elster merita speciale attenzione per la complessità delle problematiche che solleva. Mentre suggerisce di cercare sempre in prima istanza spiegazioni basate sulle scelte razionali, meglio di ogni altro studioso ha contribuito a farci capire la rilevanza sociale dei comportamenti non razionali. Nell'ambito del marxismo ha chiarito l'importanza dell'individualismo metodologico per gli scienziati socialisti, ma non è giunto a fornirne una rigorosa definizione (Warren, 1988, 454-61), mostrando una qualche indecisione tra un approccio debole e uno troppo forte. Inoltre ha esibito una certa ingenerosità verso Marx nel tentativo di portarne alla luce le incoerenze metodologiche, senza tuttavia riuscire a dimostrare una sua avversione al metodo delle microfondazioni quando questo non è ridotto all'atomismo di tipo neoclassico (Levine, 1986, 726). Diversi marxisti hanno avanzato valide critiche agli assiomi di atomismo e scelta razionale, alcuni però ne hanno indebitamente dedotto la necessità di un rifiuto dell'individualismo metodologico nel marxismo. Deve essere chiaro che in generale l'individualismo metodologico non implica l'adozione di un'ipotesi di scelta razionale, né quella di esogenità delle preferenze, né quella di assenza di eternalità comportamentali. L'individualismo metodologico e il *rational-choice Marxism* devono essere separati, nonostante talvolta siano considerati intercambiabili (Przeworski, 1990, 62; Veneziani, 2009, 237). Delle buone rassegne critiche del dibattito scatenato dal marxismo analitico sono: Amariglio, Callari e Cullenberg (1989), Roberts (1997), Tarrit (2006), Veneziani (2009).

⁷¹ Verrà poi sviluppata in vari scritti della maturità, specialmente *L'ideologia tedesca* e i *Grundrisse*. Interpretazioni dell'individualismo di Marx che, pur nella grande diversità d'accenti, sono tutte riconducibili a un approccio di individualismo istituzionale sono quelle proposte da Israel (1971), Dumont (1977), Gould (1978), Texier (1981), Elster (1985; 1990), Little (1986; 1998), Forbes (1990), Henry (1991), Touboul (2004), Screpanti (2007a), Basso (2008). Anche l'interpretazione in termini di "antiriduzionismo" proposta da Wright, Levine e Sober (1992, 108-30) è riconducibile a una forma di individualismo istituzionale, nonostante la loro polemica contro l'individualismo metodologico. Un altro caso interessante d'interpretazione riconducibile a un approccio di individualismo istituzionale *malgré lui* è quello di Callinicos (2004).

influenzati dalle relazioni sociali, istituzionali, tecnologiche, culturali in cui si trovano immersi nelle specifiche condizioni della loro esistenza. Tali relazioni però sono viste come il prodotto storico di azioni, anche collettive, degli individui stessi. Quando una certa influenza viene esercitata intenzionalmente (con l'ideologia, l'educazione, la propaganda) deve essere in linea di principio possibile individuarne gli attori reali, coi loro interessi e le loro motivazioni. Non solo, ma deve essere possibile fornire una spiegazione del genere perfino quando si tratta degli effetti inintenzionali delle azioni umane. D'altra parte le istituzioni e gli aggregati sociali, essendo privi della consistenza ontologica di soggetti storici, sono mutevoli in relazione all'agire dei veri soggetti. Non possono essere presi come dati esterni e immodificabili delle azioni individuali, perché la loro consistenza cambia in relazione a esse.

Questo è un postulato fondamentale per una teoria della rivoluzione che attribuisce all'azione umana l'attitudine all'autoliberazione, ovvero la capacità di modificare intenzionalmente la struttura sociale. Ed è un fatto che in Marx la teoria dell'individualizzazione costituisce un elemento importante dell'analisi dell'accumulazione capitalistica in quanto processo di modernizzazione, mentre la teoria dell'emancipazione dall'alienazione e dallo sfruttamento costituisce parte essenziale della definizione del comunismo come comunità di individui che sono liberi perché capaci di autorealizzazione (Trincia, 1992, 312-3; Basso, 2008, 26).

In sintesi il nocciolo dell'individualismo metodologico può essere espresso così: le strutture sociali, i comportamenti collettivi e il cambiamento storico sono l'*explanandum*; le azioni, gli interessi, le coscienze e le motivazioni degli individui sono l'*explanans*. L'individualismo istituzionale aggiunge che gli individui devono essere definiti con riferimento al contesto sociale in cui sono inseriti.

La versione marxiana rimarca che tale contesto non è un dato imm modificabile, e quindi deve essere a sua volta spiegato storicamente come il risultato dell'azione dei soggetti delle passate generazioni. Facciamo un esempio. La rivoluzione che porterà al comunismo è il prodotto dell'azione dei proletari che lottano per la liberazione sotto la spinta di un bisogno di autorealizzazione personale. Perché si verifichi e abbia successo si devono dare certe condizioni economiche, sociali, politiche, culturali e istituzionali. Non c'è bisogno di stare a elencarle tutte. Se ne consideri solo una. I proletari possono essere incalzati alla rivolta da una crisi economica generale. Una grave crisi è predisposta da vari fattori, tra

cui gli effetti dell'accumulazione capitalistica sulla tendenza del saggio di profitto a cadere.⁷² Questi effetti sarebbero il risultato non intenzionale delle antecedenti decisioni d'investimento dei capitalisti: ognuno di essi, introducendo innovazioni che fanno aumentare il proprio saggio di profitto, contribuisce a creare condizioni di progresso tecnico che alla lunga farebbero diminuire il saggio di profitto generale e darebbero origine a crisi sempre più gravi. Si noti che il progresso tecnico è spiegato non con un'argomentazione di tipo funzionale riferita ad un soggetto collettivo (ad esempio: l'innovazione si verifica in virtù di una "logica del capitale"), bensì con una spiegazione causale dei comportamenti individuali e dei loro effetti aggregati: il singolo capitalista in un dato momento introduce un'innovazione per aumentare il proprio guadagno, e in tal modo genererebbe un effetto negativo sul saggio medio di profitto in un tempo successivo.⁷³

Tornando ad argomenti di filosofia della scienza, l'ontologia non costituisce un problema per le discipline sociali, una volta accettato il valore congetturale e costruttivo delle metafisiche convenzionali di cui si servono gli scienziati teorici. Il vero problema si pone invece sul piano delle pratiche della ricerca. Infatti, a parte i casi iper-semplificati di giochi come quello del dilemma del prigioniero o i casi iper-irrilevanti di modelli come quello di equilibrio neowalrasiano, lo scienziato che voglia affrontare fenomeni complessi applicando rigidamente il postulato d'individualismo metodologico deve spesso dare forfait. Anche solo per microfondare in modo sensato il comportamento di un ente collettivo "piccolo" quale può essere un'impresa industriale, dovrebbe conoscere gli interessi, gli obiettivi, le capacità, le preferenze di tutti i suoi lavoratori,

⁷² Marx credeva fosse una vera legge generale dello sviluppo capitalistico, ma qui non è il caso di sollevare i problemi analitici della teoria.

⁷³ Questo è un caso di scelta individuale, motivata da un interesse, che alla lunga produce effetti aggregati contrari al conseguimento dell'obiettivo. Ci sono altri casi degni di attenzione, ad esempio quello delle scelte razionali che producono gli effetti desiderati (come in uno sciopero vincente che porta all'aumento dei salari); oppure quello delle scelte che si credono razionali, ma che non lo sono a causa di convinzioni sbagliate prodotte da deformazioni ideologiche (come nel caso di operai che non scioperano perché credono che i loro interessi coincidano con la missione dell'impresa); oppure quello delle scelte che, pur essendo intrinsecamente irrazionali in quanto suscitate da emozioni e passioni, si risolvono in risultati benefici (come nel caso dei sentimenti di solidarietà o di odio di classe che favoriscono la mobilitazione collettiva); o ancora quello di scelte determinate da norme etiche che producono effetti comportamentali negativi (si pensi all'efficacia paralizzante dell'oppio del popolo). In tutti questi casi, e vari altri che si trovano in Marx, il metodo consiste nello spiegare gli effetti aggregati prodotti da comportamenti individuali.

manager, proprietari, creditori, fornitori, oltre alle relazioni tecnologiche e organizzative tra essi esistenti. Di fronte a difficoltà di tal genere, non c'è da meravigliarsi se molti scienziati ricorrono alla semplificazione di supporre l'esistenza di "agenti rappresentativi". Ma cos'è questa semplificazione se non un'euristica di tipo olistico, visto che si risolve nell'assumere che in alcuni casi un insieme di agenti si comporta *come se* fosse un singolo agente?

Insomma, se in filosofia serve bene per decostruire le metafisiche olistiche, nella pratica della ricerca il postulato d'individualismo metodologico è di scarsa utilità. Di fatto gli scienziati sociali, almeno quando si occupano realisticamente di fenomeni complessi, tendono a fare ampio uso di approcci che si potrebbero definire di «olismo euristico», una sorta di collettivismo metodologico *faute de mieux* (Elster, 1985, 6).

Deve essere chiaro comunque che l'adozione di euristiche di aggregazione e semplificazione non è in contrasto con l'accettazione dell'individualismo metodologico, visto che questo postula la sufficienza della riduzione individualistica e non la necessità. Si può ben mantenere che le determinanti ultime degli accadimenti sociali dovrebbero essere spiegate riconducendole alle azioni degli individui e alle relazioni tra essi esistenti. Ma di fronte alla difficoltà pratica di una completa riduzione individualistica e al riconoscimento dei limiti della ragione scientifica, che sono soprattutto limiti di conoscenza della struttura microscopica di una società, si può far avanzare la ricerca ricorrendo sia a leggi empiriche e inferenze statistiche sia a generalizzazioni teoriche, fatti stilizzati, tipi ideali e astrazioni concettuali che assumono come oggetto d'analisi delle grandezze aggregate senza però reificarne i concetti nella forma di *soggetti* collettivi e senza cadere in argomentazioni di tipo funzionale o strutturale non ancorate a spiegazioni causali.

Si capisce peraltro da dove originano le difficoltà filosofiche e i motivi di dibattito. L'olismo ontologico è inaccettabile dal punto di vista scientifico; un individualismo metodologico rigidamente riduzionistico è impraticabile nelle scienze sociali. Dopo di che, l'attività di ricerca essendo basata su euristiche di aggregazione e semplificazione, è facile scivolare dalla definizione di un insieme sociale, quale può essere una classe o una nazione, alla sua categorizzazione come soggetto storico. Tuttavia non è lecito dedurre proposizioni di natura ontologica da pratiche di portata solo euristica.

Per passare a problematiche di ordine etico, consideriamo ora un presupposto politico fondamentale della modernità: il postulato che,

sviluppando il principio di tolleranza religiosa fino a perfezionarlo in quello di libertà di coscienza, prescrive la sovranità individuale nella definizione del bene morale. Tra gli scienziati sociali è noto come postulato d'*individualismo etico* (o *assiologico*). Asserisce che *ogni individuo ha il diritto di scegliere autonomamente i valori morali a cui aderire*. In altre formulazioni si postula che *l'autorità finale della moralità deve essere l'individuo*, oppure che *l'individuo è il solo legislatore della propria moralità*.⁷⁴ Insomma, per dirlo con Boudon (1990, 33), «nel suo senso etico, l'individualismo è una dottrina che fa della persona – l'individuo – un punto di riferimento che non può essere trasceso», dove le ultime parole vanno interpretate nel senso di «non è lecito trascendere».

Poiché la morale attiene alle norme che regolano la condotta dell'individuo in relazione agli altri, la definizione del bene morale coincide con la determinazione dei valori che fondano il bene pubblico. Tali valori risiedono nelle convinzioni individuali. Si noti che il postulato non pone alcuna limitazione riguardo ai possibili contenuti dei valori sociali, ovvero agli argomenti delle scelte pubbliche: possono essere beni materiali e utilità, o anche criteri distributivi, diritti e doveri. Né mette limiti alle motivazioni e alle dotazioni caratteriali degli individui, i quali possono essere egoisti, altruisti, razionali, irrazionali, ben informati, disinformati.⁷⁵

La definizione ha un significato essenzialmente prescrittivo, ma il suo contenuto normativo è piuttosto debole, limitandosi a definire un diritto. La portata pratica della norma posta è di carattere negativo. A quel diritto è associato un *divieto*: nessuno deve impedire ad altri di formulare ed esprimere liberamente i propri valori etici; nessuno deve imporre ad altri comportamenti dettati dai propri principi morali. In effetti il tradizionale principio di tolleranza si presenta come un corollario del postulato.

Quando si viene alla determinazione dei *criteri* che devono soprassedere alle scelte pubbliche, il postulato d'individualismo etico conduce a un altro corollario di grande rilevanza politica. È il principio di neutralità etica dello Stato: le scelte pubbliche devono essere fatte sulla base di

⁷⁴ Voce "Ethical Individualism" in Bunnin e Yu (2010).

⁷⁵ Dunque il postulato non va confuso con le definizioni restrittive dell'individualismo etico elaborate nell'ambito della teoria economica neoclassica. In particolare non ha niente a che vedere con una concezione etica individualista, cioè con l'egoismo etico (Lukes, 1973, 99-101), la dottrina che postula quali unici valori morali ammissibili quelli del perseguimento della propria utilità personale da parte di ogni individuo. Né è ridicibile all'impostazione welfarista nella teoria economica normativa, cioè all'assunto secondo cui l'ordinamento delle preferenze sociali deve essere definito esclusivamente in termini di benessere individuale.

aggregazioni delle volontà dei cittadini che non assegnino preminenza ai valori di alcun individuo. Anche il significato di questo principio va colto nei termini di ciò che esso nega. Poiché nessuno dei valori morali cui aderiscono i diversi cittadini deve avere preminenza sugli altri, nessun individuo può pretendere che i propri siano assoluti, cioè indipendenti dalle soggettività personali. Tale principio costituisce dunque un presupposto imprescindibile della democrazia. Per chi lo accetta, una buona società è definibile innanzitutto per le caratteristiche che non deve avere: non deve essere governata da un sovrano per grazia di Dio, non deve essere regolata da uno Stato etico, non riconosce come istituzione statale la Congregazione de Propaganda Fide. Non accredita alcun valore sociale che non sia derivato dalle volontà particolari dei cittadini. Non ammette neanche un organo statale denominato Dipartimento Agitazione e Propaganda del CC del PCUS, se l'obiettivo del comunismo è posto dagli individui concreti e non dall'Uomo, dalle coscienze di soggetti personali e non dalla coscienza della *classe per sé*.

È evidente che l'individualismo etico apre al relativismo e al pluralismo in campo morale. La cosa risulterà spiacevole a quanti hanno bisogno di impartire una condanna morale al capitalismo o di fornire una perorazione del comunismo sulla base di una teoria della giustizia.⁷⁶ Ma la convinzione del carattere non morale dell'analisi critica sta alla base della linea d'azione scelta da Marx quando decise di passare dall'arma della critica alla critica delle armi. È il suo modo di declinare scientificamente e praticamente il relativismo implicito nella concezione hegeliana dell'eticità (Screpanti, 2007a, 45-58). Tale concezione ha contribuito in modo determinante alla sua conversione all'hegelismo in giovanissima età, nel 1837: proprio per superare quel romantico «contrasto tra l'essere e il dover essere» che sentiva come «fastidioso» (Marx, LPT, 10). Nel 1843 lo ha spinto a criticare la teoria dello Stato etico di Hegel e in età più matura lo ha portato al rifiuto delle filosofie universaliste della giustizia

⁷⁶ Alcuni paventano che il relativismo etico disarmi gli uomini nei confronti di azioni disumane. Che fare se la maggioranza di una nazione dà il potere a un pazzo omicida che ritiene giusto sterminarne una minoranza? Un filosofo kantiano sarebbe in grado di condannare moralmente quel pazzo e il popolo che lo segue. Uno che avesse rifiutato ogni forma di assolutismo etico non avrebbe di questi problemi. Non si lascerebbe demoralizzare dall'impossibilità di usare armi ideali per condannare moralmente il nazismo di fronte al tribunale del Bene Assoluto. Piuttosto, edotto da Machiavelli che «ad un principe cattivo non è alcuno che possa parlare né vi è altro rimedio che il ferro» (Marx, KH, 278), cercherebbe armi materiali per combatterlo concretamente.

su cui si fondavano il mutualismo proudhoniano e alcune correnti del socialismo «utopista».

Nell'ambito di una teoria libertaria della rivoluzione l'individualismo etico può aprire ad alcune difficoltà teoretiche, difficoltà che tuttavia rivelano problemi reali. Un caso è costituito dal paradosso del dittatore libertario.⁷⁷ Cosa succede se le preferenze etiche della maggioranza degli individui sono influenzate o manipolate da soggetti politici forti, quali possono essere una chiesa o un partito, che le orientano in modo tale da indurre gli individui stessi a preferire l'asservimento alla libertà? Non si tratta solo di curiosità storiche, come quella dei partigiani spagnoli che contrastavano le conquiste della Rivoluzione Francese al grido di «abbasso la libertà». Si pensi alle nazioni contemporanee in cui la maggioranza della popolazione ritiene giusto imporre alle donne di indossare il velo, o a quelle in cui la maggioranza ritiene giusto proibirgli di abortire. Cosa deve fare un rivoluzionario libertario in casi come questi? Ha il dovere di imporre alla maggioranza la volontà di una minoranza illuminata che persegue la liberazione di tutti? Alla stessa tipologia di problematiche appartiene il paradosso del paternalismo liberale.⁷⁸ Cosa succede se alcuni individui non hanno le informazioni o le dotazioni culturali necessarie per capire qual è il loro interesse personale (o quello dei minori tutelati)? Si pensi ai genitori ignoranti che, proprio in quanto tali, possono non capire l'utilità di impartire un'istruzione ai figli in vista dell'ampliamento della loro libertà di scelta. Cosa deve fare un governo che persegue la massimizzazione della libertà? Deve obbligare i genitori a mandare i figli a scuola?

Se la risposta alle due domande è affermativa, si apre innanzitutto una contraddizione tra un principio libertario che vuole un'azione politica volta alla liberazione individuale e un principio democratico che richiede la regola «una testa un voto». Ma se ne potrebbe aprire anche uno tra il corollario di neutralità etica dello Stato e il principio libertario. Che resterebbe dell'individualismo etico se il dittatore libertario o il governo paternalista giustificassero la propria azione liberatrice sulla base di un'etica assolutista?

Ho menzionato quei due paradossi perché tanto Marx quanto Rousseau sembrano averne avuto intuizione. Né l'uno né l'altro però

⁷⁷ Anche noto come «paradosso dell'emancipazione» (Benton, 1982, 15; Santoro, 1999, 82-3).

⁷⁸ Anche noto come «paternalismo morbido» o «debole» (Dworkin, 1983, 124-9; Lindley, 1986, 110-12).

hanno colto in pieno le difficoltà che possono porre a una teoria della rivoluzione come liberazione, in ciò essendo stati protetti dal loro tipico ottimismo illuminista. Entrambi hanno sempre mantenuto che in un regime pienamente democratico la grande maggioranza degli individui sarebbe in grado di formulare autonomamente scelte politiche conformi ai propri interessi fondamentali.

Il postulato d'individualismo etico si trova in netto contrasto con un assioma di olismo etico che era presente in gran parte delle dottrine politiche pre-illuministe e che si ripresenta oggi in diverse teorie della giustizia assolutiste. *L'olismo etico* asserisce che *esistono valori etici assolutamente emergenti rispetto a quelli intrattenuti dagli individui empirici e che questi hanno il dovere di adeguarvisi*.⁷⁹ Così ricadono sotto l'assioma le filosofie morali giustificate da una religione, quelle trascendentali di tipo kantiano, quelle razionaliste di orientamento utilitarista, quelle intuizioniste di origine romantica e quelle idealiste di matrice hegeliana, per menzionarne solo alcune che erano note a Marx.⁸⁰

Molti filosofi non riescono a resistere alla tentazione di sviluppare delle *teorie normative assolutiste*. Non si contentano di spiegare come la società è, come cambia e come vorrebbero che cambiasse ma, nel tentativo di dar forza ai propri ideali soggettivi con una retorica assolutizzante, cercano di prescrivere come *deve* essere per essere *la* buona società. Una teoria della buona società o della giustizia è una filosofia del bene pubblico. Ci dice quali valori etici devono ispirare l'azione politica e quali norme devono regolare i comportamenti umani nella buona società. Se

⁷⁹ Il termine «etico» è qui usato in senso esteso, così da fargli abbracciare sia le teorie deontologiche, per le quali esistono doveri o leggi morali (e.g. i dieci comandamenti) il cui valore è espresso in termini di ciò che è *giusto*, sia le teorie teleologiche, le quali postulano l'esistenza del *bene* (e.g. massima felicità per il più gran numero) costituente il fine che dà valore morale alle azioni.

⁸⁰ Oggi ritroviamo elementi di olismo etico in diverse teorie della giustizia neo-kantiane e neo-utilitariste sviluppate da economisti. Più spavalidamente degli economisti, alcuni sociologi hanno tentato addirittura una fondazione biologica dell'olismo etico. Eccone un esempio: «esiste quella cosa che viene chiamata natura umana. Per i sociologi e gli antropologi, l'esistenza della natura umana implica una revisione del relativismo culturale e la possibilità di individuare *principi culturali e morali universali* [...] Questo concetto è estremamente importante nell'ambito della discussione sul capitale sociale, perché significa che quest'ultimo tenderà ad essere generato dagli esseri umani a *livello istintivo*» (Fukuyama, 1999, 204). È degno di nota il fatto che un sociologo olista così lontano dal marxismo non abbia esitato a cercare qualche pezza d'appoggio nella teoria marxiana dell'uomo come ente generico (ivi, 400).

la teoria pretende che i propri principi sono universali in quanto assolutamente emergenti, ricade sotto l'assioma di olismo etico.

Si noti il diverso ambito di discorso, giuridico e ontologico, in cui si collocano le proposizioni d'individualismo e olismo. La prima proposizione è un postulato di pertinenza direttamente normativa: determina un diritto che si realizza in virtù di un correlato divieto di prevaricazione. La norma si fonda e si legittima convenzionalmente, non ha altra giustificazione che se stessa. È universale solo in quanto è posta come valida *erga omnes* (ad esempio nel momento in cui è inserita in una costituzione), non perché è astorica e trascendente. Invece l'assioma di olismo etico è una proposizione di natura ontologica: asserisce qualcosa sulla realtà oggettiva, e cioè che la norma morale esiste in sé e indipendentemente dalle volontà soggettive degli individui. La sua forza prescrittiva è derivata dal suo fondamento ontologico: gli individui hanno il dovere di conformarsi alla norma morale perché essa costituisce l'essenza umana. L'universalismo olistico è di carattere metafisico e in quanto tale non ammette modifiche, interpretazioni, storicizzazioni o critiche. In tal senso è assolutista.

Se il postulato d'individualismo etico ha una portata puramente normativa, allora non ha rilevanza descrittiva. Decretare che all'individuo sia attribuita l'autorità ultima nelle sue scelte morali, non implica che queste siano di fatto determinate su base puramente individuale. Quando si passa da un discorso di etica normativa a uno di etica descrittiva si deve applicare il postulato d'individualismo *metodologico* alla sfera etica: la conoscenza della formazione delle norme e dei valori morali effettivamente operanti in una data società si ottiene studiando le preferenze etiche intrattenute dagli individui che la compongono e le interazioni e le organizzazioni sociali attraverso cui essi determinano e giustificano le azioni collettive e le scelte pubbliche. I valori etici operanti in una data società non sono altro che opinioni diffuse risultanti dall'interazione sociale.⁸¹ Gli individui vi si trovano immersi già in tenera età, ma li possono accettare, rifiutare e modificare nel corso della crescita personale. I valori effettivi sono definibili solo *relativamente* ai soggetti concreti di cui la società è composta, cioè in relazione alle specifiche condizioni sociali e storiche in cui si formano e si esprimono i loro interessi, le loro

⁸¹ Il che ci fa capire come l'individualismo etico non implichi lo scetticismo morale, cioè l'opinione secondo cui l'eticità non esiste, ogni individuo creandosi opportunisticamente la morale che più gli conviene (Lukes, 1973, 102-3).

preferenze e le loro credenze. Possono essere molteplici in ogni società, data l'eterogeneità degli individui e degli aggregati sociali; e varieranno nel corso della storia.

L'individualismo *etico* d'altra parte comporta che nessuno di essi possa pretendere di assumere alcun carattere di assolutezza, oggettività e astoricità. L'implicazione critica è evidente. Se le etiche effettive sono quelle che sono, molteplici, eterogenee e relative, qualsiasi discorso che ne assolutizzi una è ingannevole. Non solo, ma è politicamente inaccettabile. In altri termini le scelte pubbliche non possono ricevere giustificazione da un'etica assoluta definita indipendentemente dalla volontà del popolo, cioè dalla volontà prevalente tra i cittadini, perché una tale etica non sarebbe altro che quella di alcuni cittadini particolari. E siccome l'inganno mira a far prevalere un punto di vista esclusivo su tutti gli altri, se ne può facilmente intuire l'intenzionalità politica.

Il metodo critico è raffinato. Un'ideologia etica che si costruisce un'autogiustificazione con una retorica assolutizzante non viene contrastata facendo ricorso a un'altra retorica assolutizzante. Non si dice, ad esempio, che l'etica evangelica del comportamento altruista è sbagliata perché è giusta quella utilitarista del comportamento auto-interessato. Viene invece rigettata smascherando il suo assolutismo e riducendola agli interessi particolari a cui è funzionale. Nietzsche spiegherebbe quel tipo di autogiustificazione in termini di genealogia della morale, Machiavelli in termini di uso politico della religione. Marx, dopo aver letto Spinoza, lo spiega in termini di produzione ideologica finalizzata al perseguimento d'interessi di fazione:

«se in una società un organo si vanta di essere possessore unico ed esclusivo della ragione e della moralità dello Stato, se un governo si mette in contrasto di principi con il popolo e crede poi che le proprie intenzioni reazionarie siano generali e normali, allora la cattiva coscienza della fazione crea leggi sulle tendenze” (RIC, 40).

Tra individualismo metodologico e individualismo etico esiste una relazione d'intrinseca familiarità che vale la pena portare alla luce. Entrambi i postulati originano da una comune radice: il rifiuto di ogni metafisica olistica. I filosofi che postulano l'esistenza di proprietà delle norme morali che le rendono indipendenti dalle soggettività individuali, suppongono che le norme stesse esistano oggettivamente. Come ho già osservato, mentre il postulato d'individualismo etico definisce un diritto (e il connesso divieto di prevaricazione) convenzionalmente e senza

ricercargli un fondamento ontologico, l'assioma di olistico etico parte proprio da un'affermazione di natura ontologica, per poi derivare da questa la definizione di un dovere. Siccome le norme regolano il comportamento degli individui, esse, per gli olisti, devono essere sottratte alla discrezionalità individuale, e possono esserlo solo se sono poste da una qualche entità di natura metafisica. Ci deve essere un fondamento ontologico dell'olismo etico, un fondamento oggettivo che dà al contenuto delle norme valore veritativo e le sottragga a ogni rischio di relativismo. Si capisce così perché l'olismo apre al cognitivismo in materia etica: i valori morali costituiscono una realtà effettiva cui l'individuo accede con la conoscenza, non con la determinazione. Le norme etiche non sono inventate, sono rivelate o svelate.

Nel momento in cui il postulato anti-olistico disconosce l'esistenza di qualsiasi soggettività metafisica sopraindividuale (Dio, Idea, Razionalità, Coscienza, Genere Umano etc.), deve pure contestare l'esistenza di valori morali assolutamente sopraindividuali. Può ammettere solo valori di portata intersoggettiva risultanti dalle scelte personali e dalle interazioni sociali. In altri termini, se si respinge l'idea che esistano agenti sopraindividuali dotati di priorità ontologica rispetto ai loro componenti, se si rifiuta l'opinione che esistano essenze trascendenti le soggettività empiriche dei singoli individui, si deve rigettare anche la convinzione che sia possibile fondare l'eticità su una verità assiologica assoluta.

Solo gli eterogenei individui concreti possono essere presi come le fonti della soggettività. Per la teoria descrittiva gli agenti individuali sono gli artefici ultimi delle azioni sociali: di qui l'individualismo metodologico. Per la teoria normativa, sono i soli legittimi arbitri dei valori che ispirano le scelte pubbliche: di qui l'individualismo etico.

Prima di chiudere quest'appendice devo riprendere un problema cui ho accennato nell'introduzione: quello della definizione althusseriana della scienza di Marx. Il filosofo francese, tutto preso dalla legittima esigenza di criticare ogni forma di essenzialismo e di umanesimo, ha spinto il suo rifiuto del concetto di «soggetto storico» fino all'illegittimo disconoscimento del ruolo della soggettività nei processi politici e fino al punto di ipostatizzare il concetto di un «tutto strutturale» facendone una condizione d'esistenza degli agenti personali, i quali deriverebbero l'*illusione* dell'autonomia individuale dal potere delle ideologie. Non parliamo poi della fumosa idea di «causalità strutturale», secondo cui gli individui sarebbero nient'altro che «portatori» delle relazioni sociali, mentre le strutture sarebbero determinate da strutture e il cambiamen-

to sarebbe causato dall'accumulazione di «contraddizioni strutturali» (Wright, Levine e Sober, 1992, 114; Callinicos, 2004, 2). Gli individui sono visti come maschere di presenze umane sulle scene di una rappresentazione teatrale che alla fine risulta essere non solo senza autore, ma anche senza attori. In tal modo però l'olismo del logos del soggetto storico viene sostituito da un olismo del logos della struttura sociale.

Ora, un discorso propriamente materialista deve evitare entrambi i tipi di metafisica. Nelle scienze sociali il ripudio della tesi dell'esistenza di soggetti collettivi emergenti non può non approdare al riconoscimento dell'esistenza dei soggetti concreti. Gli individui sono agenti limitati, non del tutto all'altezza delle proprie ambizioni creative e non sempre consapevoli delle conseguenze del proprio agire, nondimeno sono capaci di svolgere il ruolo di veri attori sociali, come gli interpreti di una commedia d'improvvisazione con finale aperto.

Questa sembrerebbe essere la posizione dell'ultimo Althusser. Le interpretazioni sono le più disparate e oscillano tra due estremi che possono essere rappresentati da Vatter (2003), secondo cui il «materialismo aleatorio» porta al superamento di Marx tramite una completa decostruzione del soggetto, e da Negri (1997), secondo cui il concetto di «congiuntura» serve a reinventare Marx come teorico di soggettività politiche eterogenee entro un contesto storico privo di leggi generali. Le due interpretazioni comunque non mi sembrano contrastanti, giacché una decostruzione del Soggetto collettivo può dare adito a una visione della storia come processo aperto risultante dall'azione autoliberatoria dei soggetti concreti.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Marx ed Engels

- LSI Engels F. 1844, *La situazione dell'Inghilterra*, in A. Ruge e K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Milano: Edizioni del Gallo, 1965.
- CEP Engels F. 1844, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*, in A. Ruge e K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Milano: Edizioni del Gallo, 1965.
- DDE Engels F. 1845, *Due discorsi a Elberfeld*, in MEO, IV.
- LPT Marx. K. 1837, *Lettera al padre a Treviri*, in MEO, I.
- DFN Marx K. 1841, *Differenza tra le filosofie naturali di Democrito e Epicuro in generale*, in K. Marx, *Democrito e Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- BHL Marx K. 1841, *Berliner Hefte, Exzerpte aus Leibniz' Werken, "Philosophie des Leibnitz"* in MEGA2, IV/1, *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlino: Dietz Verlag, 1976.
- BHH Marx K. 1841, *Berliner Hefte, Exzerpte aus David Hume: Über die menschliche Natur, "David Hume's Philosophie"*, in MEGA2, IV/1, *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlino: Dietz Verlag, 1976.
- BHS Marx K. 1841, *Quaderno Spinoza*, Torino: Bollati Boringhieri, 1987. Tr. it. di *Berliner Hefte, Exzerpte aus Benedictus de Spinoza: Opera ed. Paulus, "Spinoza's Theologisch-politischer Tractat"*, in MEGA2, IV/1, *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlino: Dietz Verlag, 1976.
- RIC Marx K, 1842, *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Scritti politici giovanili*, Torino: Einaudi, 1950.
- SGR Marx K. 1842, *Supplemento alla Gazzetta Renana*, 14 luglio, n° 195, in *Scritti politici giovanili*, Torino: Einaudi, 1950.
- CGA Marx K. 1842, *Il comunismo e la 'Gazzetta di Augusta'*, 16 ottobre, in *Scritti politici giovanili*, Torino: Einaudi, 1950.
- CFH Marx K. 1842-43, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, traduzione e cura di G. Della Volpe, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma: Editori Riuniti, 1968.

- CFHb Marx K. 1842-43, *Critica del diritto statale hegeliano*, traduzione e cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983.
- KH Marx K. 1843, *Kreuznacher Hefte*, in MEGA2, IV/2, *Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, Berlino: Dietz Verlag, 1981.
- PH Marx K. 1844, *Pariser Hefte, Exzerpte aus J. B. Say: Traité d'économie politique*, in MEGA2, IV/2, *Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, Berlino: Dietz Verlag, 1981.
- SQE Marx K. 1844, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, Roma: Editori Riuniti, 1971.
- CAR Marx K. 1844, *Un carteggio del 1843*, in A. Ruge e K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Milano: Edizioni del Gallo, 1965.
- CFI Marx K. 1844, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, Roma: Editori Riuniti, 1971.
- GCM Marx K. 1844, *Glosse critiche in margine all'articolo 'Il re di Prussia e la riforma sociale: osservazioni di un prussiano'*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino: Einaudi, 1950.
- MEF Marx K. 1844, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma: Editori Riuniti, 1968.
- GRU Marx K. 1857-58, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- PCE Marx K. 1859, *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1969.
- IT Marx K. ed Engels F. 1845-46, *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1967.
- MPC Marx K. ed Engels F. 1848, *Manifesto del partito comunista*, Torino: Einaudi, 1962.
- MEO Marx K. ed Engels F. *Opere Complete*, 50 voll., Roma: Editori Riuniti, 1972-1980.

Opere di altri autori

- Abensour M. 2008, *La democrazia contro lo Stato: Marx e il momento machiavelliano*, Napoli: Cronopio.
- Adams R. M. 1983, "Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz", in French, Uchling e Wettstein (1983).
- Agassi J. 1960, "Methodological Individualism", *The British Journal of Sociology*, 11, 244-70.
- Agassi J. 1975, "Institutional Individualism", *The British Journal of Sociology*, 26, 144-55.
- Agassi J. 1987, "Methodological Individualism and Institutional Individualism" in J. Agassi e I. C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, Dordrecht: Nijhoff, 119-50.
- Althaus H. 1993, *Vita di Hegel: Gli anni eroici della filosofia*, Roma: Laterza.
- Althusser L. 1967, *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti.
- Althusser L. 1969, *Montesquieu: La politica e la storia*, Roma: Samonà e Savelli.
- Althusser L. 1973, "Risposta a John Lewis", in *Umanesimo e stalinismo*, Bari: De Donato.
- Althusser L. 1990, "La solitude de Machiavel", *Multitudes*, maggio. <http://multitudes.samizdat.net/>.
- Althusser L. 1994, "Marx dans ses limites", *Écrits philosophiques et politiques*, I, Parigi: Stock/IMEC, 359-524.
- Althusser L. 1999, *Machiavelli e noi*, Roma: Manifestolibri. Tr. it. di "Machiavel et Nous", in *Écrits philosophiques et politiques*, II, Parigi: Stock/IMEC, 1995, 42-168.
- Amariglio J., Callari A. e Cullenberg S. 1989, "Analytical Marxism: A Critical Overview", *Review of Social Economy*, 47, 415-32.
- Avineri S. 1972, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Bologna: Il Mulino.
- Balibar E. e Raulet G. (a cura di) 2001, *Marx démocrate: Le manuscrit de 1843*, Parigi: Presses Universitaires de France.
- Barbalet J. M. 1983, *Marx's Construction of Social Theory*, London: Routledge.
- Barthas J. 2008, "Machiavelli e i 'libertini' fiorentini (1522-1531): Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo", *Rivista Storica Italiana*, 120, fasc. II, 569-92.

- Batie S. S. e Mercurio N. (a cura di) 2008, *Alternative Institutional Structures: Evolution and Impact*, London: Routledge.
- Basso L. 2005, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Catanzaro: Rubettino.
- Basso L. 2008, *Socialità e isolamento: La singolarità in Marx*, Roma: Carocci.
- Bellanca N. e Screpanti E. (a cura di) 2007, *Democrazia radicale*, Firenze: Il Ponte.
- Benton T. 1982, "Realism, Power and Objective Interests", in K. Graham (a cura di), *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berki R. N. 1971, "Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's Political Philosophy", in Pelczynsky (1971), 199-219.
- Berti G. 1998, *Il pensiero anarchico: Dal Settecento al Novecento*, Manduria: Lacaita.
- Birnbaum P. e Leca J. (a cura di) 1990, *Individualism: Theories and Methods*, Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn R. (a cura di) 1972, *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*, Glasgow: Fontana/Collins.
- Boland L. W. 1982, *The Foundations of Economic Method*, Londra: Allen & Unwin.
- Bongiovanni B. 1987, "Introduzione" a K. Marx, *Quaderno Spinoza*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Boudon R. 1990, "Individualism and Holism in the Social Sciences", In Birnbaum e Leca (1990), 33-45.
- Bove L. 1996, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Parigi: Vrin.
- Buchanan A. 1982, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Totowa: Rowman & Allanheld.
- Bunnin N. e Yu J. (a cura di) 2010, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Reference Online. <http://www.blackwellreference.com/public/>.
- Callinicos A. 2004, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Leiden: Brill.
- Calvino J. 1973, *La vita il pensiero i testi esemplari*, Milano: Accademia.
- Carver T. (a cura di) 1991, *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chitty A. 2006, "The Basis of the State in the Marx of 1842", in Moggach (2006), 220-41.

- Chitty A. e McIvor M. (a cura di) 2009, *Marx and Contemporary Philosophy*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Cingoli M. 1981, *Studi sul primo Marx*, Milano: Unicopli.
- Cohn N. 1976, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano: Comunità.
- Colletti L. 1971, *Il marxismo e Hegel*, Bari: Laterza.
- Colletti L. 1972, "Rousseau critico della società civile", in L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari: Laterza.
- Croce B. 1927, *Materialismo storico ed economia marxistica*, quinta edizione, Bari: Laterza.
- Dal Pra M. 1965, *La dialettica in Marx*, Bari: Laterza.
- Daremas G. 2009, "Marx's Theory of Democracy in His Critique of Hegel's Philosophy of the State", in Chitty e McIvor (2009), 79-93.
- Della Volpe G. 1968, "Avvertenze alla prima e alla seconda edizione" di Marx (CFH).
- Della Volpe G. 1973, "Marx e lo Stato moderno rappresentativo: Un saggio della critica marxiana della dialettica mistificata", in *Opere*, IV, Roma: Editori Riuniti.
- Della Volpe G. 1974, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialista*, Roma: Editori Riuniti.
- Del Lucchese F. 2004, *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli.
- Del Lucchese F. 2007, "Democrazia sediziosa, ovvero Machiavelli contro i moderati", in Bellanca e Screpanti (2007), 127-42.
- Del Lucchese F. 2010, "On the Emptiness of an Encounter: Althusser's Reading of Machiavelli", *Décalages*, I. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/5>.
- De Vecchi N. 1990, "La scuola viennese di economia", in G. Becattini (a cura di), *Il pensiero economico: Temi, problemi e scuole*, Torino: UTET.
- Donzelli F. 1986, *Il concetto di equilibrio nella teoria economica neoclassica*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Dumont L. 1977, *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Parigi: Gallimard.
- Dworkin G. 1983, "Paternalism: Some Second Thoughts", in R. Sartorius (a cura di), *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Elster J. 1983, "Marx et Leibniz", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, 167-77.

- Elster J. 1985, *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster J. 1986, "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory", in Roemer (1986a).
- Elster J. 1990, "Marxism and Methodological Individualism", in Birnbaum e Leca (1990), 46-61.
- Fabiani C. M. 1998, *Il problema dello Stato in Marx*, Tesi di laurea, Università di Roma La Sapienza, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Fabiani C. M. 2000, "L'origine dello Stato: Un percorso da Platone a Marx", *Il Giardino dei Pensieri – Studi di Storia della Filosofia*.
- Farr J. 1983, "Marx No Empiricist", *Philosophy of the Social Sciences*, 13, 465-72.
- Farr J. 1991, "Science: Realism, Criticism, History", in Carver (1991), 106-23.
- Finelli R. 1995, "Della Volpe e la 'Kritik' del 1843 di Marx", in G. Liguori (a cura di), *Galvano Della Volpe: Un altro marxismo*, Roma: Fahrenheit 451, 59-70.
- Finelli R. 1996, *Mito e critica delle forme: La giovinezza di Hegel*, Roma: Editori Riuniti.
- Finelli R. 2004, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Finelli R. e Trincia F. S. 1983, "Nota filologica" e "Commentario" a K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Fleischmann E. 1971, "The Role of the Individual in Pre-revolutionary Society: Stirner, Marx, and Hegel", in Pelczynsky (1971), 220-29.
- Forbes I. 1990, *Marx and the New Individual*, Londra: Unwin Hyman.
- Franco P. 1999, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven: Yale University Press.
- Fremont C. 1981, *L'Être et la relation*, Parigi: Vrin.
- French P. A., Uchling T. E. Jr. e Wettstein H. K. (a cura di) 1983, *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fukuyama F. 1999, *La grande distruzione: La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Milano: Baldini & Castoldi.
- Fusaro D. 2007, *Marx e l'atomismo Greco: Alle radici del materialismo storico*, Saronara: Il Prato.
- Gallicet Calvetti C. 1972, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano: Vita e pensiero.
- Gargano A. 2003, *Bruno Bauer*, Napoli: La Città del Sole.

- Geras N. 1972, "Marx and the Critique of Political Economy", in Blackburn (1972).
- Gerratana V. 1968, "Introduzione" a J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Roma: Editori Riuniti.
- Gould C. C. 1978, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Gramsci A. 1975, *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), 4 voll. Torino: Einaudi.
- Guastini R. 1974, *Marx: Dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bologna: Il Mulino.
- Hamilton T. 1833, *Men and Manners in America*, Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard.
- Harvey D. 1996, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Henry M. 1991, *Marx: I. Une philosophie de la réalité, II. Une philosophie de l'économie*, seconda edizione, Parigi: Gallimard.
- Hegel G. W. F. 1963, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari; Laterza.
- Hegel G. W. F. 1969, *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze: La Nuova Italia.
- Hegel G. W. F. 1974, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza.
- Hodgson G. M. 2006, "Institutions and Individuals: Interaction and Evolution", *Organization Studies*, 28, 95-116.
- Hodgson G. M. 2007, "Meaning of Methodological Individualism", *Journal of Economic Methodology*, 14, 211-26.
- Hume D. 2001, *Trattato della natura umana* (a cura di P. Guglielmoni), Milano: Bompiani.
- Igoïn A. 1977, "De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, 1, 213-28.
- Illuminati A. 1975, *Jean-Jacques Rousseau*, Firenze: La Nuova Italia.
- Infantino L. 1998, *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, Londra: Routledge.
- Israel J. 1971, "The Principle of Methodological Individualism and Marxian Epistemology", *Acta Sociologica*, 14, 145-50.
- Jarvie I. C. 1972, *Concepts and Society*, Londra: Routledge.
- Kägi P. 1968, *Biografia intellettuale di Marx*, Firenze: Vallecchi.

- Karatani K. 2003, *Transcritique: On Kant and Marx*, Cambridge Mass: The MIT Press.
- Kelley D. R. 1978, "The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx", *The American Historical Review*, 83, 350-67.
- Kouvélakis E. 2001, "Du 'libre usage' de la dialectique: Une dialectique pour la révolution?" in Balibar e Raulet (2001), 11-22.
- Kouvélakis E. 2003, *Philosophie et Révolution: De Kant à Marx*, Parigi: Presses Universitaires de France.
- Lancizolle K. W. 1831, *Über Ursachen, Charakter und Folgen der Julitage*, Berlino: Dümmler.
- Lecerclé J.-L. 1982, "Rousseau et Marx", in R. A. Leigh (a cura di), *Rousseau After Two Hundred Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, Cambridge: Cambridge University Press, 67-79.
- Leopold D. 2007, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine A. 1986, "Making Sense of Marx", *The Journal of Philosophy*, 83, 721-8.
- Lindley R. 1986, *Autonomy*, Londra: Macmillan.
- Little D. 1986. *The Scientific Marx*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Little D. 1998, *Microfoundations, Methods, and Causation: On the Philosophy of the Social Sciences*, Piscataway, NJ: Transaction Publishers.
- Lonzi C. 1974, "Sputiamo su Hegel", in R. Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma: Savelli, 95-124.
- Look B. 2000, "Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale", *Journal of the History of Philosophy*, 38, 2, 203-20.
- Lukes S. 1973, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Luporini C. 1967, "Introduzione" a K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti.
- Luporini C. 1978, "Critica della politica e critica dell'economia politica", *Critica Marxista*, 16, n° 1, 17-50.
- Machiavelli N. 2001, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, I/2, tomi I e II, Roma: Salerno Editore.
- Machiavelli N. 2006, *Il principe*, Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, I/1, Roma: Salerno Editore.

- Mann T. 1970, *Doctor Faustus*, Milano: Mondadori.
- Matheron A. 1987, "Il 'Trattato teologico-politico' visto dal giovane Marx", in K. Marx, *Quaderno Spinoza*, Torino: Bollati Boringhieri. Tr. it. di "Le traité théologico-politique vue par le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, 1977, 1, 159-212.
- McCormick J. P. 2007, "La responsabilizzazione delle élites nei governi popolari", in Bellanca e Screpanti (2007), 6-44.
- McLellan D. 1969, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: Macmillan.
- McLellan D. 1976, *Karl Marx: La sua vita e il suo pensiero*, Milano: Rizzoli.
- Meikle S. 1991, "History of Philosophy: The Metaphysics of Substance in Marx", in Carver (1991), 296-319.
- Melzer A. M. 1990, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Menger C. 1937, *Il metodo nella scienza economica*, in G. Del Vecchio (a cura di), *Economia pura*, Torino: UTET.
- Mercier-Josa S. 1999, *Entre Hegel et Marx: Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Parigi: L'Harmattan.
- Mercier-Josa S. 2001, "Additif à mon dernier ouvrage Entre Hegel et Marx: Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit", in Balibar e Raulet (2001), 53-67.
- Merker N. 1961, *Le origini della logica hegeliana: Hegel a Jena*, Milano: Feltrinelli.
- Moggach D. (a cura di) 2006, *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mondolfo R. 1955, "Introduzione a Rousseau", in J.-J. Rousseau, *Discorsi e Contratto sociale*, Bologna: Cappelli.
- Morfino V. 2002, *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano: Led.
- Mosolov V. G. 1973, "I Quaderni di Kreuznach: Gli studi storici del giovane Marx nella genesi della concezione materialistica della storia", *Critica Marxista*, 11, n° 2, 159-79.
- Musté M. 1981-82, "Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione Francese nei 'Kreuznacher Hefte' ", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 7, 55-85.
- Negri T. 1997, "Machiavel selon Althusser", *Multitudes*, aprile. <http://multitudes.samizdat.net/>.
- Neuhouser F. 1993, "Freedom, Dependence, and the General Will", *The Philosophical Review*, 102, 363-95.

- Patten A. 1999, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Patrici N. 2007, "Niccolò Machiavelli e la 'res publica' nel XXI secolo", in Bellanca e Screpanti (2007), 143-54.
- Pelczynski Z. A. (a cura di), 1971, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrucciani S. 1992, "Marx, giustizia e libertà", in Petrucciani e Trincia (1992), 5-40.
- Petrucciani S. e Trincia F. S. (a cura di) 1992, *Marx in America*, Roma: Editori Riuniti, 1992.
- Pezzella M. 2008, "Postfazione" a Abensour (2008).
- Prestipino G. 2002, *Realismo e Utopia*, Roma: Editori Riuniti.
- Przeworski A. 1990, "Marxism and Rational Choice", in Birnbaum e Leca (1990), 62-92.
- Ravà A. 1958, *Studi su Spinoza e Fichte* (a cura di E. Opocher), Milano: Giuffrè.
- Reale M. 1983, *Le ragioni della politica: J.-J. Rousseau dal 'Discorso sull'ineguaglianza' al 'Contratto'*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Ridolfi R. 1978, *Vita di Niccolò Machiavelli*, settima edizione, Firenze: Sansoni.
- Roberts M. 1997, *Analytical Marxism: A Critique*, Londra: Verso.
- Roberts B. e Feiner S. (a cura di) 1992, *Radical Economics*, Boston: Kluwer.
- Robinet A. 1986, *Architectonique disjonctive, automates systémiqes, et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, Parigi: Vrin.
- Roemer J. E. 1981, *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roemer J. E. 1982, "Methodological Individualism and Deductive Marxism", *Theory and Society*, 11, 513-20.
- Roemer J. E. (a cura di) 1986a, *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roemer J. E. 1986b, " 'Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance", in Roemer (1986a).
- Rosen Z. 1977, *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, L'Aia: Nijhoff.
- Rossi M. 1974, *La scuola hegeliana: Il giovane Marx*, Milano: Feltrinelli.

- Rotenstreich N. 1949, "Between Rousseau and Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 717-9.
- Rousseau J.-J. 1955, *Discorsi e Contratto sociale* (a cura di R. Mondolfo), Bologna: Cappelli.
- Rubel M. 1957, "Les cahiers de lecture de Karl Marx, I, 1840-1853", *International Review of Social History*, 2, 392-420.
- Rubel M. 1981, *Marx critico del marxismo*, Bologna: Cappelli.
- Ruben D.-H. 1977, *Marxism and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge*, Sussex: Harvester Press.
- Santoro E. 1999, *Autonomia individuale, libertà e diritti: Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa: Edizioni ETS.
- Schwartz J. 1985, "Liberalism and the Jewish Connection: A Study of Spinoza and the Young Marx", *Political Theory*, 13, 58-84.
- Screpanti E. 2007a, *Comunismo libertario: Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Roma: Manifestolibri.
- Screpanti E. 2007b, "Le basi filosofiche di un approccio marxista alla democrazia radicale", in Bellanca e Screpanti (2007), 58-91.
- Screpanti E. 2009, "Marx e il contratto di lavoro: Dall'astrazione naturale alla sussunzione formale", *Koiné*, 16, 131-68. Ripubblicato in volume da Editrice Petite Plaisance, Pistoia.
- Seigel J. E. 1973, "Marx's Early Development: Vocation, Rebellion, and Realism", *Journal of Interdisciplinary History*, 3, 475-508.
- Stirner M. 1979, *L'unico e la sua proprietà*, Milano: Adelphi.
- Tarrit F. 2006, "A Brief History, Scope, and Peculiarity of 'Analytical Marxism'", *Review of Radical Political Economics*, 38, 595-618.
- Texier J. 1981, "La théorie matérialiste de l'individualité dans 'L'idéologie allemande'", *La Pensée*, n° 219, 62-81.
- Thomas P. 2005, "Die Fastnachtszeit der Philosophie: Il Marx della dissertazione di laurea", in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma: L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma: Manifestolibri.
- Thomson E. 2004, *The Discovery of the Materialist Conception of History in the Writings of the Young Karl Marx*, Lewiston: Mellen.
- Toboso F. 2001, "Institutional Individualism and Institutional Change: The Search for a Middle Way Mode of Explanation", *Cambridge Journal of Economics*, 25, 765-83.

- Toboso F. 2008, "On *Institutional Individualism* as a Middle-Way Mode of Explanation for Approaching Organizational Issues", in Batie e Mercurio (2008), 203-43.
- Tomba M. 1999, "Potere e costituzione in Hegel", in G. Duso (a cura di), *Il potere: Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci, 297-316.
- Tomba M. 2002, *Crisi e critica in Bruno Bauer: Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli: Bibliopolis.
- Tomba M. 2006, "Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer", in Moggach (2006), 91-113.
- Tomba M. 2010, *Strati del tempo: Karl Marx materialista storico*, Milano: Jaca Book.
- Touboul H. 2004, *Marx, Engels et la question de l'individu*, Parigi: Presses Universitaires de France.
- Trincia F. S. 1985, "Marx lettore di Rousseau (1843)", *Critica Marxista*, 23, n° 5, 97-127.
- Trincia F. S. 1992, "Marxismo, individualismo metodologico e 'practical disaster'", in Petrucciani e Trincia (1992), 301-75.
- Trincia F. S. 2000, *Normatività e storia: Marx in discussione*, Milano: Franco Angeli.
- Trincia F. S. e Finelli R. 1982, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione: Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Milano: Angeli.
- Udehn L. 2001, *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, Londra: Routledge.
- Udehn L. 2002, "The Changing Face of Methodological Individualism", *Annual Review of Sociology*, 28, 479-507.
- Vatter M. 2003, "Althusser et Machiavel: La politiques après la critique de Marx", *Multitudes*, 3, 151-63.
- Veneziani R. 2009, "The Rationality of Analytical Marxism", in Chitty e McIvor (2009), 236-52.
- Vorlaender K. 1946, *Karl Marx*, Roma: Edizioni Leonardo.
- Warren R. 1988, "Marx and Methodological Individualism", *Philosophy of the Social Sciences*, 18, 447-76.
- Weldes J. 1989, "Marxism and Methodological Individualism: A Critique", *Theory and Society*, 18, 353-86.
- Wokler R. 1983, "Rousseau and Marx", in D. Miller e L. Siedentop (a cura di), *The Nature of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 219-46.

Bibliografia

- Wood E. M. 1989, "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", *New Left Review*, 177, 41-88.
- Wright E. O., Levine A. e Sober E. 1992, *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*, Londra: Verso.
- Yovel Y. 1989, *Spinoza and Other Heretics: II. The Adventures of Immanence*, Princeton: Princeton University Press.
- Zanardo A. 1969, "Introduzione" a F. Engels e K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma: Editori Riuniti.

ABSTRACT

In this essay I investigate the formation of the young Marx's scientific methodology and political theory in the years 1841-43. Besides the *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, I examine various other unpublished works which have received scarce consideration from Marxist students, for instance the *Berliner* and the *Kreuznacher Hefte*, especially those dealing with Leibniz, Spinoza, Rousseau and Machiavelli.

In 1841 Marx assimilates from Leibniz a notion of individuality he maintains during his entire lifetime, a concept that identifies social agents as the concrete, heterogeneous and limited individuals who make up a community. From Leibniz he also learns the importance of two crucial scientific standards: the principle of non-contradiction as the basis of logic; and the principle of causality as the basis for explaining real phenomena. From Spinoza, on the other hand, he deduces an orientation to methodological and ethical individualism and realizes their importance for the foundation of a radical theory of democracy, freedom and revolution.

In the early months of 1843 he tackles Hegel's and Rousseau's political theories and tries to deconstruct both by bringing to light their holistic metaphysics. Rejection of *ontological* holism underpins two theoretical innovations introduced by Marx in this period, one as a scientist and the other as a revolutionary politician. On the one hand it opens up to a *methodological* individualism on the basis of which a scientific approach to social problems is founded. On the other, it gives way to an *axiological* individualism which, by endorsing a critique of the ideology of ethical state, arrives at formulating the principles of true democracy.

However, under the influence of Bruno Bauer's abstract rationalism and Ludwig Feuerbach's humanist essentialism, the young Marx remains trapped in a particular form of ontological and ethical holism, a form whereby the actor of revolutionary transformation is identified in a "people" or a "human species" defined as a collective agent essentially endowed with rationality and morality, i.e. with two emerging properties that make him a universal subject of history.

As a consequence, the kind of society the idealist Marx sees as resulting from revolutionary transformation is by and large devoid of the institutional "mediations" which are typical of a State based on the rule of law. In this view the community is organically regulated by a "general will", a "rational will", a "species will" or a "common good" conceived as self-conscious realizations of the morality innate in the people or the species.

After August 1843 the reading of Machiavelli's *Discourses* and various books on the French Revolution and American society prompts Marx to take a decisive step beyond idealism. In this passage the young revolutionary begins to see class struggle as the real mover of historical change. The "people" is now conceived as a class of exploited workers who fight against the exploiting classes, moved by material interests of economic and political import. Thus revolution is no longer envisaged as an act of collective consciousness which subsumes the State into civil society. Rather it is described as a permanent struggle, an ongoing process that transforms the State and civil society by overthrowing the dominant classes' economic and political power, and expands freedom by attacking all economic and social inequalities.

In September 1843 Marx is at the threshold of the theory of communism.

Indice dei nomi

A

Abensour M. 7, 8, 82, 121, 175, 182
Adams R. M. 24, 175
Agassi J. 159, 175
Althaus H. 10, 175
Althusser L. 8, 9, 108, 120, 121, 171, 175,
177, 181
Amariglio J. 160, 175
Anselmo d' Aosta 133, 134
Aristotele 15, 19, 20, 44, 53, 55, 61
Avineri S. 58, 175

B

Bailleul J.-C. 92
Balibar E. 175, 180, 181
Barbalet J. M. 45, 175
Barthas J. 117, 175
Basso L. 4, 9, 12, 24, 28, 160, 161, 176
Batie S. S. 176, 184
Bauer B. 5, 10, 11, 16, 40, 41, 42, 44, 45, 46,
86, 110, 124, 129, 178, 184
Becattini G. 177
Bellanca N. 4, 176, 177, 182, 183
Benton T. 166, 176
Berki R. N. 54, 176
Berti G. 176
Birnbaum P. 176, 178
Blackburn R. 176
Bodin J. 87, 120
Boland L. W. 159, 176
Bongiovanni B. 33, 37, 58, 120, 176
Boudon R. 159, 164, 176
Bove L. 107, 176
Branzi C. 4
Buchanan A. 21, 176
Bunnin N. 164, 176

C

Callari A. 160, 175
Callinicos 160, 171
Callinicos A. 171, 176
Calvino J. 134, 176

Campanella T. 88
Carver T. 176
Chitty A. 41, 176, 177
Cingoli M. 17, 177
Cohn N. 39, 177
Coleman 159
Colletti L. 7, 51, 86, 177
Croce B. 121, 177
Cullenberg S. 160, 175

D

Dal Pra M. 57, 177
Daremas G. 48, 58, 63, 177
Della Volpe G. 6, 7, 8, 10, 45, 57, 58, 59,
60, 86, 173, 177, 178
Del Lucchese F. 105, 107, 117, 177
Del Vecchio G. 181
Democrito 15, 16, 37, 173
De Vecchi N. 159, 177
Donzelli F. 155, 177
Dumont L. 160, 177
Duso G. 184
Dworkin G. 166, 177

E

Elster J. 16, 20, 28, 157, 160, 163, 177, 178
Engels F. 6, 9, 16, 46, 118, 119, 126, 129,
173, 174, 180, 183, 184, 185
Epicuro 16, 17, 18, 22, 37, 42, 43, 173
Eradito di Efeso 2

F

Fabiani C. M. 10, 178
Farr J. 15, 178
Feiner S. 182
Feuerbach L. 8, 9, 10, 11, 19, 39, 40, 41, 43,
44, 45, 46, 54, 61, 86, 106, 110, 123,
124, 125, 126, 129
Feyerabend P. K. 158
Fichte J. G. 88, 126, 139, 141, 142, 143, 144,
147, 182

Finelli R. 10, 45, 55, 57, 59, 60, 63, 100,
131, 174, 178, 184
Fleischmann E. 46, 178
Forbes I. 160, 178
Franco P. 131, 178
Fremont C. 24, 178
French P. A. 178
Fukuyama F. 167, 178
Fusaro D. 16, 107, 178

G

Gallicet Calvetti C. 107, 178
Gargano A. 44, 92, 178
Gattei G. 4
Geras N. 15, 179
Gerratana V. 86, 179
Gioacchino da Fiore 39
Gould C. C. 19, 160, 179
Graham K. 176
Gramsci A. 114, 121, 179
Grozio U. 87, 88
Guastini R. 9, 179
Guglielmoni P. 19

H

Hamilton T. 83, 85, 105, 111, 112, 113, 179
Harvey D. 28, 179
Hayek F. von 179
Hegel G. W. F. 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15,
16, 17, 20, 21, 25, 28, 32, 33, 34, 36,
37, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 86,
88, 93, 100, 101, 105, 106, 108, 113,
115, 124, 125, 126, 129, 131, 134,
139, 140, 141, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 165, 174,
175, 177, 178, 179, 181, 182, 184
Henry M. 160, 179
Hess M. 9, 39, 40, 46, 126, 129
Hobbes Th. 87, 88, 120
Hodgson G. M. 159, 179
Hugo G. 92

Hume D. 5, 15, 16, 19, 23, 28, 57, 85, 173,
179
Huxley Th. H. 16

I

Igoïn A. 179
Illuminati A. 8, 52, 179
Infantino L. 155, 179
Israel J. 160, 179

J

Jacobi F. H. 145
Jarvie I. C. 159, 175, 179
Jossa B. 4

K

Kägi P. 57, 179
Kant I. 8, 126, 141, 142, 144, 147, 148, 150,
180
Karatani K. 9, 46, 180
Kelley D. R. 92, 180
Kouvelakis E. 11, 12, 34, 82, 180

L

Lancizolle K. W. 80, 100, 101, 102, 103,
180
Leca J. 176, 178
Lecerclé J.-L. 86, 180
Leibniz G. W. 5, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 37, 39, 43,
44, 51, 55, 57, 61, 62, 105, 106, 115,
124, 129, 175, 176, 182
Leigh R. A. 180
Lenin V. I. 143
Leopold D. 44, 45, 86, 180
Levine A. 159, 160, 171, 180, 185
Liguori G. 178
Lindley R. 166, 180
Little D. 7, 15, 158, 160, 180
Locke J. 90, 91
Lonzi C. 151, 180
Look B. 24, 180

Lukes S. 164, 168, 180
Luporini C. 9, 45, 180

M

Machiavelli N. 6, 15, 27, 57, 65, 83, 85,
87, 88, 103, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 124, 125,
129, 165, 169, 175, 177, 178, 180,
181, 182
Mann T. 151, 181
Marx K. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 140, 155, 160, 161,
162, 165, 166, 167, 169, 170, 171,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185
Matheron A. 31, 33, 85, 181
McCormick J. P. 117, 181
McIvor M. 177
McLellan D. 46, 57, 181
Meikle S. 15, 55, 181
Melzer A. M. 86, 181
Menger C. 12, 159, 181
Mercier-Josa S. 9, 11, 61, 181
Mercurio N. 176, 184
Merker N. 7, 181
Miller D. 184
Mill J. S. 130
Moggach D. 181
Mondolfo R. 131, 181, 183
Montesquieu C.-L. de Secondat, barone
de 6, 27, 57, 85, 98, 105, 108, 109,
118, 119, 175
Morfino V. 107, 181
Mosolov V. G. 6, 181

Musté M. 6, 58, 100, 181
Musto M. 183

N

Negri T. 171, 181
Neuhouser F. 131, 181
Nietzsche F. 169
Novalis 145

O

Opocher E. 182

P

Patrici N. 117, 182
Patten A. 131, 182
Pelczynski Z. A. 182
Petrucciani S. 88, 182, 184
Pezzella M. 56, 182
Platone 178
Preštopino G. 76, 182
Proudhon P.-J. 46
Przeworski A. 160, 182

R

Raulet G. 175, 180, 181
Ravà A. 107, 182
Reale M. 131, 182
Ricardo D. 130
Ridolfi R. 114, 182
Roberts B. 160, 182
Roberts M. 160, 182
Robespierre M. 138
Robinet A. 24, 182
Roemer J. E. 159, 182
Rosen Z. 44, 182
Rossi M. 17, 182
Rotenstreich N. 86, 183
Rousseau J.-J. 6, 7, 8, 14, 15, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 69, 70, 80,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103,

- 105, 106, 107, 113, 124, 131, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 140, 141,
142, 144, 145, 150, 166, 177, 179,
180, 181, 182, 183, 184
- Rubel M. 6, 112, 183
Ruben D.-H. 15, 183
Ruge A. 6, 57, 173, 174
- S**
- Santoro E. 166, 183
Sartorius R. 177
Savigny F. C. von 92
Say J. B. 90, 174
Schleiermacher F. 145
Schumpeter J. 159
Schwartz J. 35, 183
Screpanti E. 19, 21, 92, 97, 98, 101, 118,
121, 123, 128, 130, 160, 165, 176,
177, 182, 183
Seigel J. E. 15, 123, 183
Siedentop L. 184
Smith A. 130, 179
Sober E. 159, 160, 171, 185
Spagnoletti R. 180
Spinoza B. 5, 15, 16, 27, 31, 32, 33, 34, 36,
37, 38, 39, 42, 51, 57, 58, 62, 85, 87,
88, 92, 105, 106, 107, 113, 119, 120,
124, 169, 173, 176, 177, 178, 181,
182, 185
Stirner M. 46, 127, 178, 183
- T**
- Tarrit F. 160, 183
Texier J. 160, 183
Thomas P. 17, 183
Thomson E. 45, 46, 183
Toboso F. 159, 183, 184
Tomba M. 4, 17, 40, 42, 44, 45, 46, 131, 184
Touboul H. 10, 16, 19, 20, 27, 160, 184
Trincia F. S. 6, 10, 11, 12, 38, 39, 45, 53, 55,
57, 59, 60, 63, 86, 88, 89, 95, 161,
174, 178, 182, 184
- U**
- Uchling T. E. Jr. 178
Udehn L. 155, 156, 157, 159, 184
- V**
- Vatter M. 171, 184
Veneziani R. 4, 160, 184
Vespasiani D. 4
Vorlaender K. 57, 184
- W**
- Warren R. 160, 184
Weber M. 159
Weitling W. 46
Weldes J. 158, 184
Wettstein H. K. 178
Wittgenstein L. 158
Wokler R. 86, 184
Wood E. M. 185
Wright E. O. 159, 160, 171, 185
- Y**
- Yovel Y. 39, 185
Yu J. 164, 176
- Z**
- Zanardo A. 44, 185
Ziegler J. 105, 116, 118

Sommario

Introduzione	5
1. I <i>Quaderni di Berlino</i> : Leibniz, l'atomo e la monade.....	15
2. I <i>Quaderni di Berlino</i> : Spinoza e l'autonomia individuale.....	31
3. Da un idealismo all'altro.....	41
4. La critica della filosofia hegeliana dello Stato.....	57
5. I <i>Quaderni di Kreuznach</i> : pro e contro Rousseau.....	85
6. I <i>Quaderni di Kreuznach</i> : Machiavelli in Francia e in America.....	105
Conclusioni: Dr Marx e Mr Karl.....	123
Appendice A: <i>Da Rousseau a Hegel</i>	131
Appendice B: <i>Individualismo e olismo</i>	153
Bibliografia.....	173
Abstract.....	184
<i>Indice dei nomi</i>	185

Stampa:
Global Print s.r.l.,
Via degli Abeti 17/1 20064
GORGONZOLA (MI)



Tra il 1841 e il 1843 Marx s'impegna in una titanica battaglia filosofica con se stesso nel tentativo di liberarsi del misticismo olistico tipico dell'idealismo tedesco e nella tensione verso un approccio scientifico e realista ai problemi della rivoluzione. Nella battaglia pone le basi metodologiche che alla fine del '43 giustificano la sua conversione al comunismo e due anni più tardi lo portano all'elaborazione della concezione materialistica della storia.

Questo libro narra dei principali episodi della battaglia, mostrando che essa non si risolve in una vittoria schiacciante della luce sulle tenebre. Esistono propensioni metafisiche di Hegel di cui Marx non riuscirà a liberarsi in gioventù e di cui anzi non si libererà mai completamente.

Mettere a nudo queste propensioni è oggi necessario. Lo è in vista di una rifondazione del pensiero comunista, poiché seppur non è del tutto vero che l'hegelismo è la malattia giovanile di Marx è invece accertato che resta la malattia infantile del marxismo.

Ma è soprattutto necessario portare alla luce le innovazioni teoriche e metodologiche emerse dal tentativo di fare i conti con l'idealismo, perché è solo in quanto scienza che il marxismo può rivendicare la sua attualità come strumento di liberazione.

ERNESTO SCREPANTI è docente di Economia Politica all'Università di Siena. È uno studioso del capitalismo, della globalizzazione e del pensiero marxista.

Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Comunismo libertario: Marx Engels e l'economia politica della liberazione*, Manifestolibri, Roma 2007; *Marx e il contratto di lavoro: Dall'astrazione naturale alla susunzione formale*, Petite Plaisance, Pistoia 2009; *Global Imperialism and the Great Crisis*, Monthly Review Press, New York 2013.