

---

# La democrazia allo specchio

Tocqueville e Marx

a cura di  
Gio Maria Tessarolo  
Marco Zolli



EDIZIONI  
DELLA  
NORMALE



# Individualità e 'uomo astratto' tra Hegel e il giovane Marx

---

Questo contributo si propone di considerare brevemente l'ormai 'classico' tema del rapporto tra G.W.F. Hegel e il giovane Karl Marx, esaminato tuttavia da una prospettiva particolare. Nello specifico, ci si riferisce al tema dell'individualità, con un'attenzione privilegiata all'individualità umana. Se è possibile sostenere che il debito concettuale contratto dal giovane Marx con Hegel sia ingente, questo lavoro intende tuttavia mostrare come in questa fattispecie la critica di Marx a Hegel sia formulata a causa dell'esistenza di un effettivo scarto teorico e non per mere velleità 'situazionali'. Senza misconoscere i debiti del giovane Marx verso Hegel – da una certa concezione della dialettica sino a una prima revisione del concetto di 'alienazione'<sup>1</sup> –, si cercherà di mostrare come le interpretazioni che, d'altro canto, hanno cercato di scorgere in Hegel delle similarità con le successive posizioni marxiane siano spesso destinate a finire fuori strada, considerando soltanto specifici aspetti del sistema hegeliano, ma non il sistema nel suo complesso. Si tenterà, in effetti, di mostrare come l'assimilazione, che viene sovente effettuata, di tematiche hegeliane a quelle marxiane comporti spesso, per così dire, l'assolutizzazione di posizioni che in Hegel vanno prese come relative o parziali, e non come riferite agli stadi di maggiore 'consapevolezza spirituale' e compiutezza della sua costruzione sistematica.

---

<sup>1</sup> Sterminata è la bibliografia sul tema del rapporto tra Hegel e Marx (incluso il giovane Marx). Cfr., tra gli altri contributi 'classici', J. HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano 1955; S. HOOK, *Da Hegel a Marx. Studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx*, Firenze 1972; R. FINE, *Political Investigations. Hegel, Marx and Arendt*, London-New York 2001. Tra i contributi interpretativi italiani più recenti segnaliamo R. FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino 2004; ID., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano 2014; D. LOSURDO, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, «Pólemos», 2, dicembre 2017.

Molto differente da quella hegeliana – lo si nota già nel Marx giovane, ma questa resterà una costante del suo pensiero – risulta la concezione marxiana del finito: ove vi è irriducibilità di questo termine in Marx, vi è in Hegel, al contrario, la costante possibilità e la implicita effettualità di una reintegrazione spirituale del finito stesso. Le critiche del Marx degli anni Quaranta alla filosofia hegeliana, del resto, vanno proprio in questo senso, cercando di mostrare come il finito sia in quella prospettiva ‘fagocitato’ da un infinito che, in realtà, gli verrebbe presupposto dall’inizio. Scrive, ad esempio, il giovane Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1842):

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 da sé; e invero esse sono [la] finità di questa idea; esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro dal loro [...].<sup>2</sup>

Commentando gli hegeliani *Lineamenti di filosofia del diritto*, Marx mette in evidenza come ogni momento individuale del sistema debba la propria ‘esistenza spirituale’ a ‘qualcosa d’altro da sé’, vale a dire la vita dell’idea. In questo senso, l’idea stessa sarebbe presupposta ad ogni termine individuale, risultandone, per così dire, la matrice eterna. La lettura che Marx a questo stadio fornisce dell’ontologia hegeliana tende a leggerla come una sorta di mistificazione del reale, in cui ciò che è concreto diviene qualcosa di simile a una ‘apparenza fenomenica’, vale a dire un riflesso dell’idea eterna. Scrive Marx nello stesso testo citato sopra:

Ciò ch’è reale diventa fenomeno, ma l’idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno. E altresì l’idea non ha alcun altro scopo che lo scopo logico: ‘di essere per sé infinito, reale spirito’. In questo paragrafo è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale.<sup>3</sup>

La marxiana *Critica della filosofia hegeliana*, come noto, si configura in larga parte come un ‘commentario’ agli hegeliani *Lineamen-*

---

<sup>2</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma 1966, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8.

ti, dei quali Marx cerca di mettere in luce la struttura logica di base, che peraltro corrisponderebbe a quella genericamente adottata nella filosofia hegeliana. Struttura che consisterebbe in una considerazione solo apparente dello Spirito come 'punto di arrivo', giacché, di fatto, la prospettiva spirituale condizionerebbe sin dal principio ogni considerazione specifica effettuata dal filosofo, a prescindere da quali siano le determinazioni particolari di volta in volta considerate. Al contrario, secondo il giovane Marx (e, da questo punto di vista, l'autore non modificherà sostanzialmente la propria tesi), ogni determinazione finita deve godere di una considerazione filosofica del tutto autonoma, che tenga conto della sua specificità e delle condizioni fattuali nella quale essa si trovi. Questo punto, messo in rilievo da Marx nei suoi primi lavori filosofici, trova riscontro – al di là delle velleità polemiche – in molte considerazioni metodologiche di Hegel, in particolare quelle concernenti la coincidenza spirituale di 'inizio' e 'fine' del Pensiero<sup>4</sup>. È in effetti vero che Hegel sostiene a più riprese che quella che, a prima vista, potrebbe sembrare la conquista di un avanzato grado di consapevolezza spirituale si debba, in realtà, ritenere qualcosa di vigente 'sin dal principio', in quanto a mutare è soltanto la percezione individuale e soggettiva (potremmo dire 'antropologica' nel senso della soggettività umana individuale ed empirica) della realtà delle cose e non la realtà presa in se stessa. Bisogna, a questo proposito, mettere anche in rilievo le due differenti concezioni dell'individualità patrocinate dai due autori. Se il giovane Marx, con tale nozione, intende designare la concretezza di ciò che si offre 'in prima istanza' nel mondo empirico e materiale, la concezione hegeliana dell'individualità è più articolata e perviene in alcuni momenti concettuali a significare l'esatto contrario di ciò che l'accezione corrente del termine (e, con essa, la concezione marxiana) suggerirebbe. Letteralmente, con *individuum* Hegel intende 'ciò che non è divisibile', vale a dire che è, a un tempo, circoscritto e che non ammette ulteriorità rispetto a sé. In questo senso, per Hegel, le nozioni di 'particolare' e 'universale' non coincidono, in quanto la particolarità ammette una ulteriorità al proprio fianco. Nel seguente passo, tratto dalla sezione della «Antropologia nello Spirito soggettivo», si può notare come, per Hegel, 'individuale' (*individuell*) e 'particolare'

---

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2011, p. 81; ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano 2007, p. 125.

(*besondere*) differiscano, diversamente da quanto avviene nel giovane Marx (e, in generale, nella parte maggiore della produzione marxiana). Scrive Hegel, trattando dell'anima individuale:

L'anima individuale e il suo mondo particolare.

In quanto individuale, l'anima è in generale esclusiva, e pone entro sé la differenza. Ciò che viene differenziato dall'anima non è ancora un oggetto esterno – come avviene nella coscienza –, ma è costituito dalle determinazioni della sua totalità senziente. In questo giudizio, cioè in questa divisione originaria, l'anima è soggetto in generale, e il suo oggetto è la sua propria sostanza, la quale, a un tempo, è il suo predicato. Questa sostanza non è il contenuto della sua vita naturale, bensì il contenuto dell'anima individuale, riempita di sensazioni. E poiché a un tempo essa è qui particolare, il contenuto è il suo mondo particolare, nella misura in cui esso è incluso in modo implicito nell'idealità del soggetto<sup>5</sup>.

Come si può notare, egli qui sostiene che, in quanto considerata nella propria individualità, l'anima non si relazioni a una 'realtà esterna', bensì esclusivamente alla propria 'totalità senziente'. Tuttavia, in quanto stadio antropologico ancora immediato, essa è inconsciamente 'particolare', ovvero proprio contrapposta a una realtà ulteriore. Marx, al contrario, si avvale sempre della nozione di ente per designare l'equivalente, al livello dell'oggettività materiale, dell'individualità umana, e critica a più riprese – come già accennato – la nozione hegeliana di Idea, ritenendola una mistificazione della medesima oggettività determinata. Scrive, ancora, Marx, nel lavoro sopra citato:

Non si tratta [...] di sviluppare l'idea determinata di costituzione politica, ma sì di mettere in rapporto la costituzione politica con l'idea astratta, di ordinarla come un anello della storia della [...] vita [dell'idea]: una mistificazione manifesta<sup>6</sup>.

Ancora una volta, un esempio specifico di ente – in questo caso, la 'costituzione politica' – viene genericamente addotto da Marx per mostrare come, in Hegel, qualsiasi determinazione particolare venga considerata come 'prodotto dell'Idea'. Idea che, nella citazione appena riportata, viene considerata anche in chiave filosofico-storica e, in ogni

---

<sup>5</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, p. 671.

<sup>6</sup> Cfr. MARX, ENGELS, *Opere scelte*, p. 8.

caso, viene ritenuta un'astrazione rispetto alla concretezza di una realtà da considerarsi *dapprima* al livello del particolare e del materiale. Non è un caso che una delle critiche più ricorrenti mosse dal giovane Marx a Hegel sia quella di risultare – malgrado ogni dichiarazione esplicita al proposito – un pensatore di carattere *teologico*. Questo perché, secondo Marx, l'idea che vi sia un universale presupposto ad ogni particolare è proprio l'idea di partenza di ogni teologia creazionistica, che considera gli enti finiti creazione o emanazione della divinità. Scrive Marx in un passaggio emblematico sempre tratto dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*:

[La realtà empirica] è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico<sup>7</sup>.

Anche in questo caso il *fatto* è definito da Marx, nel considerare la prospettiva hegeliana, come un 'risultato', vale a dire come qualcosa di 'posto' e, nella fattispecie, di posto, per così dire, dall'alto, cioè dall'Idea, da Marx considerata una sorta di proiezione filosofico-razionalistica di Dio padre, tanto che il *fatto* stesso viene definito 'mistico'. Buona parte della precoce delineazione marxiana della propria posizione filosofica consisterà in una presa di distanza da questa tipologia di astrattezza attribuita al dettato hegeliano.

D'altra parte, a questo stadio precoce della propria costruzione teorica, Marx non si ferma alla considerazione della nozione di 'particolarità', ma la integra con la nozione di 'genere', di chiara ascendenza feuerbachiana<sup>8</sup>. Marx ha a cuore la distinzione tra 'vita di genere' e 'vita specifica' per tracciare l'ulteriore distinzione tra la produttività dell'uomo, da un lato, e, dall'altro lato, la sua capacità di andare oltre il medesimo piano della produttività e del bisogno per realizzarsi attivamente in quanto individuo. Scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* (1844):

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Il concetto di *Gattung* era stato, come noto, sviluppato e approfondito da Ludwig Feuerbach (*L'essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Roma-Bari 2012<sup>3</sup>, pp. 26 sgg.).

Primieramente il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva, appare all'uomo solo come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita. Nel modo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto mezzo di vita<sup>9</sup>.

Marx si avvale di questa distinzione per fondare la propria dottrina dell'alienazione, estremamente diversa rispetto a quella di matrice hegeliana, nel senso che, ove Hegel trattava di un nesso dialettico di carattere *universale*, Marx situa tale dottrina su un piano *antropologico*, ovvero concernente la specificità della vita e del lavoro umano. Se il carattere specifico dell'uomo è – come scrive Marx nel passo appena citato – la «libera attività consapevole», sarà allora 'fuori di sé' – al di fuori della possibilità di assecondamento del proprio statuto, ovvero della propria 'essenza' – l'uomo che sia impossibilitato, a causa delle condizioni lavorative o di altre costrizioni esterne, ad esercitare questa attività. Emerge, a questo livello dell'argomentazione marxiana, il discrimine con le considerazioni che sulla nozione di genere aveva svolto Hegel nella prima sezione del terzo stadio (Idea) della «Logica del Concetto»: la Vita. La nozione di *Gattung* – esplicitata in quel contesto anche mediante il riferimento alla differenziazione dei sessi – si caratterizzava come un mediato 'essere per sé', capace di superare i limiti della 'vitalità immediata'. Scriveva Hegel nella trattazione dell'*Enciclopedia* relativa al tema:

Il Genere come Essere-per-sé.

Il Processo del Genere lo porta a divenire Essere-per-sé. Poiché la Vita è ancora l'Idea immediata, il prodotto del Processo si scompone in due aspetti: da un lato, l'individuo vivente in generale, che in precedenza veniva presupposto come immediato, emerge adesso come un'entità mediata e generata; dall'altro lato, invece, la Singolarità vivente -la quale, per via della sua prima Immediatezza, si rapporta negativamente all'Universalità -tramonta in questa Universalità come nella Potenza<sup>10</sup>.

Ove, subito dopo nel testo, si afferma che

---

<sup>9</sup> MARX, ENGELS, *Opere scelte*, p. 120.

<sup>10</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, p. 397.



in tal modo l'Idea della Vita si è liberata non soltanto di un qualsiasi Questo immediato (particolare), ma di questa prima immediatezza in generale. [...] La morte della vitalità singolare soltanto immediata è il venire fuori dello Spirito<sup>11</sup>.

Come si comprende, l'argomentazione marxiana e quella hegeliana hanno uno sviluppo pressoché inverso. Ove Hegel tentava di mostrare il passaggio dalla vitalità singolare all'universalità della vita mediante l'umanità presa allo stadio di 'genere', Marx ha a cuore principalmente la possibilità di esplicitare l'essenza generica dell'uomo in una esigenza particolare di 'specie', ovvero di far valere i diritti della natura umana in quanto specificamente connotata, e non destinata ad essere 'fagocitata' da quella che lui considera una vuota astrazione (vale a dire, l'idea hegeliana). Tale situazione concettuale va precisata tenendo conto di quanto si diceva sopra a proposito della trattazione hegeliana delle nozioni di particolare e universale: di fatto, non si ha mai in Hegel un passaggio dall'immediatezza del particolare alla mediazione di un universale che non fosse dapprima contenuto nel particolare. In altri termini: l'immediato è tale perché 'inconsapevole' della mediazione, e non perché tale mediazione non sussista già da sempre – ciò che, come lo stesso Marx acutamente notava nei passaggi della *Critica della filosofia hegeliana* sopra riportati, invece, avviene. In un passo dei *Manoscritti economico-filosofici*, del resto, Marx riecheggerà in questo modo la trattazione hegeliana del *Genere* che abbiamo sopra riportato:

Come coscienza generica, l'uomo conferma la sua reale vita sociale e ripete soltanto la sua reale esistenza nel pensiero; come inversamente l'esistenza generica si conferma nella coscienza generica, e nella sua generalità, come ente pensante, è per sé. L'uomo, per quanto sia un individuo particolare – e propriamente la sua particolarità lo faccia individuo e reale ente come individuale – è parimente la totalità, l'ideale totalità, è la esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, tanto che egli, in realtà, esiste sia in quanto intuizione e spirito reale dell'esistenza sociale, sia in quanto totalità di umane manifestazioni di vita<sup>12</sup>.

I *Manoscritti* – come noto – sono una fase importante della 'resa dei conti' del giovane Marx con Hegel, e lo stralcio appena citato è

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> MARX, ENGELS, *Opere scelte*, pp. 132-3.

una testimonianza lampante della pervasività che il dettato hegeliano aveva esercitato sul pensatore di Treviri. Molti sono i punti focali di questo passo; in particolare, l'accento posto sul tema della società e su quello della comunità, intese come 'totalità'. Anche a questo proposito – come meglio vedremo mediante i testi hegeliani –, Marx e Hegel hanno due differenti concezioni della totalità. Ove Hegel si richiama a un concetto di carattere ontologico, designando l'onnipervasività dello Spirito, Marx intende la totalità in un senso socio-antropologico, vale a dire riferita a una collettività di persone o di 'manifestazioni umane di vita'. D'altra parte, non casuale è l'inciso che Marx pone all'inizio del secondo capoverso appena riportato, evidenziando come sia la *particolarità* dell'uomo a renderlo «individuo e reale ente», ove è proprio sul «reale» che Marx mette l'accento in contrapposizione alla propria lettura della dottrina hegeliana. La differenza tra la nozione di totalità intesa in senso hegeliano e in senso marxiano va considerata anche tenendo conto della critica rivolta a più riprese da Hegel a quelle concezioni 'atomistiche' che considerino l'unità spirituale come aggregazione di singoli individui e non come effettiva universalità. La concezione marxiana della totalità potrebbe essere oggetto di tale critica proprio in virtù della circostanza che il punto di partenza per ogni considerazione sociale di Marx sia l'individuo 'empirico', considerato nella sua concretezza esistenziale e nell'ambito dei propri bisogni materiali. Scriverà, ad esempio, Marx in un passo celebre di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), a proposito delle condizioni di vita dell'operaio:

L'operaio non può fare nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile. La natura è il materiale su cui il suo lavoro si realizza, in cui esso è attivo, da cui e mediante cui esso produce. Ma come la natura fornisce l'alimento del lavoro, nel senso che il lavoro non può sussistere senza oggetti, sui quali esercitarsi, così essa fornisce d'altra parte anche gli alimenti in senso stretto, cioè i mezzi per la sussistenza fisica dell'operaio stesso<sup>13</sup>.

Affermazione che, evidentemente, può essere estesa all'universalità del genere umano, il quale, anche nelle classi sociali che vivono dello sfruttamento di quelle lavoratrici, troverà il proprio fondamento basilare di sussistenza proprio in tale lavoro, vale a dire, appunto, nel-

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 64.

la natura. Sia la sussistenza fisica dell'operaio che la sua possibilità di esercitare una 'modificazione di oggetti' devono – come viene detto – esercitarsi su qualcosa di esterno, su un 'dato materiale'. L'indagine su questi presupposti fondamentali di ogni considerazione sociologica e, in ultima istanza, filosofica sarà sempre uno dei punti focali delle argomentazioni marxiane. L'attenzione dello studioso, tuttavia, si orienterà gradualmente verso uno spazio maggiore concesso alle modificazioni soggettive di tale substrato materiale, vale a dire all'interazione – per avvalersi di termini classici del lessico filosofico – tra soggetto e oggetto. Tale slittamento semantico risulta evidente andando a leggere alcuni stralci di qualche anno successivi, tratti dalla *Ideologia tedesca* (1845-46). Scrive Marx, ribadendo il proprio approccio, per così dire, metodologico:

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dallo loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica<sup>14</sup>.

L'idea che da questi «presupposti reali» si possa astrarre soltanto nella «immaginazione» sta a ribadire che tutti i sistemi filosofici – che da tali presupposti dati abbiano voluto prescindere – si sono fondati su costruzioni arbitrarie; il sistema hegeliano sarebbe in tal senso il paradigma perfetto di tali costruzioni. In questo passo, però, si parla di due differenti tipologie di «condizioni materiali di vita»: in primo luogo, quelle «trovate già esistenti»; ma anche, in secondo luogo, quelle «prodotte» dall'azione umana. Azione che, al tempo stesso, non potrà – come si è visto – esercitarsi se non su un materiale già dato, e tuttavia – a questo stadio dell'elaborazione marxiana – viene ritenuta capace di contribuire alla rimodulazione dell'altra tipologia di condizioni (quelle, appunto, 'già trovate'). Ancora più esplicito al proposito è Marx poco oltre nel testo:

Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 233.

animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale<sup>15</sup>.

Ritenere che gli uomini producano la propria vita materiale significa attribuire alla sfera soggettiva un'importanza decisiva, pur con la precisazione – situata poco prima nel testo – che, a propria volta, tale processo di produzione sia condizionato dalla «organizzazione fisica». Ciò che qui bisogna rilevare nell'ambito del confronto con Hegel è che, malgrado tale indubbia importanza conferita alla sfera soggettiva della 'prassi umana', il concetto di uomo patrocinato dal giovane Marx si configura in modo radicalmente diverso rispetto a quello ritenuto da Hegel il cardine del proprio sistema. Questo, d'altra parte, non significa che nella produzione hegeliana manchino accenni e intere trattazioni dedicate a tematiche di carattere antropologico non distanti da quelle considerate da Marx. Ciò nonostante, bisogna costantemente ricordare come le medesime – che in Marx devono considerarsi 'definitive' da un punto di vista filosofico –, in Hegel vanno contestualizzate nell'ambito di un sistema che rifiuta di erigere la finitezza allo statuto di compiutezza e definitività. In altri termini: se la concezione antropologica di Marx è indubbiamente punto cardine della sua proposta teorica (e tale sarà destinata a rimanere anche negli scritti della maturità), il concetto di 'uomo' – presentato e studiato da Hegel sotto vari aspetti – non può per sua stessa costituzione erigersi ad autosufficiente nella strutturazione hegeliana del sistema. Vi sono interpretazioni del pensiero hegeliano – emblematiche tra tutte quelle legate ad Alexandre Kojève e ad alcuni autori francesi vicini a declinazioni dell'esistenzialismo<sup>16</sup> – che hanno, ad esempio, privilegiato in modo netto le considerazioni antropologiche svolte da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, senza fornire un'adeguata contestualizzazione della *Fenomenologia* mede-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Sono emblematiche le interpretazioni di Hegel offerte tra gli anni Venti e Trenta da Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1951) e Alexandre Kojève (*Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano 1996), mentre sarà proprio un altro filosofo legato all'esistenzialismo francese, Jean Hyppolite, a svincolare il sistema hegeliano da ogni connotazione antropologica (vd. *Logica ed esistenza. Saggio sulla Logica di Hegel*, Milano 2017).

sima nel complesso dell'operazione hegeliana. Punto di vicinanza tra l'antropologia hegeliana e quella successivamente elaborata da Marx potrebbe essere ritenuta, per addurre un ulteriore esempio, la celebre 'teoria del riconoscimento' presentata nella quarta sezione della *Fenomenologia*<sup>17</sup>. Di fatto, tuttavia, fornire questa lettura significherebbe non tenere in considerazione la circostanza che – comunque venga interpretata: come 'introduzione al sistema' o come parte integrante dello Spirito soggettivo – la *Fenomenologia dello Spirito* è da considerarsi uno stadio 'parziale' proprio in virtù della sua connotazione antropologica, contraddetta dagli ultimi stadi del sistema. Per accorgersi di tale situazione basta andare a considerare quanto scrive Hegel in vari passi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, soprattutto in quelli nei quali egli formula considerazioni di carattere generale o metodologico. Scrive Hegel nell'Introduzione alla terza parte dell'*Enciclopedia* (quella dedicata alla 'Filosofia dello Spirito'):

La Filosofia dello Spirito non è [...] quel che si chiama *conoscenza degli uomini*, la quale è intenta a esplorare anche le particolarità, le passioni, le debolezze degli altri uomini, le cosiddette pieghe del cuore umano; da un lato, questo tipo di cognizione ha senso soltanto sul presupposto della conoscenza dell'Universale, de 'l'uomo', e quindi essenzialmente dello Spirito; dall'altro lato, esso si occupa di esistenze spirituali accidentali, insignificanti, *non vere*, e non si spinge affatto fino al *Sostanziale*, allo Spirito stesso<sup>18</sup>.

In questo passo Hegel distingue accuratamente tra 'conoscenza degli uomini' e 'conoscenza dello Spirito', ponendo in evidenza la distinzione tra l'uomo inteso in quanto individuo e l'universale dello Spirito che si contrappone ad ogni 'esistenza accidentale'. Tali «esistenze spirituali accidentali» – identificabili proprio con gli individui umani del senso comune presi a sé stanti – sono persino da Hegel qui definite «non vere», vale a dire incapaci di esprimere la realtà nella sua effettiva e definitiva strutturazione. Da questo punto di vista, la critica che il giovane Marx – come abbiamo visto – muove a Hegel riguardo l'assenza di uno spazio autonomo per la finitezza (compresa quella concernente l'individualità umana) è, presa dall'interno, una critica fondata, nel senso che, a prescindere dalla valutazione teoretica che se ne possa

<sup>17</sup> Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 275 sgg.

<sup>18</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, p. 635.

dare, è un dato di fatto che in Hegel tale spazio autonomo sia assente. Come abbiamo poco sopra rilevato, è in virtù di tale critica, per così dire, originaria che Marx, anche trattando da una visuale antropologica la nozione di totalità, giungerà, al massimo, a elaborare concezioni di carattere comunitario, senza rinunciare all'autonoma individuazione degli esseri umani, ritenendo il pensiero hegeliano manchevole proprio sotto questo aspetto. Scrive Marx nella *Ideologia tedesca*:

Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame né della costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche, e così via. Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste basi naturali e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini<sup>19</sup>.

Si afferma qui che il primo dato di fatto certo sia l'esistenza di individui umani e il loro statuto 'materiale', vale a dire le possibilità di interazione con la cosiddetta realtà esterna – in questo caso, la natura. Lo studio delle 'basi naturali' sarà, di conseguenza, un passaggio fondamentale per una corretta delineazione della storia umana. Anche questa volta, tuttavia, il rapporto degli uomini con la natura esteriore viene chiarito da Marx mediante una sorta di procedimento 'dialettico', che tenga conto, in primo luogo, delle produzioni umane e, in secondo luogo (ciò che qui è più importante) delle relazioni di tipo comunitario che vengono instaurandosi tra gli esseri umani. Scrive, in effetti, Marx poco oltre nel medesimo luogo:

Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di riproduzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato. Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque immediatamente con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono. Ciò che gli individui sono

---

<sup>19</sup> MARX, ENGELS, *Opere scelte*, p. 233.

dipende dalle condizioni materiali della loro produzione. Questa produzione non appare che con l'aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni fra gli individui. La forma di queste relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione<sup>20</sup>.

In questo contesto ci si trova davanti a un procedimento non dissimile da quello che Marx, nelle *Tesi su Feuerbach*, aveva non molto prima definito – per utilizzare i termini di una celebre traduzione italiana – ‘rovesciamento della prassi’<sup>21</sup>, vale a dire la capacità umana di reagire ai condizionamenti esterni per operare una ‘produzione’ fondata sulla modificazione soggettiva di un materiale dato. In questa fattispecie, l'uomo è situato di fronte a determinati ‘mezzi di sussistenza’, che egli trova e deve per tale ragione riprodurre, vale a dire modificare per renderli confacenti alla propria costituzione (dapprima, alla propria costituzione semplicemente fisica). A un livello basilare, è proprio tale *produzione/riproduzione* dei mezzi di sussistenza a ‘esaurire’ lo statuto dell'essere umano: si dice infatti nel passo citato che, a questo livello, «ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione». È, tuttavia, fondamentale la precisazione subito successiva, concernente il fatto che tale produzione non può esulare dalle «relazioni fra gli individui». Non può esulare – vale a dire – dalla circostanza che gli individui umani, oltre a intrattenere con la natura le relazioni di produzione dei mezzi di sussistenza, intrattengono anche relazioni tra loro stessi, inserendosi sin dal principio in un orizzonte comunitario.

In molti dei passi che abbiamo citato dalla *Ideologia tedesca*, così come dalle proposte concettuali delle *Tesi su Feuerbach*, emerge una concezione che si potrebbe dire ‘dialettica’, e potrebbe pertanto venire accostata alla concezione hegeliana, della quale quella marxiana è in questo caso per certi versi debitrice. Ciò nonostante, come si rilevava sopra, il fatto che Marx abbia ripreso e rimodulato delle concezioni hegeliane non significa che tali concezioni, in Hegel, dovessero ritenersi universalmente valide in un contesto filosofico complessivo. Contesto complessivo che, nel caso di Hegel, è ovviamente da ritenersi il sistema nella sua stratificazione e integralità. Se è ovviamente vero, infatti, che Hegel sia latore di una concezione dialettica del reale, applicata tra

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 233-4.

<sup>21</sup> Per il dibattito (anche italiano) su questo tema, cfr. l'introduzione di J. SALINA a G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Pisa 2014.

gli altri ambiti alla soggettività umana individuale e comunitaria, lo è tuttavia altrettanto che proprio tale applicazione non può ritenersi relativa agli ultimi gradi spirituali, vale a dire quelli forniti in misura maggiore di ‘consapevolezza’ e ‘verità’. Scrive, ancora, Hegel nell’*Enciclopedia*:

La destinazione dello Spirito finito è quella di soffermarsi presso i diversi stadi di questa attività in quanto parvenza e di attraversarli tutti. Essi sono stadi della sua liberazione, nella cui Verità assoluta il trovarsi davanti un mondo come mondo presupposto, il generare questo mondo come mondo posto dallo Spirito, e il liberarsi da questo mondo e in esso, sono un’unica e medesima cosa. Sono stadi di una Verità nella cui forma infinita la parvenza infine si purifica in quanto giunge a saperla come Verità assoluta<sup>22</sup>.

Chiarissima è in questo passaggio l’identificazione di ‘finitezza’ – quella che, naturalmente, pertiene anche all’individualità umana intesa nel senso comune del termine e per come verrà anche intesa dal giovane Marx – e ‘parvenza’. Si sta, in altri termini, affermando che un’eterna verità – eterna, ovvero già da sempre tale –, per così dire, ‘si specchi’ nelle proprie apparenti manifestazioni finite per prendere infine coscienza del proprio statuto universale e infinito. Si dice, in modo ancora più chiaro, poco oltre nello stesso luogo dell’*Enciclopedia*:

La determinazione del *Finito* è stata a lungo chiarita e discussa nella sua sede appropriata, cioè nella Logica. Per quanto riguarda poi le forme di pensiero ulteriormente determinate, ma pur sempre semplici, del Finito, la Logica – come pure la restante filosofia per le forme più concrete di Finitezza – consiste soltanto nel mostrare quanto segue: il Finito non è, cioè non è il Vero, ma è puramente e semplicemente un passare, un *uscire-da-sé* e *andare-oltre-sé*<sup>23</sup>.

Affermando esplicitamente che «il Finito» «non è il Vero», ma «semplicemente un passare», Hegel sta ribadendo il valore parziale e non definitivo di tutte quelle parti del sistema nelle quali lo Spirito non sia ancora assunto al massimo grado di consapevolezza. Consapevolezza la cui stessa acquisizione non è in realtà da ritenersi una reale acquisizione, risultando essa perfettamente compiuta sin dal principio. Ciò no-

---

<sup>22</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, p. 643.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 645.



nostante, tale consapevolezza appare anche bisognosa di (ri)percorrere i propri stadi immediati per attingere la massima mediazione interna.

L'utilizzo, da parte sia di Hegel che, per sua ripresa, del giovane Marx, di un procedimento dialettico è un effettivo punto di contatto tra i due autori, con la differenza che ove, in Hegel, ci si trova dinnanzi a un nesso speculativo di carattere 'formale' e applicabile indifferentemente ad ogni stadio e sezione del sistema, nel giovane Marx tale nesso viene applicato a specifiche tematiche 'contenutistiche', quali l'interazione tra uomo e mondo e il tema dell'alienazione. Quest'ultima tematica, mediata anche dalla dottrina dell'alienazione religiosa patrocinata da Feuerbach<sup>24</sup>, rappresenta un tipico caso di utilizzo, da parte del giovane Marx, di uno strumento concettuale hegeliano piegato a finalità radicalmente diverse da quelle del predecessore. Scrive Marx già in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*:

L'espropriazione dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'esterna esistenza, bensì che esso esiste fuori di lui, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica<sup>25</sup>.

In tali affermazioni – come si diceva – è riscontrabile, da un lato, la dottrina feuerbachiana dell'estrinsecazione che l'uomo fa di se stesso nella divinità; dall'altro, la dottrina hegeliana dell'immediata contrapposizione tra coscienza e mondo esterno (o, se si voglia evitare la fattispecie della *Fenomenologia* e restare su un piano più generale, tra 'soggettività' e 'oggettività'), da mediarsi dialetticamente e recuperarsi come unità spirituale. Tale mediazione è auspicata anche dalla dottrina marxiana, che si pone come obiettivo non soltanto lo 'smascheramento' delle condizioni di alienazione del lavoratore, ma anche il recupero del lavoratore stesso nell'ambito di una vita (di un 'modo di esistenza') non più alienata. Scrive, ancora, Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*:

L'alienazione non si mostra solo nel risultato, bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività producente. Come potrebbe l'operaio confrontarsi come un estraneo col prodotto della sua attività, se egli non si

---

<sup>24</sup> Cfr., ad esempio, MARX, ENGELS, *Opere scelte*, p. 116.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 64.

è estraniato da se stesso nell'atto della produzione stessa? Il prodotto non è che il *résumé* dell'attività, della produzione. Se, dunque, il prodotto del lavoro è la espropriazione, la stessa produzione deve essere espropriazione in atto, o espropriazione dell'attività, o attività di espropriazione. Nell'alienazione dell'oggetto del lavoro si riassume l'alienazione, l'espropriazione, dell'attività stessa del lavoro<sup>26</sup>.

Anche in questo passo si può scorgere il modello dialettico hegeliano applicato a un contenuto particolare. Nella fattispecie, il nesso dialettico consiste qui nel rilievo che l'operaio 'si estranei da se stesso nell'atto della produzione': la posizione dell'oggetto è una posizione soggettiva, e l'eventuale riappropriazione dell'oggetto estraniato (per l'appunto: l'esistenza dell'operaio) sarebbe il 'momento speculativo' del dettato hegeliano. Ciò nonostante, i presupposti contenutistici cui Marx applica tale procedimento differiscono da quelli hegeliani proprio per la connotazione da lui assegnata alla sfera della soggettività: non tanto, come era in Hegel, un dominio spirituale di carattere universale, quanto un'individuazione empirica e materiale applicata alla sfera antropologica. In questo senso, se la forma dialettica della teoria dell'alienazione proposta dal giovane Marx è in linea con quella hegeliana, le asserzioni di contenuto non potrebbero differire in misura maggiore. Tale differenza, del resto, è attestata proprio dalle critiche – che abbiamo esposto sopra – rivolte in questa fase da Marx a Hegel. Critiche che, anziché venire sminuite per mettere in evidenza una continuità nei confronti di Hegel, andrebbero prese nella loro effettiva portata concettuale, differendo la dottrina marxiana da quella hegeliana esattamente nei punti (di importanza decisiva) a proposito dei quali la prima critica la seconda.

L'antropologia di Marx, così differente dalla dottrina hegeliana dello Spirito assoluto, da lui a più riprese etichettata come 'mistica'<sup>27</sup>, ne influenza radicalmente anche la concezione *comunitaria* espressa negli scritti giovanili. In effetti, nonostante la grande rilevanza concessa dal giovane Marx al tema dell'individuo, lo studioso sottolinea a più riprese come l'umanità debba concepirsi sin dal principio come un'istanza di carattere *sociale*. Viene detto, ancora, nei *Manoscritti*:

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 117-8.

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, nota 7.

L'attività e lo spirito, come sono sociali per il loro contenuto, lo sono anche per il loro modo d'origine: attività sociale e spirito sociale. L'umanità della natura c'è soltanto per l'uomo sociale: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come legame con l'uomo, come esserci dell'uomo per l'altro e dell'altro per lui: e solo in quanto elemento vitale della realtà umana essa è fondamento della umana esistenza. Solo così l'esistenza naturale dell'uomo è per lui la sua esistenza umana, e la natura per lui si è umanizzata. Dunque, la società è la compiuta transustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura<sup>28</sup>.

Anche questo passo, che potrebbe sembrare denso di rimandi allo Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, si può ritenere vicino alle considerazioni che Hegel svolge in quella sede soltanto qualora, da un lato, non si tengano in considerazione i diversi presupposti marxiani; dall'altro, quando si legga il pensiero hegeliano in un'ottica parziale e non complessiva. Ciò che, in effetti, bisogna tenere in considerazione a proposito della dottrina hegeliana esposta nei medesimi *Lineamenti* è che essa – al di là delle specifiche differenze espositive rispetto a Marx – riguarda la trattazione del medesimo Spirito oggettivo che costituisce la seconda sezione della terza parte del sistema. Per quanto tale considerazione possa sembrare banale, non va scordato, a questo proposito, che Hegel demanda la trattazione degli stadi del sistema che godono della massima compiutezza e definitività proprio alla terza parte della costruzione sistematica, ovvero allo Spirito assoluto. Scrive Hegel, tra gli altri luoghi dei *Lineamenti* che potrebbero a prima vista venire assimilati a passagi marxiani come l'ultimo citato:

Il terreno del diritto è in genere l'elemento spirituale, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la volontà, la quale è libera, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito stesso, come una seconda natura<sup>29</sup>.

Anche in questa fattispecie, come in quella marxiana, si parla di una sorta di compenetrazione tra natura e spirito, avvenente nell'ambito

---

<sup>28</sup> MARX, ENGELS, *Opere scelte*, pp. 131-2.

<sup>29</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 2012, p. 27.

della società (Hegel tratta in questo caso di ‘terreno del diritto’ in un senso introduttivo rispetto al piano generale dello Spirito oggettivo), vale a dire – nei termini hegeliani di cui sopra – ‘della libertà realizzata’. Se – come dicevamo – evidenti sono i ricalchi che il giovane Marx compie di questo e di altri passi hegeliani della *Filosofia del diritto*, ciò che Marx pone come acquisizione definitiva in ambito concettuale era di fatto considerata da Hegel uno stadio rilevante ma provvisorio sulla strada della piena consapevolezza dello Spirito assoluto. Trattando, in effetti, del diritto come di una ‘seconda natura’, Hegel sta affermando che la concretizzazione oggettiva dell’Idea da un punto di vista specificamente spirituale – lo Spirito oggettivo – sia assimilabile alla concretizzazione oggettiva che l’idea fa di sé da un punto di vista sistematico generale – la Natura. Tuttavia, come si rilevava, questo non significa che alcuno di tali ‘lati oggettivi’ dell’Idea debba prendersi come definitivo, giacché, nel caso della Natura, ad essa succede il piano dello Spirito in quanto mediazione; nel caso specifico dello Spirito, alla posizione dello Spirito oggettivo (diritto, moralità ed eticità, ovvero ciò che Hegel denominava qui semplicemente ‘terreno del diritto’) segue lo Spirito assoluto in quanto piena e compiuta mediazione. Per questo, ogni considerazione di tipo sociale o comunitario che Hegel svolge nei *Lineamenti* va assunta con la consapevolezza del suo carattere provvisorio, atto a determinare alcuni livelli della realtà, ma non la realtà senz’altro nel suo statuto effettivo.

La concezione comunitaria espressa dal giovane Marx, d’altra parte è largamente debitrice degli scritti di Feuerbach e, nella fattispecie, della dottrina feuerbachiana del Genere. Questo, nonostante l’attenzione da Marx sempre concessa alla concretezza – da lui ritenuta ‘reale’ – dell’individualità empirica. Come abbiamo visto, infatti, Marx sottolinea a più riprese, da un lato, come il punto di partenza di ogni disamina filosofica debba rintracciarsi nel rapporto dell’individuo umano con il mondo materiale. Dall’altro lato, tuttavia, tale individualità viene spesso inserita in un contesto complessivo nel quale si cercano di ravvisare le prerogative che distinguono l’essere umano ‘in generale’ dalle altre forme di vita animale. Scrive Marx, in un passo dei *Manoscritti*:

Come coscienza generica, l’uomo conferma la sua reale vita sociale e ripete soltanto la sua reale esistenza nel pensiero; come inversamente l’esistenza generica si conferma nella coscienza generica, e nella sua generalità, come ente pensante, è per sé. L’uomo, per quanto sia un individuo particolare – e propriamente la sua particolarità lo faccia individuo e reale ente come indivi-

duale – è parimente la totalità, l'ideale totalità, è la esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, tanto che egli, in realtà, esiste sia in quanto intuizione e spirito reale dell'esistenza sociale, sia in quanto totalità di umane manifestazioni di vita<sup>30</sup>.

Nella prima parte del passaggio Marx tratta di quanto abbiamo già visto sopra: il regime di interscambiabilità vigente tra 'esistenza' e 'coscienza', vale a dire tra la materialità del contatto umano con la natura e la capacità, sempre umana, di pensare e costituire in modo consapevole un organismo sociale. Nella seconda parte, poi, si afferma, per l'appunto, come l'uomo debba considerarsi sotto il duplice aspetto di 'individuo' e 'totalità sociale', ove in questo caso il secondo aspetto è evidentemente influenzato dal Genere di Feuerbach. Come è evidente, in questo passo è ribadito ciò che si sosteneva: che, anche quando considera il genere umano in modo complessivo e mediante la nozione di 'totalità', il giovane Marx faccia in ogni caso riferimento a elementi (quali l'empiricità, la materialità, l'individualità) che non consentono una fuoriuscita dal piano antropologico, quale risulta invece l'elaborazione matura del concetto hegeliano di *Geist*. Se, infatti, le stesse posizioni hegeliane considerate in modo parcellizzato e frammentario contengono molteplici spunti di carattere antropologico (soprattutto nella *Fenomenologia dello Spirito* e nelle sezioni dell'*Enciclopedia* dedicate allo Spirito soggettivo), gli stadi conclusivi del sistema e le considerazioni introduttive che Hegel effettua a più riprese prima di opere o sezioni di opere confermano come l'uomo inteso come individualità empirica non sia da Hegel considerato 'reale'<sup>31</sup>.

JONATHAN SALINA

---

<sup>30</sup> MARX, ENGELS, *Opere scelte*, pp. 132-3.

<sup>31</sup> Alcuni spunti importanti sulla questione per come si presenta in Hegel sono rintracciabili in F.S. TRINCIA, *Individuo logico e individuo politico in Hegel*, in *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, a cura di M. D'Abbiero, P. Vinci, Milano 1995, pp. 271-98.

