

Roberto Fineschi

# Marx e Hegel

Contributi a una rilettura



Carocci editore

1ª edizione, settembre 2006  
© copyright 2006 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel settembre 2006  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 88-430-3954-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

	<b>Introduzione</b>	00
1.	Premessa	00
2.	Per una periodizzazione del pensiero marxiano	00
3.	Il capitale, la dialettica e Hegel	00
4.	Argomento e struttura del libro	00
1.	<b>Hegel secondo Marx</b>	00
1.1.	Le due letture	00
	1.1.1. La prima lettura / 1.1.2. La seconda lettura / 1.1.3. Riepilogo	
1.2.	Alcune fonti dell'interpretazione marxiana di Hegel	00
	1.2.1. Bruno Bauer / 1.2.2. Feuerbach / 1.2.3. Alcune considerazioni	
1.3.	Hegel secondo Hegel	00
	1.3.1. Autocoscienza e oggetto: «Anstoß» / 1.3.2. Alienazione («Entäußerung») ed estraneazione («Entfremdung») / 1.3.3. Capovolgimento («Verkehrung»)	
1.4.	Conclusioni	
2.	<b>Lavoro-lavoro alienato-alienazione: livelli logici ed <i>Entstehungsgeschichte</i> del concetto di lavoro fra Marx e il marxismo</b>	
2.1.	I testi marxiani	00
	2.1.1. Marx critico dell'antropologia / 2.1.2. Marx teorico dell'alienazione / 2.1.3. Due inconciliabili teorie della storia / 2.1.4. Aporie	

2.2.	Divagazioni sul dibattito e aporie dell'alienazione 2.2.1. Il lavoro e i suoi livelli logici: Lukács / 2.2.2. Alienazione e feticismo / 2.2.3. Inversione o inversioni? Colletti / 2.2.4. Quale Hegel? Althusser / 2.2.5. Sulla riflessione metodologica di Galvano Della Volpe	00
3.	<b>Per il rapporto Marx-Hegel oltre la comprensione di Marx</b>	00
3.1.	Introduzione	00
3.2.	Riflessioni sul metodo 3.2.1. Comprensione razionale e intellettuale / 3.2.2. Sul «modo di ricerca» / 3.2.3. La conclusione del <i>Capitale</i> / 3.2.4. I «limiti del metodo»	00
3.3.	Strutture concettuali specifiche e analogie 3.3.1. Merce, opposizione e contraddizione / 3.3.2. Processualità del capitale e del concetto / 3.3.3. “Logico” e “storico” / 3.3.4. Presupposto e presupposto-posto / 3.3.5. «Capitale divenuto» e «capitale diveniente» / 3.3.6. Essenza, fenomeno, parvenza	00
3.4.	Logica peculiare e logica generale	00
	<b>Nota a margine. Appunti su capovolgimento di Hegel e prassi</b>	00
	<b>Conclusioni</b>	00
	<b>Bibliografia</b>	00

# Introduzione

## I

### Premessa

Lo studio che presento è la continuazione organica di una ricerca iniziata da alcuni anni che ha dato i suoi primi frutti nel volume apparso alcuni anni fa dal titolo *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale"* (Fineschi, 2001a). Tenendo conto del legame esplicito valgono qui le stesse tre premesse di carattere generale allora introdotte.

Nella voce *Karl Marx* per il dizionario enciclopedico Granat Lenin (1970a, p. 9) scriveva: «Il *Marxismo* è il sistema delle concezioni e della dottrina di Marx», proseguendo poi con un'esposizione dei principi generali e concludendo con un capitolo sulla tattica del proletariato. Non intendo certo pronunciarmi qui su Lenin come personaggio storico, politico o come pensatore; limitandosi però a questa affermazione, mi pare si possa sostenere che egli operi una forzatura che è stata poi propria di tutta una tradizione, alla quale sono appartenuti anche gli oppositori di Lenin. Definirei, infatti, più propriamente il marxismo "una prassi politica ispirata alle concezioni e alla dottrina di Marx". La teoria del modo di produzione capitalistico elaborata da Marx non è infatti – né può essere – *immediatamente* una teoria politica; si tratta piuttosto della ricostruzione, a un altissimo livello di astrazione, del funzionamento "epocale" della società borghese, che implica delle linee di tendenza, delle forme di movimento, ma immediatamente non una politica. Ciò non per negare le esplicite prese di posizione di Marx, né che si possa utilizzare questa teoria con finalità politiche, ma per stabilire 1. che la politica, collocandosi a un livello di astrazione

molto più basso, per essere raggiungibile ha innanzitutto bisogno di una serie di teorie cuscinetto che il Moro non ha sviluppato, 2. che quindi la politica non ha a che fare solo con le forme – che rappresentano l’oggetto essenziale della teoresi di Marx – ma anche con le “figure”, che sono via via quei soggetti che in sottoperiodizzazioni della fase epocale si trovano a incarnarne la forma di moto. Così, per fare un esempio, l’“operaio massa” è stato legittimamente ritenuto una *figura* di movimento della società capitalistica, ma la *forma* di tale movimento funziona in altre fasi anche con altre figure, proprio perché non c’è identità fra forma e figura. Così, se facendo politica Marx si rivolgeva giustamente all’operaio nella fabbrica, ciò non esaurisce lo spettro d’applicabilità della sua teoria. Se da una parte si guadagna in ampiezza, dall’altra si perde in precisione (necessità di teorie cuscinetto – ho analizzato più approfonditamente la questione in Fineschi, 2003). Più in generale, si può sostenere che a livello politico si agisce inevitabilmente con le figure, ma una cosa è la tattica e altra la teoria del modo di produzione come fase epocale.

Così, Marx e il marxismo non possono essere la stessa cosa ed è inevitabile che si debba parlare di «marxismi», al plurale (Haupt, 1978, pp. 292 ss.; Favilli, 1996; Corradi, 2005). Questi hanno la loro dignità storica e, nel bene e nel male, rappresentano un momento importante – se non imprescindibile in certi casi – della storia recente, ma si stia attenti a non operare fuorvianti appiattimenti. *Gli oggetti d’indagine sono*, infatti, *due*. Non si deve d’altronde compiere l’errore opposto, ossia credere che non sia lecito stabilire quanto i vari «marxismi» siano stati fedeli alle indicazioni date da Marx: che non ci sia identità fra forma e figura non significa neppure che ogni tentativo di applicazione politica vada bene. Come sempre occorre mostrare le mediazioni (o eventualmente l’assenza di esse).

Oltre alla distinzione fra la teoria del Moro e il marxismo, il secondo avvenimento a cambiare la prospettiva interpretativa è la nuova edizione storico-critica delle opere complete di Marx e Engels, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>). La pubblicazione ha avuto inizio nel 1975 a cura degli istituti per il marxismo-leninismo di Berlino e Mosca. Con il crollo del cosiddetto socialismo reale e il venir meno di questi enti, per garantirne la continuazione è stata creata nel 1990

la Fondazione internazionale Marx-Engels (Internationale Marx-Engels-Stiftung – IMES – con sede ad Amsterdam e segreteria a Berlino presso l'Accademia delle scienze di Berlino e del Brandeburgo, dove la *MEGA-Abteilung* ha la responsabilità principale nella realizzazione del progetto). Al suo interno è apparsa una serie di testi inediti – o editi in precedenza in forma filologicamente dubbia – fondamentale per una corretta comprensione del pensiero di Marx, soprattutto per quanto concerne la teoria del «capitale»<sup>1</sup>.

Infine, parallelamente alla pubblicazione dell'edizione, si è sviluppato un intenso dibattito fra i redattori e diversi studiosi, principalmente di lingua tedesca, che ha dato interessanti frutti; questi pongono le basi di un nuovo contesto interpretativo, filologicamente più critico, dell'opera di Marx e Engels (per un resoconto cfr. Fineschi, 2002).

## 2

### Per una periodizzazione del pensiero marxiano

Stabilire una periodizzazione nel pensiero di Karl Marx significa inevitabilmente parlare della stesura e della genesi della sua opera più importante, grazie alla quale è passato alla storia del pensiero non solo filosofico: *Il capitale*<sup>2</sup>. Questo non per sminuire altri aspetti della sua speculazione, ma solo per ribadire che essi sono teoreticamente rilevanti solo perché trovano supporto (o non lo trovano e quindi cadono) nell'opera teoretica fondamentale del loro autore. Senza *Il capitale* Marx avrebbe fatto la stessa fine di molti altri autori della sinistra hegeliana: essere menzionati nella storia delle idee prevalentemente in relazione all'opera di altri<sup>3</sup>.

Alla fine del 1843, fra Bruxelles e Parigi, Marx iniziò i propri studi “economici”. Per valutare il grado di maturità della sua riflessione, oltre ai noti *Manoscritti economico-filosofici* (1844, ripubblicati in *MEGA*<sup>2</sup>, sez. I, vol. II), sono di notevole interesse anche i quaderni di estratti e appunti risalenti a quel periodo (apparsi per la prima volta nella quarta sezione della *MEGA*<sup>2</sup>). Dal confronto di quest'ampia serie di testi risulta che i celebri *Manoscritti economico-filosofici* non possono essere considerati un'opera “progettata”: se non li si contestualizza e li si mette sullo stesso piano del lavoro di studio e annotazione che Marx svolgeva parallelamente sui quaderni di appunti

non se ne capisce la natura. Rojahn (2002, p. 31) ha efficacemente commentato:

I *Manoscritti* del '44 non debbono essere considerati un'entità distinta, isolata dai quaderni di appunti di quel periodo. Le diverse parti di questi manoscritti non costituiscono una "opera" vera e propria, basata su studi precedenti, riflettono piuttosto diversi livelli di un *processo*, lo *sviluppo* del suo pensiero che, procedendo in quel periodo repentinamente, era alimentato da continue letture. Mentre Marx faceva gli estratti (*Exzerpte*) più o meno naturalmente buttava giù i suoi pensieri. Ciò avveniva alternativamente o nei manoscritti o nei quaderni. Solo l'*insieme* di queste note, visto come una sequenza di estratti, commenti, sommari, riflessioni e ancora estratti accompagnati da ulteriori riflessioni dà un'idea adeguata di *come* si sviluppassero le sue concezioni.

L'importanza di tale testo, che ha così profondamente pesato sull'esegesi marxiana novecentesca, ne risulta quindi ridimensionata; un limite di fondo – non solo editoriale, ma scientifico *tout court* di chi lo ha pubblicato – è aver considerato "opera" un testo in cui la distinzione fra estratti e stesura non pare così salda. D'altra parte anche Rolf Hecker (2002, p. 51), autorevole filologo e a lungo membro dello staff editoriale della *MEGA*, ha mostrato come gli scritti di quel periodo attestino inequivocabilmente che le conoscenze economiche di Marx fossero mediocri: egli stava appunto «apprendendo» dai classici; lontana ancora la fase della loro critica e del loro superamento.

In attesa dei risultati editoriali che si otterranno dalla pubblicazione delle altre opere giovanili ci si può rifare a studi preparatori condotti a suo tempo in Unione Sovietica e Germania democratica. Per quanto riguarda *L'ideologia tedesca*, sebbene per motivi diversi, vale quanto detto per i *Manoscritti* del 1844, ossia che non si può parlare di una "opera concepita". Dalle lettere apparse nel primo e secondo volume della terza sezione della *MEGA*<sup>2</sup> emerge che i testi pubblicati con questo titolo sarebbero in realtà articoli giornalistici di Marx e Engels scritti per una nascita rivista quadrimestrale poi mai realizzata. Altri materiali, oltre ai loro, erano stati raccolti quando si dovette rinunciare al progetto vista l'impossibilità di trovare un editore. I testi furono allora rispediti agli autori (non tutti però, tanto che alcuni di terzi, di Hess per la precisione, sono finiti nell'*Ideologia*



*tedesca*) e solo a quel punto Marx e Engels ipotizzarono una pubblicazione autonoma dei loro<sup>4</sup>.

Per altre vie, diversi filologi hanno ritenuto che con *L'ideologia tedesca* Marx arrivi a sviluppare il concetto-chiave di “modo di produzione” e quindi la nozione elementare della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. Walter Tuchscheerer sostiene:

Diversamente dai *Manoscritti economico-filosofici* e dai quaderni di estratti del 1844 in cui non si distingueva ancora fra i diversi modi di produzione [...] nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels sono già arrivati al concetto di modo di produzione. Essi mostrano che i diversi modi di produzione sono caratterizzati da “forme della proprietà” o rapporti di produzione storicamente diversi che corrispondono di volta in volta ad un determinato grado di sviluppo delle forze produttive della società. Marx ed Engels dimostrano inoltre che ad un certo grado di sviluppo delle forze produttive questi rapporti di produzione diventano un intralcio per il loro sviluppo ulteriore ed entrano in contraddizione con le forze produttive della società. Questo porta a collisioni nella storia che hanno tutte “la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni”<sup>5</sup>.

Questi stessi autori sostengono, d'altra parte, che «l'elaborazione della teoria marxiana della merce e del capitale non giunge ad una forma organicamente strutturata prima del 1857»<sup>6</sup>. Stando così le cose, pare più appropriato parlare di intuizione di queste categorie, in quanto la loro effettiva spiegazione non la si può avere che con la teoria svolta del modo di produzione capitalistico. Il rischio è altrimenti di ricadere in astratti sviluppi storici tutti meramente concettuali – si pensi soltanto all'interpretazione delle famigerate fasi indicate nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* o a quella delle *Tesi su Feuerbach* – tanto perspicui quanto schematici e riduttivi<sup>7</sup>.

Secondo i filologi più accreditati, nella *Miseria della filosofia* Marx non supererebbe determinati limiti della teoria ricardiana (Tuchscheerer, 1980, pp. 222 ss.; Vygodskij, 1974, pp. 10 ss.; Jahn, Nietzold, 1978). Un'importante nuova fonte per valutare il progresso delle sue conoscenze sono invece i ventiquattro quaderni londinesi di estratti e annotazioni scritti fra l'agosto 1850 e il gennaio 1853. Marx si dedicò in questo periodo allo studio di due diverse teorie del denaro fra loro contrapposte: quella del *currency principle* e la *banking school*. Usò diversi argomenti della seconda, anche se in modo critico, per supe-

rare le posizioni della prima, attaccando soprattutto la teoria quantitativa del denaro<sup>8</sup>.

Alla fine di una lunga pausa occorsa fra il 1853 e il 1857 in cui non si occupò direttamente di teoria economica, Marx iniziò la redazione del primo grande manoscritto complessivo della teoria del «capitale», i cosiddetti *Grundrisse*. Per la prima volta, fra il 1857 e il 1858, egli buttò giù quasi nella sua interezza la teoria del modo di produzione capitalistico. Scritta quest'opera, decise di esporre una prima parte dei risultati raggiunti nel testo dal titolo *Per la critica dell'economia politica* (1859). Ad essa esiste un interessante manoscritto preparatorio conosciuto come *Urtext*. La pubblicazione, che conteneva l'esposizione di argomenti che sarebbero stati poi ripresi nei primi tre capitoli del *Capitale*, avrebbe dovuto essere seguita dal *Capitale in generale*. Nel 1861 Marx ne iniziò la redazione ma, giunto all'esposizione storica delle teorie sul plusvalore, cominciò una "digressione" di migliaia di pagine – le *Teorie sul plusvalore* –, seguita da altre riflessioni solo di recente pubblicate. In questo grande manoscritto (1861-63) Marx redasse per la seconda volta l'intera teoria del modo di produzione capitalistico, arrivando alla fine a concepire il progetto poi definitivo dei tre libri in base al quale scrisse fra il 1863 e il 1865 tutto per la terza volta<sup>9</sup>.

Nel 1867 uscì la prima edizione tedesca del *Capitale* di cui l'autore si mostrò subito insoddisfatto, in modo particolare per la doppia esposizione della forma di valore, una nel testo e una in appendice per i non-dialettici. Ebbe così inizio una nuova travagliata storia, quella interna al libro I, unico pezzo della teoria effettivamente pubblicato da Marx. Per la seconda edizione tedesca, poi uscita nel 1872, fu redatto un manoscritto dove si elaborarono varie migliorie; esso è di grande importanza ed è pubblicato per la prima volta nella MEGA<sup>2</sup> (sez. II, vol. VI) con il titolo redazionale *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des "Kapitals"* (dezember 1871-januar 1872)<sup>10</sup>; servì separatamente da supporto per le correzioni apportate alla seconda edizione tedesca e all'edizione francese uscita a dispense fra il 1872 e il 1875. Poiché la traduzione francese di Roy, pur approvata da Marx, è stata ritenuta da moderni esegeti assolutamente inadeguata<sup>11</sup>, emergono ulteriori difficoltà: Marx morì prima di dare alle stampe la terza edizione tedesca del 1883, che uscì a cura di Engels, il cui intervento fu parzialmente selettivo. L'ultima versione interamente

marxiana è quindi una traduzione francese assai imperfetta<sup>12</sup>. Lo stesso libro I dunque, per quanto sia stato pubblicato dallo stesso autore vivente in più versioni, non è «del tutto definitivo»<sup>13</sup>.

Se una relativa incompiutezza esiste anche per il libro I, il discorso si fa tuttavia assai più complesso per il secondo e soprattutto per il terzo, che si trovavano a uno stato di elaborazione assai deficitario. *Il capitale* è rimasto un «torso»<sup>14</sup>. Per dare alle stampe un'opera compiuta, Engels ha inevitabilmente dovuto metterci del suo e fra limature, aggiunte e risistemazioni è stato inevitabilmente alterante<sup>15</sup>. Sbagliata è soprattutto l'idea che esista un'opera finita in tre volumi intitolata *Il capitale*. Per il libro II il "secondo violino" disponeva di ben otto manoscritti, per il terzo, oltre a quello del 1863-65, abbiamo solo esposizioni parziali, ma mai una ripresa organica della questione. Certo, di entrambi Marx aveva delineato la struttura generale almeno a partire dal 1863-65 e aveva molto materiale preparatorio. Lavorò a intervalli al libro II nei periodi 1867-68, 1868-70 e 1877-81. Per il terzo aveva un manoscritto principale redatto nel 1864-65 e poi una serie di riesposizioni parziali scritte fino al 1878. Mancava però più di qualche "rifinitura". Così, stando ai materiali pervenutici, l'ordine di pubblicazione dei tre libri "storici" del *Capitale* è inverso all'ordine di stesura.

Guardando a ritroso possiamo dunque individuare *due periodi* nel lavoro marxiano verso *Il capitale*. Il primo periodo è quello che precede il 1857 in cui Marx "si fa le ossa" prima studiando i classici dell'economia politica, elaborando una nozione embrionale della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, criticando i falsi critici (Proudhon) e quindi cercando di spiegare la realtà facendosi una ragione di ciò che si manifesta alla superficie: le tempeste monetarie. Il secondo periodo inizia nel 1857 ed è quello della costruzione del modello teorico del capitale che si articola a sua volta in *quattro fasi* cronologicamente successive: i *Manoscritti* del 1857-58, i *Manoscritti* del 1861-63, i *Manoscritti* del 1863-65, la fase che inizia con il 1867. Questa ultima fase si sviluppa in *tre direzioni* che si intrecciano: pubblicazione e rielaborazione del libro I del *Capitale* (manoscritto *Ergänzungen* [...], seconda edizione tedesca, edizione francese, materiali per la terza edizione tedesca e per l'edizione statunitense poi mai realizzata); manoscritti per il libro II; manoscritti per il libro III.

### Il capitale, la dialettica e Hegel

Nell'*Introduzione a Ripartire da Marx*, cercavo di chiarire il contesto in cui si colloca la ripresa dell'analisi del rapporto Marx-Hegel (Fineschi, 2001a). Il contenuto della teoria del «capitale», alla luce degli studi filologici, si può sostenere che consista in un modello logico, a un alto livello di astrazione, del funzionamento “storico-naturale” del modo di produzione capitalistico. Non si tratta dunque di una descrizione del capitalismo dell'Ottocento o semplicemente di una teoria economica nel senso corrente; non è neppure una filosofia della storia nel senso deteriore del termine per cui ci sarebbe un corso “naturale” degli eventi che culmina in una sorta di paradiso terrestre. Marx cerca bensì di individuare le leggi di movimento della formazione economico-sociale capitalistica come intero, un *modello unitario* in cui si definisce al contempo che cosa significhino società, uomo, storia, natura e via dicendo. Se teniamo fede alle costanti e ripetute affermazioni dello stesso Marx, il metodo adottato nella sua teoria è quello *dialettico*. E d'altra parte, sempre a suo modo di vedere, Hegel è l'autore che ha mostrato in modo più adeguato le leggi generali della dialettica, anche se le ha avvolte in un guscio mistico. Si enuclea quindi il problema della logica dialettica della teoria marxiana del capitale, del metodo.

Molto si è discusso sull'argomento; vivo lo stesso autore lo si elogiava o attaccava affermandone il maggiore o minore rigore dialettico. In seguito si è dibattuto lungamente, e da diversi punti di vista, nel tentativo da una parte di costruire una filosofia materialista (materialismo dialettico e materialismo storico), dall'altra di delucidare il rapporto con Hegel, quindi di mostrare lo sviluppo interno della teoria di Marx e della sua struttura (celebre il problema della contraddizione vera o presunta fra il primo e il terzo libro del *Capitale*). Poiché la questione del metodo dialettico non è scindibile da quella del rapporto con Hegel – proprio per il modo in cui è stata imposta dall'autore – è comprensibile il costante riferimento al filosofo di Stoccarda, in positivo o in negativo che fosse, e quindi lo spaccarsi delle diverse “scuole” su questo punto. Si può affermare che non si è giunti a conclusioni condivise, anzi paradossalmente si sono sviluppate posizioni antitetiche in cui il metodo marxiano è stato di vol-

ta in volta dialettico-hegeliano, dialettico-antihegeliano, antidialettico-antihegeliano-empirista e si potrebbe continuare. Oltre a lasciare insoddisfatti, tanta diversità ha provocato e provoca un comprensibile smarrimento. Dall'*impasse* si esce, a mio parere, solo cercando di precisare i termini del discorso, evitando così tutta quella serie di malintesi che ha senz'altro contribuito al proliferare di posizioni così distanti.

Il punto cruciale a mio modo di vedere è che le ambiguità non emergono solo dal modo in cui si legge Marx, esse originano piuttosto nella maniera in cui *lo stesso Marx* si rapporta al problema del metodo (e a Hegel come autore di riferimento). Le prospettive interpretative emerse grazie alla pubblicazione della nuova edizione storico-critica (MEGA<sup>2</sup>) aprono nuovi orizzonti – se non altro per quanto riguarda la periodizzazione, come si è visto. Si è definitivamente preso atto dell'esistenza di una stratificazione interna anche per quanto riguarda l'interpretazione di Hegel: si sono individuate sostanzialmente due letture, la prima giovanile, direttamente influenzata dalla sinistra hegeliana e dalla temperie culturale del *Vormärz*; la seconda risalente al 1857, periodo in cui Marx scrive il primo grande abbozzo complessivo della teoria del modo di produzione capitalistico; Marx asserisce che rileggere la *Scienza della logica* gli è stato di grande aiuto per quanto riguarda il metodo (cfr. lettera a Engels del 16 gennaio 1857, in Marx, Engels, 1973, pp. 259-60).

La prima lettura è stata a sua volta fonte di diversi approcci. Chi ha preferito sottolineare la rottura e la presa di distanza dal filosofo idealista si è basato principalmente sulla *Critica del diritto statale hegeliano* (1843); Marx farebbe qui definitivamente i conti con Hegel e successivamente non cambierebbe idea (posizione ufficiale nei paesi sovietici; Della Volpe, 1969 e la sua scuola: cfr. il dibattito ricostruito in Fineschi, 2002, pp. 93 ss.). Secondo altri, in realtà in questo periodo (soprattutto nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844) Marx svilupperebbe in modo innovativo alcuni elementi «idealistici» di Hegel, trasfigurandoli però in forma nuova e progressiva sulla base della centralità dell'originale concetto di «lavoro»<sup>16</sup>. Secondo altri, invece, proprio questo mantenimento, nonostante le correzioni, inficerebbe i fondamenti teorici del periodo giovanile che resterebbero sostanzialmente idealistici; essi sarebbero però fortunatamente abbandonati successivamente, in segui-

to alla rottura operata nell'*Ideologia tedesca* con l'antropologia di Feuerbach; fatti i conti con questa esperienza, Marx si allontanerebbe per sempre da un approccio di tipo hegeliano (è la nota tesi di Althusser, 1967).

Sulla base degli scritti giovanili si sono sostenute quindi 1. la divergenza sostanziale fra le due filosofie (materialismo contro idealismo, inversione di soggetto e oggetto), 2. la continuità in positivo (Hegel corretto, vale a dire dialettica di alienazione/estraneazione come momento della teoria del lavoro), 3. la continuità in negativo (questo Hegel corretto rimane comunque "malamente" idealista, posizione superata con la critica di Feuerbach ed abbandono successivo dell'idealismo). Molto ha pesato nella discussione il giudizio di Althusser in base al quale il Marx giovane sarebbe filosofo (perché dialettico e hegeliano), mentre quello maturo sarebbe scienziato, proprio perché abbandona la filosofia (ossia Hegel e la dialettica).

Chi invece ha privilegiato la seconda lettura del 1857 ha voluto sottolineare la continuità principalmente in relazione alla questione del *metodo dialettico*, mostrando in concreto come Marx, principalmente nei *Grundrisse*, lo abbia effettivamente applicato. Certo, tutta da spiegare resta anche in questi approcci la questione della differenziazione "materialistica", del celebre "rovesciamento": anche ammesso che nella teoria marxiana sia di fatto vigente l'*Übersichbinausgehen* resta da mostrare in che cosa esso differisca da quello hegeliano. La cosiddetta scuola logicista, legata ai nomi di Backhaus e Reichelt, non mi pare abbia superato questo scoglio, per quanto abbia fornito contributi indispensabili alla ricostruzione della dialettica del concetto di capitale e della forma di valore<sup>17</sup>.

Alla luce di tali premesse e con le specificazioni suddette, nel mio menzionato studio il piano di lavoro si articolava nel modo seguente: in primo luogo ricostruire la dialettica del concetto di capitale per capire la struttura della teoria del modo di produzione capitalistico come premessa necessaria all'analisi del rapporto Marx-Hegel o a qualunque discorso sul metodo dialettico. Fatto questo, resta in primo luogo da valutare la comprensione che Marx ebbe della filosofia hegeliana, considerando particolarmente la mediazione svolta in questo senso dalle diverse correnti della cosiddetta sinistra hegeliana. In secondo luogo si tratta di vedere in che misura questa comprensione effettivamente corrisponda o meno alla teoria hegeliana. In terzo luo-

go si può valutare che rapporto ci sia fra le categorie dialettiche usate da Marx e quelle hegeliane.

Ho compiuto nello studio menzionato il passo preliminare, ovvero lo studio della «logica peculiare dell'oggetto peculiare»<sup>18</sup> “capitale”, mostrando come sia la dialettica interna al concetto di merce a determinare lo sviluppo complessivo della teoria, in piena conformità al principio hegeliano dell'*Auslegung der Sache selbst*: non estrinseca applicazione di categorie hegeliane, ma sviluppo dell'anima del contenuto e quindi coerenza di principio con il suo insegnamento metodico. In questa sede mi sono dedicato alle altre due questioni, approfondendone i diversi aspetti nel dettaglio. Vediamo allora la partizione e l'argomento.

## 4

**Argomento e struttura del libro**

Nell'analisi tradizionale del metodo marxiano (definito in contrapposizione a quello di Hegel), il limite di fondo mi pare sia consistito nel *non essere usciti dall'ottica interpretativa di Marx*. Intendo dire che molti degli esegeti che si sono cimentati con la complessa questione non mi pare siano andati oltre il punto di vista del Moro, non avendo ritenuto di dover discutere criticamente la comprensione che egli ebbe del problema. Così, la sua interpretazione di Hegel è stata vincolante, la si è presa per buona “a prescindere”, senza sentire la necessità di saggiarne la consistenza. Dato che Marx poi definisce il proprio metodo in contrapposizione a quello di Hegel, tale deficienza ha pesato molto anche sulla ricostruzione del metodo propriamente marxiano. In sostanza, si può per adesso ipotizzare che la comprensione marxiana di Hegel, e quindi i commenti sul proprio metodo, siano viziati da una cattiva interpretazione della filosofia di quest'ultimo che derivava in Marx dalla sua formazione nella sinistra hegeliana. Per fare chiarezza quindi su che cosa sia il “metodo materialista” di Marx è necessaria una serie di passaggi che nel dibattito tradizionale è stata svolta solo parzialmente, mai in modo organico e soddisfacente (o addirittura esplicito). Mi sforzerò quindi nel CAP. 1 di ricostruire la comprensione marxiana di Hegel nell'arco dello sviluppo del suo pensiero e di valutarne la consistenza. Innanzitutto è necessario:



1. chiarire che cosa intenda Marx quando parla di Hegel e di metodo dialettico: si procederà a un'analisi approfondita che metta in chiaro che cosa cambi nell'analisi matura (dopo il 1857) rispetto a quella giovanile;
2. vedere dove origini l'interpretazione marxiana di Hegel, soprattutto per quanto riguarda le categorie centrali a cui lui da giovane attribuiva grande valore (ossia «Entäußerung» ed «Entfremdung»): si indicherà come l'ambiente della sinistra hegeliana sia decisivo nel filtrare questi concetti e il modo di approcciare Hegel in generale;
3. mostrare come questa interpretazione del giovane Marx non trovi conferma nei testi di Hegel, ossia come essa rappresenti una forzatura sostanziale che, per certi aspetti, peserà sempre sulla comprensione marxiana del “maestro” e del problema del metodo.

Chiariti i termini del rapporto Marx-Hegel, nel CAP. 2 sarà possibile riprendere una questione classica – la teoria dell'alienazione – e darne un giudizio più circostanziato: da una parte ricostruirò il ruolo categoriale che essa gioca nell'opera marxiana nell'arco del suo sviluppo, dall'altra cercherò di tener conto di alcuni aspetti del dibattito che intorno ad essa si è sviluppato.

Alla luce di questi risultati, nel CAP. 3, si potranno sviluppare alcune riflessioni sulla presenza della dialettica in Marx e sulla relazione fra questa dialettica e quella hegeliana, oltre l'impostazione marxiana del problema.

## Note

1. Per informazioni dettagliate sulla *MEGA* cfr. l'organico Mazzone (2002); è questa la pubblicazione in cui l'edizione e le tematiche ad essa inerenti sono affrontate nel modo più approfondito. Per una panoramica sulla situazione internazionale dopo il “crollo” cfr. Hecker (1999), per altri aggiornamenti Fineschi, Sylvers (2003). Sulla storia della *MEGA* e delle edizioni delle opere di Marx e Engels stanno uscendo in tedesco interessanti pubblicazioni, nella redazione delle quali si è potuto tener conto anche dei nuovi materiali emersi da archivi finora inaccessibili. Cfr. in particolare i *Sonderbände* dei “Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge”. Al momento, presso Argument (Berlino-Amburgo), sono usciti quattro titoli: cfr. Vollgraf, Sperz, Hecker, 1997, 2000, 2001, 2006.

2. Numerosi, noti e di buon livello gli studi sistematici sull'argomento; fra essi cfr. Rosdolsky (1975); Vygodskij (1974); Mandel (1970); Tuchscheerer (1980); Müller (1978); Schwarz (1978).

3. Con quanto affermato non intendo prendere posizione in favore della celebre «rottura epistemologica» di Althusser, dal quale mi dividono diversi elementi, sia nel



modo di leggere Hegel sia nell'interpretare la continuità/discontinuità fra opere giovanili e mature. Quanto mi pare indubbiamente giusto è però definire «opere della maturità» quelle successive al 1857 (Althusser, 1967, pp. 14 ss.).

4. Golovina (1979). È recentemente uscito il primo numero della nuova rivista ufficiale della *MEGA* – il “Marx-Engels-Jahrbuch” 2004 (Berlino 2005), che va a sostituire i cessati “MEGA-Studien” – dedicato completamente ai lavori preparatori del *MEGA-Band* che conterrà *L'ideologia tedesca*. Questi temi vi vengono ripresi.

5. Tuchscheerer (1980), pp. 194 s.; citazione interna dall'*Ideologia tedesca*. Su questa posizione convengono altri studiosi: Jahn, Nietzold (1978), pp. 149 ss.; Jahn, Noske (1979), pp. 21 s.

6. Cfr. lo stesso Tuchscheerer (1980), pp. 222 ss., 283 ss., i fondamentali contributi di Vygodskij (1974, 1976) e tutta la discussione sui quaderni londinesi del periodo 1850-53: Müller (1978), Antonova (1986), oltre a Jahn, Noske (1979, 1983).

7. Sui limiti di tali interpretazioni e sull'*Ideologia tedesca* in particolare cfr. Cazzaniga (1981), pp. 33 ss., 51 ss. Considerato di scarso peso dai filologi *Lavoro salariato e capitale*: su questo punto cfr. nel dettaglio Vygodskij (1983). Per quanto concerne il *Manifesto*, invece, credo che l'importanza filosofica e scientifica di questo testo sia sopravvalutata, perché spesso ci si scorda che si tratta appunto di un manifesto politico. Condivido nella sostanza il giudizio che ne diede Antonio Labriola (1977, pp. 31 s.) in passi noti: «Ma quello scritto che era il Manifesto [...] se fu tante e tante cose come sedimento di pensieri varii ridotti per la prima volta ad unità intuitiva di sistema [...] non fu però, né pretese di essere, né il codice del socialismo, né il catechismo del comunismo critico, né il vade-mecum della rivoluzione proletaria [...]. Il comunismo critico, in verità, cominciava appena col Manifesto; doveva svilupparsi, e difatti si è sviluppato [...]. Il complesso di dottrine che ora si è soliti chiamare Marxismo, non è giunto invero a maturità, se non negli anni '60 e '70».

8. Non molti gli studi dedicati all'argomento. Cfr. Arnhold (1979), Christ (1979), Heliborn (1979), Stude (1979), Zimmermann (1979). I temi sono stati poi ripresi in studi di carattere generale fra cui Jahn, Noske (1983).

9. Sulla scomparsa della categoria di «capitale in generale» nelle stesure successive si è molto discusso. Oltre al citato Vygodskij (1974) cfr. le importanti riflessioni di Müller (1978) e Schwarz (1978); cfr. anche Fineschi (2001a), pp. 187 ss.

10. Ne uscirà presto una traduzione italiana presso La Città del Sole di Napoli, in appendice a una nuova edizione del libro I del *Capitale*. Presso questo editore, con il supporto dell'Istituto italiano per gli studi filosofici e il consenso degli Editori Riuniti, sarà ripresa la pubblicazione delle *Opere complete* di Marx e Engels delle quali farà appunto parte il menzionato volume.

11. Sulla scarsa bontà della traduzione francese si riscontra ormai una certa convergenza fra vari studiosi. Cfr. i commenti senza appello di Hondt (1987, p. 50): «Questo libro è stato tradotto, vivo Marx, da Joseph Roy; questa traduzione è palesemente lacunosa, arbitraria, costantemente e profondamente sbagliata [...]. Se si compara la traduzione di Joseph Roy e la seconda edizione tedesca del *Capitale* [...] si vede che sarebbe grottesco prendere sul serio il *satisfecit* di Marx»; oppure l'introduzione di Jean-Pierre Lefebvre (1993, pp. VII-LI) alla nuova traduzione francese del *Capitale*. Ritenuta contenutisticamente migliore per quanto riguarda la trattazione soprattutto dell'accumulazione, gli stessi Marx e Engels considerarono la fran-

cese un'ottima edizione *in traduzione*. È quanto è emerso dal dibattito fra i curatori delle varie edizioni del libro I del *Capitale* nella *MEGA* nel corso degli anni Ottanta: cfr. in particolare Hecker, Hues, Kopf (1989). Per un singolo esempio di tale insufficienza, travasato nel compendio del *Capitale* di Cafiero che era basato appunto sull'edizione francese, cfr. Fineschi, Hecker (2001), pp. 121 ss.

12. Engels ha poi curato l'edizione inglese (ripubblicata in *MEGA*<sup>2</sup>, sez. II, vol. IX) e la quarta tedesca (*MEGA*<sup>2</sup>, sez. II, vol. X). Sulla storia interna alle diverse edizioni del libro I cfr. Hecker (1987); Jungnickel (1988). In italiano vedi Fineschi (2004).

13. Ciò continua a causare incongruenze un po' ridicole, per cui i lettori di lingua francese e inglese hanno un indice diverso da quelli di lingua tedesca (e di tutti coloro che hanno traduzioni dal tedesco dove testo standard è stato la quarta edizione tedesca engelsiana del 1890). Parlando del "quinto capitolo", per esempio, non si intende la stessa cosa. L'ultima edizione francese a cura di Lefebvre, esemplata sulla quarta tedesca e non più su quella di Roy ha, almeno per questo aspetto, risolto il problema.

14. «Da un dettagliato confronto testuale della versione a stampa con il manoscritto marxiano emerge un intero catalogo di interventi di Engels, fra cui: interventi nell'ordinamento del testo, ricalibratura del "peso" di alcuni passi per es. attraverso la trasformazione di note in testo normale, aggiunte, storicizzazioni, omissioni, cancellature e limature, come per es. creazione di capoversi, espressioni retoriche di passaggio, aggiunte relativizzanti e infine correzioni di tipo contenutistico, terminologico e stilistico. Questo esame ha mostrato così l'esistenza di un'ampia serie di modifiche testuali, esse risultano essere molto maggiori di quelle già accertate in precedenti pubblicazioni» (Hecker, 2002, p. 65).

15. Con questo non si intende in alcun modo tirare la croce sulle spalle di Engels, come fantomatico inventore del marxismo *vs* il Marx "puro". Si afferma semplicemente che chiunque avesse dovuto mettere le mani su quei manoscritti per pubblicarli come opere "compiute" doveva "finirle" in qualche modo. Oggi si possono leggere gli originali e quindi valutare, da una parte, il lavoro di Marx e, dall'altra, quello di Engels.

16. Mészáros (1970). Per un'interpretazione di taglio esistenzialistico cfr. Hypolite (1963). Il concetto di lavoro collegato a quello di alienazione è centrale anche nell'interpretazione di Lukács (1975).

17. Cfr. Reichelt (1973); Backhaus (1997). Per una ricostruzione un po' più approfondita anche di altre posizioni cfr. Heinrich (1999), pp. 163 ss. Su vari giudizi poi formulati da Heinrich in risposta alle (presunte a mio parere) aporie marxiane, soprattutto relativamente a valore e lavoro astratto, dissenso più o meno radicalmente. Queste posizioni hanno tuttavia avuto un certo seguito retroagendo addirittura sullo stesso Reichelt (2002) che ha finito per accettarne alcune delle più sostanziali; egli ha quindi cercato di superare siffatte aporie con una teoria della «Geltung» di cui si sta attualmente discutendo in Germania.

18. È questa la celebre espressione usata da Marx nel manoscritto sulla critica della filosofia hegeliana del diritto del 1843 su cui si tornerà in seguito. Preferisco rendere «eigentümlich» con "peculiare" e non con "specifico" perché, in primo luogo, è migliore come traduzione (con "specifico" si rende di solito *spezifisch*), ma anche perché il termine torna spesso in Marx, per esempio nei celebri passi del cap. I del *Capitale* a proposito delle «peculiarità» della forma di equivalente.

# I

## Hegel secondo Marx

### I.1

#### Le due letture

##### I.1.1. La prima lettura

Nell'analisi del rapporto Marx-Hegel molto spesso il giudizio del giovane Marx è stato punto di riferimento imprescindibile; per valutare appieno tale approccio è necessario innanzitutto stabilire che cosa egli intenda quando parla di Hegel o della filosofia hegeliana in genere. Già è stato mostrato chiaramente l'influsso sulla formazione del suo pensiero della sinistra hegeliana e, soprattutto, di Feuerbach<sup>1</sup>. I nodi di questa interpretazione mi paiono schematizzabili come segue:

1. Hegel trasforma il processo reale in processo dell'autocoscienza; esso si svolge nell'elemento del pensiero (dove autocoscienza, pensiero e Idea tendono a essere identificati nel soggetto);
2. il processo si sviluppa attraverso la dialettica di alienazione/estranazione e recupero/inseamento dell'autocoscienza: il recupero è però in realtà una riconferma dell'alienazione; essa, infatti, viene tolta attraverso il riconoscimento dell'altro da sé come autocoscienza alienata e dunque come se stessa in altra forma: così essa è presso di sé nell'altro da sé; ma questo essere presso di sé nell'alienazione ne è di fatto la riconferma perché non la elimina;
3. "oggettualità" ed "estranazione dell'autocoscienza" sono la stessa cosa: la vera oggettualità reale, annullata nella sua autonomia positiva, viene ridotta a puro pensiero;
4. alla luce di ciò, il vero rapporto soggetto-predicato, ossia l'essere il pensiero possibile solo come derivato del reale, *dopo e sulla base* dell'esperienza sensibile (intuizione e rappresentazione) dell'oggetto

e dell'altro, viene capovolto: il pensiero diventa soggetto, il reale, il sensibile, la materia suo predicato, sua particolarizzazione; esso, in quanto da subito non positivamente autonomo, viene poi tolto dal processo dell'autocoscienza che non vi riconosce altro che la propria estrinsecazione.

In realtà questa è la posizione “finale” della riflessione del giovane Marx, maturata nei *Manoscritti* del 1844 e poi “usata” nella *Sacra famiglia* per criticare Bruno Bauer e la sua cerchia. Si possono però a mio parere individuare diverse possibilità teoriche nella sua esperienza giovanile che in questa formulazione trovano sì una sintesi, ma che non escludono altri percorsi; essi daranno i loro frutti in futuro. Procediamo analiticamente.

### *L'interpretazione marxiana di Hegel fra il 1843 e il 1844*

*ad 1.* Secondo Marx, in Hegel il vero soggetto non è il reale nella sua determinatezza, ma il puro pensiero. Che cosa egli intenda con “pensiero” necessita tuttavia di essere precisato, anche perché non pare si distingua sempre fra “soggetto”, “pensiero” e “autocoscienza”. Nel *Manoscritto* del 1843 soggetto è l'Idea, puro pensiero in sé conchiuso di cui l'empirico non è che un mero fenomeno. Si può riscontrare che qui si distingue ancora fra soggetto, Idea e autocoscienza, si conserva cioè una parte della strutturazione concettuale di Hegel – per quanto la si critichi – in cui la *Realphilosophie* è un ulteriore sviluppo, per quanto fatto male, dell'Idea; coscienza e autocoscienza sono parte attiva, ma non come tali il soggetto. Il soggetto vero e proprio è l'Idea, sulla quale però, già da adesso, si inizia ad appiattare la nozione di spirito, che non ne sarebbe altro che una fenomenica ripetizione<sup>2</sup>.

Coscienza e autocoscienza, per quanto abbiano molte occorrenze, entrano in gioco in contesti determinati senza che *mai* ci si riferisca ad esse come all'astratto soggetto assoluto. Questo è attestato da numerosi passaggi (Marx, 1976a, pp. 203, 205, 215, 218, 222 ss.; trad. it., pp. 23, 25, 35, 38, 40 ss.). L'impiego specifico deriva spesso proprio dall'uso che Hegel ne fa nei passi commentati (ivi, pp. 218, 222 ss., 308, 327; trad. it., pp. 38, 40 ss., 76, 147, e anche altrove). Esempio caratteristico ne è la categoria «*öffentliches Bewußtsein*» (ivi, pp. 263 ss.; trad. it., pp. 184 ss.).

Il “pensiero” è qui già il luogo dell'inversione, in cui il rapporto reale viene trasfigurato e mistificato, manca però ancora l'identifica-

zione di esso con l'autocoscienza. In certi passi è invece usato in senso tecnico, ancora una volta derivato dall'uso specifico che ne fa Hegel nella *Filosofia del diritto* (per esempio ivi, p. 321; trad. it., p. 142).

Tenendo conto di ciò, l'inversione – di cui si dirà poi e che è il tema specifico del manoscritto<sup>3</sup> – non avviene su un piano gnoseologico, cioè relativamente al rapporto fra sensibilità e pensiero; significativamente *neppure una volta* compare il termine *sinnlich* e/o derivati. Ci si riferisce piuttosto al *modo* in cui la teoria deve essere sviluppata: Hegel cerca nell'esistenza la razionalità dell'Idea già svolta e chiusa in se stessa; Marx invece cerca la razionalità interna all'esistenza, la «logica peculiare dell'oggetto peculiare» (ivi, p. 296; trad. it., p. 116):

La vera critica, invece, 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 coglie nel loro *peculiare* significato. Ma questo *comprendere* non consiste, come crede Hegel, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto logico, bensì nel cogliere la logica peculiare dell'oggetto peculiare.

Così intesa, l'inversione non coinciderebbe con quella di Feuerbach, proprio in quanto la prospettiva “rovesciata” riguarda il diverso modo di pensare la verità propria della realtà effettuale, di conoscerne cioè la logica peculiare – non il privilegiare l'irriducibilità del dato sensibile o la sensibilità come forma di conoscenza.

Le cose si radicalizzano nei lavori del 1844 che convenzionalmente continuerò a chiamare *Manoscritto* del 1844. Qui Marx sostiene con forza l'identità di pensiero, soggetto e autocoscienza (anche di spirito e Idea: tutto si conglomera nel soggetto assoluto). Il soggetto assoluto che si muove in sé è ora l'autocoscienza. Per Marx adesso è l'autocoscienza che, unità di soggetto-oggetto, puro pensiero, idea assoluta, spirito si estranea da sé e in sé ritorna<sup>4</sup>.

Molto meno presente la tematica del capovolgimento, ma proprio nel passaggio citato nella nota 4 Marx parla di «Verkehrung», capovolgimento, riportando il discorso ai termini del manoscritto precedente, ossia riferendosi al fenomeno come mera apparizione dell'Idea. La concezione di Hegel come filosofo dell'autocoscienza viene invece acquisita e di ciò si trova larga conferma a partire dalla *Sacra famiglia*.

È nel *Manoscritto* del 1844 che si compie quell'interpretazione marxiana di Hegel che poi si manterrà negli anni successivi. Il tema dell'inversione sviluppato nel *Manoscritto* del 1843 vi è ripreso, ma di passaggio; della logica specifica dell'oggetto specifico in questa sede non si parla affatto: il *clou* adesso sono la tesi del soggetto-oggetto come autocoscienza assoluta e la sua alienazione/estraneazione.

*ad 2.* Che il processo di estraneazione/inseamento sia il modo in cui l'assoluto si esplica è una tesi che si attesta solo a partire dal *Manoscritto* del 1844. In quello del 1843 le categorie sono a margine del discorso, addirittura «Entfremdung» ricorre solo cinque volte (ivi, pp. 203, 233 – tre volte –, 287; trad. it., pp. 23, 51 s., 103)<sup>5</sup>. «Entäußerung» invece compare addirittura solo due volte; la prima in una citazione da Hegel, nel secondo caso in un contesto specifico. Nel *Manoscritto* del 1844, invece, questi concetti abbondano, anzi si può dire che l'autocoscienza e il suo sviluppo nell'alienazione/estraneazione<sup>6</sup> e il recupero di questa siano *il* tema almeno dell'interpretazione di Hegel. I passi che confermano questa lettura sono numerosi<sup>7</sup>.

*ad 3.* Si arriva addirittura a sostenere che nel «sapere assoluto» non viene tolta solo l'alterità concettuale dell'oggetto, ma addirittura l'oggettualità *tout court*, che sarebbe semplicemente il divenire altro dell'autocoscienza (Marx, 1968, pp. 572 s., 575; trad. it., pp. 164 s., 168 s.)<sup>8</sup>. Quest'identità assoluta di puro pensiero, autocoscienza intesa come soggetto assoluto, a questo punto può, come tale, uscire da e rientrare in sé nel puro elemento del pensiero. Questo processo sarebbe esposto nell'*Enciclopedia* (ivi, pp. 571 s.; trad. it., pp. 166 s.). L'ultimo capitolo della *Fenomenologia* sarebbe quindi la chiave di volta della trasformazione – non del superamento – della sostanza in soggetto che, in quanto Io-assoluto, procede alla creazione del mondo. In realtà il recupero dall'alienazione è solo parvente perché essa viene riprodotta come tale. L'autocoscienza riconosce l'alterità come estraneazione operata da se stessa e quindi, attraverso il riconoscimento, come se stessa; con ciò, con la ricomprensione nel pensiero, la toglie e al contempo la riconferma come alterità in cui il pensiero è presso di sé nell'altro da sé. L'alienazione viene così tolta nel pensiero, nella realtà continua a sussistere come tale<sup>9</sup>. Di questa comprensione della dottrina di Hegel, Marx si servirà successivamente nella *Sacra famiglia* per criticare Bauer e gli hegeliani di sinistra.

*ad 4.* L'inversione di soggetto e predicato è un tema sviluppato originariamente nel *Manoscritto* del 1843. La realtà effettuale, effettivo punto di partenza, invece di essere studiata sulla base della logica sua propria, viene considerata come rendersi fenomenico dell'astratta idea. Essendo invece impossibile sviluppare quei determinati contenuti *a priori*, Hegel li inserisce surrettiziamente nello sviluppo dell'Idea, ma non riesce a svolgerli per quello che sono, bensì solo per quello che è l'Idea, ossia vengono costretti in una struttura logica ad essi essenzialmente estranea. L'Idea, per essere struttura logica della realtà effettuale, deve essere sviluppata a partire da essa. Hegel invece la sviluppa prima e solo poi ci "attacca" il reale. Così l'Idea, predicato dell'effettualità perché dall'analisi di essa risulta, viene posta come soggetto e l'effettualità, vero soggetto, si trasforma in predicato<sup>10</sup>. Nel *Manoscritto* del 1844 questo tema riemerge, come mostrato, ma non è certo il fulcro della discussione. Abbiamo visto che il chiarimento sulle leggi generali della dialettica porta Marx a sviluppare altre categorie.

Accade in verità che dopo il 1844 questi due temi si fondano sulla base dell'identità del termine "soggetto" nelle due letture: la tesi dell'inversione regge infatti anche se il soggetto, che nel 1843 era l'Idea ancora distinta dall'autocoscienza, viene considerato tutt'uno con l'autocoscienza. Nella *Sacra famiglia* questo matrimonio nel segno dell'autocoscienza viene celebrato esplicitamente (Marx, Engels, 1972, pp. 44, 55 s., 87, 203 s.; trad. it., pp. 67 s., 74 s., 92 s., 148 s.)<sup>11</sup>.

Si può già notare che, per quanto inglobata in un contesto in cui il senso complessivo si basa sulla teoria dell'alienazione (che è anche teoria dell'inversione), la posizione del 1843 non è come tale riducibile a quella del 1844 ed è suscettibile di uno sviluppo diverso. È nel *Manoscritto* del 1844 che Marx opera un'audace e originale sintesi di Feuerbach e Bauer, ossia della teoria dell'alienazione come processualità e dell'inversione di soggetto-oggetto intesa nella prospettiva "materialistica" del rapporto pensiero-realtà; questo emerge anche nel peso ivi dato alla categoria "sensibilità" che invece nel 1843 era sostanzialmente assente. Questa scelta dichiarata di campo colloca il rovesciamento sempre più nell'ottica del rapporto pensiero-sensibilità, dove pensiero è inteso nella prospettiva dell'autocoscienza, cioè in senso soggettivo-personale e quindi è altro dalla materia e dalla sensibilità.



*La "correzione" di Hegel fra il 1843 e il 1844*

Nel *Manoscritto* del 1844 Marx individua elementi positivi in questa dottrina hegeliana una volta che se ne sia corretta la deriva idealistica.

*ad 1.* Se Hegel trasforma il processo reale in processo dell'autocoscienza, in luogo dell'autocoscienza va posto l'uomo nella sua realtà fisica e sociale, nella sua datità naturale irriducibile al puro pensiero.

*ad 2.* In Hegel il processo dell'autocoscienza si svolge attraverso la dialettica di alienazione/estraneazione e recupero/inseamento; questa dialettica è esatta e va conservata, ma con l'uomo al posto dell'autocoscienza e la sua attività pratico-sensibile al posto del pensiero. L'attività tipicamente umana è però il lavoro. Mentre poi Hegel con questa dialettica riafferma l'alienazione dopo averla negata, in quanto in essa l'autocoscienza riconosce il proprio oggettivarsi e quindi è presso di sé nell'altro da sé (l'alienazione del pensiero è quindi anche positiva), Marx ne vuole il superamento, ma non nella forma astratta del pensiero: è necessaria l'eliminazione reale<sup>12</sup>.

*ad 3.* In Hegel "oggettualità" ed "estraneazione dell'autocoscienza" erano la stessa cosa; l'estrinsecazione propriamente umana avviene invece grazie al lavoro, che è da subito forza naturale; esso produce cose che hanno anch'esse la loro oggettualità empirica irriducibile a pensiero. Se in Hegel così l'oggettualità era annullata nella sua autonomia positiva, essa è adesso affermata in tutta la sua materialità e alterità. L'uomo è già natura (Marx, 1968, p. 577; trad. it., pp. 170 s.).

*ad 4.* Se in Hegel si aveva l'inversione del rapporto soggetto-predicato, adesso il soggetto è la realtà, in particolare la specie umana nella sua integrità irriducibile di pensiero ed essere, autocoscienza e sensibilità, testa e corpo. L'Idea è prodotto della sua attività. "Autocoscienza" viene tradotto con «uomo»<sup>13</sup>. L'inversione del mondo hegeliano capovolto consiste qui non nell'elaborare la dialettica specifica dell'oggetto specifico, ma nel ridare il primato al sensibile, al concreto. Il modo in cui questo accade è la sostituzione dell'essenza umana (che è lavoro, attività oggettuale e quindi soggetto-oggetto in senso determinato) all'autocoscienza.

Si vedranno in Bauer e in Feuerbach le ascendenze di questa concezione. La questione che ora invece interessa maggiormente è stabilire che cosa aggiunga Marx. Egli accetta molti elementi della loro lettura: da una parte l'idea che esista un'essenza identica a se



stessa che fa da sfondo al divenire effettuale. Certo, l'essenza umana prende il posto di Dio e del pensiero puro, *l'orizzonte di riferimento tuttavia resta quello dell'essenzialismo*. Si accetta d'altra parte l'esistenza di un processo di alienazione e di recupero di questa essenza, che esce da sé e rientra in sé. Cambia il modo di eliminare l'alienazione, perché, mentre "Hegel" in sostanza la riproduce come essere presso di sé nell'altro da sé, Marx la vuole cancellata del tutto. Questa estraneazione non avviene più né come atto di Dio né come atto dell'autocoscienza, né è un'operazione concettuale: è l'umanità che si attua con il lavoro. Ma resta la dialettica di alienazione e superamento di un'essenza umana che è data come tale, travolta dalle circostanze e in grado di riacquistare la propria pienezza con il cambiamento di esse<sup>14</sup>. La novità consiste sostanzialmente nell'individuazione dell'essenza dell'uomo nel *lavoro*; questa essenza è però concepita ancora in modo strettamente antropologico e, si può anticipare, prehegeliano: essa è fissa e atemporale e deve essere ristabilita nella realtà per come essa è "effettivamente" a prescindere da quella realtà, superando così le condizioni date in cui si trova alienata/estraniata.

Così intesa la teoria marxiana si presta a tutta una serie di critiche di idealismo che poi di fatto sono le medesime che egli stesso rivolgeva a Hegel. Insistendo sul processo dell'umanità, la cui essenza è già data – l'astratta attività lavorativa –, che si aliena e che recupera l'alienazione ristabilendo una volta per tutte la propria essenza nel comunismo, Marx presta il fianco ad attacchi divenuti poi luoghi comuni; fra i più celebri: la fine della storia con il raggiungimento di questo obiettivo; l'idealismo di fondo di una concezione che si basa sulla pseudodialettica di un soggetto assoluto (l'umanità, che è sì soggetto-oggetto e quindi non solo pensiero e dunque oltre Hegel; ma come si strutturi questa peculiare categoria non è spiegato nel testo) e della sua alienazione che alla fine risulta astratta, che prescinde di fatto dalla logica del reale, concependola, esattamente alla stregua dell'Hegel letto da Marx, come l'epifenomeno di un processo essenziale sganciato dalla «logica peculiare dell'oggetto peculiare». L'alienazione del lavoro è un processo astratto in sé compiuto che ha nell'empirico solo un modo di manifestarsi. Così l'empirico serve da ribalta a quella dialettica e manca d'una dialettica propria. Paradossalmente la critica di Marx a Hegel si ritorce contro lui stesso<sup>15</sup>.

*La svolta (a metà) dell'Ideologia tedesca*

Lo sviluppo del pensiero di Marx è però incessante e in breve tempo si arriva alla resa dei conti con Feuerbach; ciò segna una decisa presa di distanza dalle posizioni precedenti.

Feuerbach, ispiratore riconosciuto dei *Manoscritti* del 1844, viene posto adesso sul banco degli imputati e l'accusa che gli viene rivolta è proprio quella di antropologismo, ossia di sostenere che esista un'astratta e atemporale essenza dell'uomo alla quale le condizioni determinate più o meno si confanno. Per la prima volta Marx parla di rapporti di produzione e di forze produttive, ovvero comincia a dare peso e concretezza maggiori alle condizioni materiali che determinano la società e la consapevolezza degli agenti all'interno di essa. Emerge in questo contesto anche la categoria di «modo di produzione»<sup>16</sup>.

Si può sostenere che lo spunto sia ancora di Feuerbach – che già aveva indicato la via del capovolgimento dell'alienazione mediante la sua riduzione ai bisogni e alle condizioni reali che l'avevano originata –, ma in verità il filosofo si arena proprio nello stabilire le modalità in cui questo superamento sarebbe dovuto avvenire, avendo, infatti, un'idea prehegeliana dell'essenza umana<sup>17</sup>. Marx recupera qui la storicità dell'essenza e quindi un importante elemento hegeliano. Non si tratta più allora di superare le condizioni date in cui l'essenza si è alienata (il lavoro estraniato, la proprietà privata) per riconciliare l'uomo con se stesso, ma di comprendere il processo di formazione e di riproduzione dell'umanità che nel produrre le condizioni materiali della propria vita produce anche se stessa e la propria autoconsapevolezza<sup>18</sup>. L'essenza diventa quindi un *processo* che è svolgimento e realizzazione; non è più data e da ristabilire<sup>19</sup>.

In questo passaggio, decisivo per il superamento della sinistra hegeliana e del proprio pseudohegelismo giovanile, cambia il giudizio su Hegel? Pare di no. Pare che il confronto con la sua filosofia sia cosa del passato. Per quanto riguarda l'interpretazione dei caratteri generali della teoria del filosofo tedesco, quanto detto da Feuerbach va ancora bene: questi, superatore di Hegel, viene adesso superato da Marx e Engels. Che questa resa dei conti non significhi ripresa e revisione del giudizio del 1844 trova conferma negli incisi dedicati al fi-

losofo tedesco nel corso dell'opera<sup>20</sup>. Il superamento di Feuerbach, dunque, non tocca l'interpretazione del pensiero di Hegel che Marx da lui aveva in larga parte ereditato. I punti sopra fissati restano sostanzialmente vigenti. *La differenza non è tanto nel giudizio che Marx dà di Hegel quanto nelle correzioni da apportare al proprio pensiero precedente*. Ovvero: egli non cambia la posizione su Hegel, ma la propria concezione della storia eliminando (in parte) quegli elementi pseudoidealistici che ereditava dalla sua comprensione del filosofo idealista. Vediamo più esattamente le correzioni implicite in relazione ai punti sopra indicati.

*ad 1.* Hegel trasformava il processo reale in processo dell'autocoscienza, al posto dell'autocoscienza andava posto l'uomo. Adesso al posto dell'uomo abbiamo la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. In Hegel, questo processo è sostanzialmente processo del pensiero, ad esso si voleva sostituita l'umanità nella sua realtà fisica e sociale; ma mentre prima si partiva da un'essenza umana astorica, adesso essa non è più definita *prima* di trovarsi effettivamente in condizioni determinate, che così risulterebbero meramente accidentali (l'oggettivazione, il particolare, sarebbe così parvente allo stesso modo in cui lo era in Hegel); è invece lo strutturarsi di condizioni e individui in rapporti di produzione che definisce di volta in volta che cosa significhi "umano"; l'essenza umana è quindi l'insieme dei rapporti sociali, ha una storia.

*ad 2.* In Hegel il processo si svolgeva attraverso la dialettica di alienazione/estranazione e recupero/inseamento dell'autocoscienza; prima la correzione consisteva nel conservare questa dialettica, ma con l'uomo al posto dell'autocoscienza e la sua attività pratico-sensibile al posto del pensiero. Adesso le categorie di alienazione ed estraneazione progressivamente scompaiono o vengono menzionate sarcasticamente. Nella dialettica di rapporti di produzione e forze produttive compaiono marginalmente<sup>21</sup>.

*ad 3.* In Hegel "oggettualità" e "estranazione dell'autocoscienza" erano la stessa cosa e la vera oggettualità sensibile era ridotta a puro pensiero. Per rovesciarlo bisognava partire dal concreto irriducibile al pensiero; Marx correggeva questo punto sostenendo che l'estrinsecazione dell'essenza umana avveniva grazie al lavoro dell'uomo – che già di per sé è un ente naturale –, che produce cose che hanno anch'esse la loro oggettualità irriducibile. Adesso, invece, il lato di ta-

le estrinsecazione non è più l'astratta attività dell'uomo, proprio perché questa attività non si svolge in astratto ma in circostanze storico-sociali determinate (N.B.: non in modo meramente fattuale, ma concettualmente). Quindi il lavoro sì, ma come momento della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione (cfr. Mazzone, 2001; Fineschi, 2001a, cap. 1)<sup>22</sup>.

*ad 4.* Se in Hegel si aveva l'inversione del rapporto soggetto-predicato, il rovesciamento consisteva inizialmente nel porre come soggetto la specie umana nella sua integrità irriducibile di pensiero ed essere, autocoscienza e sensibilità, testa e corpo. Adesso, la critica dell'inversione passa in secondo piano; cambia soprattutto il modo in cui il reale è "vero soggetto": come si è visto, la generica essenza umana ha lasciato il posto alla (intuizione della) dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. Si tratta evidentemente di un modo di procedere assai diverso sia da quello di Feuerbach (che invece introduceva una teoria della sensibilità e dell'amore a fondamento dell'interpersonalità del rapporto)<sup>23</sup> sia dalle sue precedenti concezioni in cui si sostituiva l'uomo all'autocoscienza.

Grazie a questa svolta torna in auge, di fatto, l'idea che la speculazione si superi mostrando la logica del reale (ipotesi della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione), non, come nei *Manoscritti* del 1844, con una diversa concezione del soggetto assoluto, astratto tanto quanto quello "hegeliano". Con *L'ideologia tedesca*, di fatto, Marx riprende la strada della «logica peculiare dell'oggetto peculiare», cercando di ricostruire la dialettica concreta del reale. Si tratta di una "mezza" svolta quindi, perché da una parte si fanno i conti con Feuerbach e con l'antropologismo, dall'altra però *non* si torna su Hegel del quale *si continua a mantenere un'interpretazione ereditata in larga parte dagli adesso criticati Bauer e Feuerbach*.

#### *Fra L'ideologia tedesca e la seconda lettura*

Su Hegel, prima della celebre seconda lettura del 1857, Marx torna sporadicamente, ma non sembra che il suo giudizio si discosti molto da quello formulato in questi anni. Nella *Miseria della filosofia* abbiamo un passo interessante per quanto riguarda il metodo che è utile citare largamente:

Nello stesso modo in cui, a forza di astrazione, abbiamo trasformato ogni cosa in categoria logica, così è sufficiente fare astrazione da ogni carattere distintivo dei differenti movimenti per arrivare al movimento allo stato astratto, al movimento puramente formale, alla formula puramente logica del movimento. Se nelle categorie logiche si trova l'essenza di ogni cosa, si ritiene di trovare nella formula logica del movimento il *metodo assoluto*, che non solo spiega ogni cosa, ma che abbraccia anche il movimento delle cose [...]. E allora che cosa è questo metodo assoluto? L'astrazione del movimento. Che cosa è l'astrazione del movimento, ovvero il movimento della ragione pura? In che cosa consiste il movimento della ragione pura? Nel porsi, opporsi, comporsi; nel formularsi come tesi, antitesi, sintesi; ovvero nell'affermarsi, negarsi e negare la propria negazione [...]. Ma una volta che essa sia pervenuta a porsi come tesi, questa tesi, opponendosi a se stessa, si sdoppia in due pensieri contraddittori, il positivo e il negativo, il sì e il no. La lotta di questi due elementi antagonisti, racchiusi nella antitesi, costituisce il movimento dialettico. Il sì diventa no, il no diventa sì, il sì diventa contemporaneamente sì e no, il no diventa contemporaneamente no e sì, quindi i contrari si equilibrano, si neutralizzano, si annullano. La fusione di questi due pensieri contraddittori costituisce un pensiero nuovo che ne è la sintesi. Questo pensiero nuovo si svolge ancora in due pensieri contraddittori, che si fondono a loro volta in una nuova sintesi. Da questo travaglio generativo nasce un gruppo di pensieri. Questo gruppo di pensieri segue il medesimo movimento dialettico di una categoria semplice ed ha per antitesi un gruppo contraddittorio. Da questi due gruppi di pensieri nasce un nuovo gruppo di pensieri che ne è la sintesi [...] dal movimento dialettico delle serie nasce l'intero sistema<sup>24</sup>.

Qui riecheggiano ancora una volta tesi note. Da una parte abbiamo la critica del metodo assoluto e della sua pretesa di valere, con la sua logica pura, anche per il movimento peculiare di materie determinate (nel caso specifico questo è il limite di Proudhon: voler fare l'Hegel dell'economia politica). D'altra parte si ha, per così dire, un'estensione e precisazione del discorso: si parla di categorie quali tesi/antitesi/sintesi e del loro articolarsi, come del modo in cui il metodo funziona effettivamente; non solo: in base a questa fittizia dialettica si avrebbe lo svolgimento dell'intero sistema. Questo passaggio, a dispetto della citazione da Hegel (qui non ripresa) che attesterebbe una lettura diretta, conferma al contrario un approccio alla sua filosofia legato a una certa tradizione interpretativa che riporta il discorso all'idealismo soggettivo di Fichte<sup>25</sup>. Parrebbe che Marx vada

a cercare nei testi hegeliani passi specifici che confermino le sue tesi “culturalmente” precostituite.

Così, quando scrive la *Miseria della filosofia*, l'interpretazione marxiana di Hegel è ancora quella dei *Manoscritti* del 1844.

Si può quindi ribadire che nel 1844, rovesciando questo Hegel, Marx eredita nella sua concezione elementi “hegeliani”, che però sono tali in senso “culturale” più che analitico. Con *L'ideologia tedesca*, tuttavia, si inizia un altro percorso che intende superare gli strascichi antropologici e idealistici (in senso detto) che si era portato dietro fino a quel momento. Questo taglio *non* porta però a una nuova analisi della filosofia hegeliana sulla quale, come dimostra il passaggio menzionato, Marx continua ad avere il giudizio maturato nell'ambito della sua esperienza intellettuale giovanile<sup>26</sup>.

### 1.1.2. La seconda lettura

Nel 1857, mentre sta scrivendo i cosiddetti *Grundrisse*, Marx torna a leggere la *Scienza della logica*. Di questo dà testimonianza la celebre lettera a Engels del 16 gennaio 1858 (Marx, Engels, 1973, pp. 259 s.):

Per quanto concerne il *metodo* dell'elaborazione mi ha reso un grosso servizio aver riletto by mere accident [...] la *Logica* di Hegel. Quando ci sarà tempo per questo tipo di lavori, in due o tre pagine mi farebbe voglia di rendere accessibile al buon senso comune *ciò che è razionale* nel metodo che Hegel ha scoperto ma, al contempo, mistificato.

La tesi di Marx è che il «metodo» hegeliano ha un «nocciolo razionale»: la dialettica; Hegel ha evidenziato in modo magistrale le sue forme astratte, però le ha avvolte in una forma mistica. Cancellata questa forma, il metodo dialettico è quello giusto. Tale tesi da questo momento in poi viene ripresa più volte, per esempio in una lettera a Dietzgen del 9 maggio 1868: «una volta liberato dal fardello dell'economia, scriverò una “dialettica”. Le leggi corrette della dialettica sono già contenute in Hegel, tuttavia in forma mistica. Bisogna togliere questa forma» (Marx, Engels, 1965, p. 547).

In un'altra lettera di qualche mese prima a Kugelmann, del 6 marzo 1868, Marx affermava che l'eliminazione di questa forma mistica non solo salva il metodo, ma lo rende opposto a quello hegeliano che

è «idealista»; l'utilizzo del nocciolo razionale liberato dalla forma mistica fa invece di Marx un «materialista» (ivi, pp. 538 s.):

Egli sa assai bene che il mio metodo di sviluppo *non* è quello di Hegel, perché io sono materialista, Hegel è idealista. La dialettica hegeliana è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma solo *dopo* che le è stata tolta la forma mistica, e proprio questo distingue il *mio* metodo.

Questo tipo di interpretazione troverà poi conferma nella celebre postfazione alla seconda edizione tedesca del libro I del *Capitale* e non verrà successivamente più modificato (Marx, 1987, pp. 708 ss.; trad. it., pp. 44 s.). Possiamo quindi prendere come estremo finale tale testo datato gennaio 1873.

### *L'introduzione ai Grundrisse*

Che cosa resta e che cosa cambia in questa seconda lettura di Hegel rispetto alle posizioni del giovane Marx? Analizziamo i passi in cui il pensatore di Treviri prende posizione in modo più articolato. Uno dei più importanti è l'introduzione al *Manoscritto* del 1857-58, in particolare il paragrafo dedicato al metodo dell'economia politica. Il passaggio esige un commento testuale analitico.

Pare corretto cominciare con il reale ed il concreto, con l'effettivo presupposto; quindi, per es. nell'economia, con la popolazione, che è il fondamento e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione. Ma, ad un più attento esame ciò si rivela sbagliato (Marx, 1976-81, p. 36; trad. it., vol. I, p. 26).

Partire dalla immediata datità, per quanto paia il metodo più corretto, è in realtà «sbagliato». Pesante affermazione. Marx va subito a spiegare perché (*ibid.*):

La popolazione è un'astrazione, se tralascio ad es. le classi di cui si compone. E le classi a loro volta sono una parola priva di senso, se non conosco gli elementi su cui esse si fondano, per es., lavoro salariato, capitale. E questi presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi, ecc.

Il motivo è semplice: l'immediata datità – questo “reale” – si mostra indefinita e vaga. Partire da essa significa presupporre implicitamen-

te una serie di nozioni che sono essenziali alla sua definizione, ma che è impossibile fissare basandosi solo sul livello fenomenico della dati. Ad esse quindi si rimanda inevitabilmente in modo aporetico, perché esse sono necessarie ma, ciononostante, indeterminate.

Se cominciassi quindi con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell'insieme e, precisando più da vicino, perverrei via via analiticamente a concetti più semplici; dal concetto rappresentato, ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici (*ibid.*).

Attraverso l'*analisi* riesco quindi a fissare nel caos del tutto della rappresentazione quegli elementi che sembrano essenziali, fino a giungere alle determinazioni più semplici.

Da qui si tratterebbe poi di intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro, fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta non come ad una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni (*ibid.*).

Solo ora è possibile ridiscendere verso il concreto che, una volta raggiunto, non è più caotico e indefinito, ma una ricca totalità di determinazioni svolte.

La prima via è quella che ha preso l'economia politica storicamente dal suo nascere. Gli economisti del XVII secolo, per esempio, cominciano sempre dall'insieme vivente, dalla popolazione, la nazione, lo Stato, più Stati, ecc.; ma finiscono sempre per trovare per via d'analisi alcune relazioni determinanti astratte, universali, come la divisione del lavoro, il denaro, il valore, ecc. Non appena questi singoli momenti furono più o meno fissati e astratti, cominciarono i sistemi economici che dal semplice – come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio – salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale (*ibid.*).

Il primo momento del metodo, la salita dal concreto all'astratto, è un procedimento che non è legato all'esperienza del singolo ricercatore: da subito è dichiarato essere un processo intersoggettivo, che richiede molto tempo, l'intera esperienza scientifica di un secolo a dire di Marx, e procede "per analisi". A quanto sembra esso è, nella sua fase di sgrossatura, già stato portato a termine quando egli scrive: già



sono state raggiunte le categorie essenziali. Una volta che esse sono acquisite iniziano i tentativi di esposizione, la ridiscesa verso il concreto. «Quest'ultimo è, chiaramente, il metodo scientificamente corretto. Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice» (*ibid.*).

La ridiscesa dall'astratto al concreto viene detta essere il metodo *propriamente scientifico*. Il concreto è tale in quanto unità del molteplice. Le affermazioni sono pesantissime e sembrano essere una netta, ancorché implicita, presa di distanza da Feuerbach anche dal punto di vista della nozione di conoscenza scientifica. L'immediato sensibile risulta infatti essere inutilizzabile e non conoscibile senza un previo processo di astrazione che ne fissi i caratteri essenziali, dai quali si procede poi verso il concreto, che solo come questa unità ricostruita nel pensiero è effettivamente conosciuto. La conoscenza effettiva è per il pensiero, non per i sensi.

Per questo nel pensiero esso si manifesta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione. Per la prima via, la rappresentazione concreta si è volatilizzata in una astratta determinazione; per la seconda, le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero (*ibid.*).

Il concreto si manifesta quindi come risultato del processo del pensiero; Marx arriva così a riproporre una serie di tematiche che, ripensando alla sua formazione giovanile, gli dovette suonare pericolosamente hegeliana. E infatti si affretta a precisare che in realtà il concreto è il vero punto di partenza del pensiero, dell'intuizione e della rappresentazione. Il pensiero si limita a riprodurlo come risultato, non a produrlo. Come fattualità, il concreto precede il pensiero come precede tutte le diverse forme di conoscenza. Il timore di essere tacciato di hegelismo è così forte che Marx affronta di petto il tema e, alla luce di quanto detto, precisa in che senso lui non è "hegeliano" (*ibid.*):

È per questo che Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si riassume e si approfondisce in se stesso e si muove spontaneamente, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo per il pensiero di appropriarsi il concreto, di riprodurlo come qual-

cosa di spiritualmente concreto. Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso.

L'errore di Hegel *non* consiste tanto nello sviluppare una teoria dialettica in cui il pensiero procede dall'astratto al concreto, quanto – attraverso l'assolutizzazione del secondo momento del metodo – nel credere che attraverso questo processo il pensiero produca effettivamente il reale come concreto, non che lo riproduca. Come avviene questa produzione attraverso il pensiero in Hegel?

Per la coscienza – e la coscienza filosofica è così determinata che per essa il pensiero che comprende concettualmente è l'uomo effettuale, e quindi il mondo compreso concettualmente è, in quanto tale, il mondo effettuale – il movimento delle categorie si manifesta quindi come l'effettivo atto di produzione (che ahimè riceve soltanto un impulso [Anstoß] dal di fuori) il cui risultato è il mondo (*ibid.*).

Questo passo sintetizza gli elementi di continuità nel giudizio su Hegel fra il Marx giovane e il Marx maturo: per la «coscienza filosofica» il pensiero che riduce a concetti e il mondo ridotto a concetti costituiscono l'uomo e il «mondo effettuale»; il movimento delle categorie appare allora come atto di produzione effettuale, che dall'esterno riceve solo un «Anstoß» – si noti il termine fichtiano<sup>27</sup> –, e il suo risultato è il mondo.

E ciò è esatto nella misura in cui – ma qui abbiamo di nuovo una tautologia – la totalità concreta, come totalità del pensiero [*Gedomke*], come un concreto del pensiero [*Gedomke*], è *in fact* un prodotto del pensare, del comprendere concettuale; ma mai del concetto che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione, bensì dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione.

Di nuovo si precisa che questo va bene nella misura in cui con ciò si intenda che è l'intero del pensiero a essere il prodotto del pensare concettuale; come tale esso però non si trova certo al di fuori o al di sopra della percezione o della rappresentazione, piuttosto le riabora in forma concettuale: il «concreto del pensiero [...] è un prodotto [...] dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e della rappresentazione».

La totalità come essa si manifesta nella testa quale totalità del pensiero [*Ge-domke*] è un prodotto della testa che pensa, la quale si appropria il mondo nel solo modo che gli è possibile, modo che è diverso dall'appropriazione artistica, religiosa, pratico-spirituale del mondo (*ibid.*).

Il metodo della ridiscesa dall'astratto al concreto non è solo il metodo veramente scientifico ma anche *il solo modo possibile* in cui ci si può appropriare del mondo nella forma del pensiero. Si noti il riferimento al *denkenden Kopf*. Questa è la forma "tipica" del pensiero che come tale si distingue da altri modi di conoscenza.

Il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori dalla testa; finché almeno la testa vi si rapporta solo speculativamente, solo teoreticamente. Anche nel metodo teoretico, perciò, la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto (*ibid.*).

Si ribadisce per l'ennesima volta che, anche dopo questa ricostruzione «nella testa», il soggetto reale non viene annullato, tanto meno creato, ma sussiste nella sua autonomia al di fuori di essa.

*La postfazione alla seconda edizione tedesca  
del libro I del Capitale*

Se procediamo a un'analisi analoga della postfazione alla seconda edizione tedesca del libro I del *Capitale* datata gennaio 1873, vediamo delle precisazioni, ma nella sostanza il contenuto non cambia: «Illustrando in maniera così esatta e benevola quel che egli chiama il mio metodo effettivo, per quanto concerne la mia applicazione personale di esso, che cos'altro ha illustrato l'egregio autore se non il metodo dialettico?» (Marx, 1987, pp. 708 s.; trad. it., p. 44).

Marx dichiara innanzitutto esplicitamente che il suo metodo è il *metodo dialettico*: «Certo, il modo d'esposizione deve distinguersi formalmente dal modo di ricerca» (ivi, p. 709; trad. it., p. 44).

Sotto forma di «modo di ricerca» e di «modo d'esposizione» si ripresenta qui, chiaramente, la distinzione fra la risalita dal concreto all'astratto e la ridiscesa dall'astratto al concreto. «La ricerca deve appropriarsi la materia nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciare l'intero concatenamento» (*ibid.*).

E infatti la ricerca *analizza* e si appropria dei dettagli, delle diverse forme di sviluppo e della loro connessione – si ricorderà che nei *Grundrisse* a proposito della salita dal concreto all'astratto Marx aveva parlato di «analisi».

«Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento effettuale può essere esposto in modo adeguato» (*ibid.*).

Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro preliminare si può “esporre” il «movimento effettuale» «in modo adeguato». Qui pare si rimandi al passo dell'introduzione ai *Grundrisse* in cui si affermava che l'esposizione, o la ridiscesa dall'astratto al concreto, è il vero metodo scientifico.

«Se questo riesce e se la vita della materia si rispecchia ora idealmente, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori» (*ibid.*).

Essendo questo il rispecchiamento ideale della materia può sembrare che si tratti di un'esposizione *a priori*. La precisazione è importante perché rimanda di nuovo alla *Einleitung* ma anche a un altro passaggio dei *Grundrisse* di cui si parlerà a proposito dei «limiti del metodo» (cfr. Marx, 1976-81, p. 85; trad. it., vol. I, p. 89). Qui, affiora di nuovo in Marx la paura dell'accusa di hegelismo, dalla quale si difende preventivamente marcando la differenza del suo procedimento da quello hegeliano. Perché il metodo dell'economia politica sembra *a priori* ma in realtà non lo è?

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non solo è diverso da quello hegeliano, ma ne è il diretto contrario. Per Hegel, il processo del pensiero che egli, sotto il nome di Idea, trasforma in soggetto autonomo, è il demiurgo dell'effettuale, che ne è solo esteriore manifestazione fenomenica. Per me invece l'ideale non è altro che il materiale trasposto e tradotto nella testa degli uomini (Marx, 1987, p. 709; trad. it., p. 44).

Qui si riprende chiaramente la tesi dei *Grundrisse*: innanzitutto si ribadisce che il metodo di Marx è dialettico, ma il contrario di quello di Hegel. Che cosa significa “contrario”? Per Hegel il processo del pensiero, l'Idea, crea, produce il reale, ne è il demiurgo. Per Marx il processo del pensiero è invece il modo in cui il materiale viene tradotto nell'ideale, «nella testa». La posizione dei *Grundrisse* torna anche nei termini utilizzati.

Mi sono apertamente professato scolaro di quel grande pensatore [Hegel] e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa sta sulla testa. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale nel guscio mistico (*ibid.*; trad. it., pp. 44 s.).

Infine, di nuovo, un importante riconoscimento a Hegel, scopritore delle forme di movimento generali della dialettica, ma di nuovo in forma mistica. Presso di lui la dialettica «sta sulla testa», bisogna rigirarla, in modo da estrarne il «nocciolo razionale». Importante il rimando alla sua critica di trent'anni prima, cioè la critica degli anni Quaranta. Ma la testa e il pensiero hanno ora una funzione specifica che è quella della ricostruzione ideale del reale. Errore è credere che quell'ideale sia il vero reale, ovvero che il pensiero crei la materia e non viceversa. Ma qui "pensiero" significa chiaramente coscienza, come del resto era esplicito nell'introduzione ai *Grundrisse*.

Si può sostenere, alla luce di questi passi e delle lettere sopramenzionate, che la nuova posizione che emerge nel 1857 sarà poi mantenuta con sostanziale fedeltà fino alla fine, ossia alla pubblicazione del *Capitale* nelle diverse edizioni.

*Altri passaggi rilevanti:  
un confronto fra prima e dopo*

Per cogliere il cambiamento di prospettiva è utile operare un raffronto fra due giudizi sul modo di esporre hegeliano: il primo Marx lo aveva svolto in giovinezza, nella *Sacra famiglia*, il secondo è invece della maturità, nella prima edizione tedesca del libro I del *Capitale* (per quanto nella seconda il passo sia riformulato in maniera più sintetica questo non ne cambia il senso). Marx schematizza qui le modalità di formazione dell'astratto e il modo in cui poi si dà concretezza, ironizzando pesantemente sul procedimento; da un punto di vista scientifico esso è considerato sterile. Si scusi la lunghezza delle citazioni, ma riassumono il punto di vista del giovane filosofo in modo esemplare.

Il passaggio dai frutti determinati al frutto come tale viene individuato come il processo attraverso cui si giunge alla sostanza, con una chiara eco spinoziana nella terminologia.

Se io dalle mele, pere, fragole, mandorle reali, mi formo la rappresentazione generale “frutto”, se vado oltre e *immagino* che “il frutto”, la mia rappresentazione astratta, ricavata dalla frutta reale, sia un’essenza esistente fuori di me, sia anzi l’essenza *vera* della pera, della mela, ecc., io dichiaro – con espressione *speculativa* – che “il frutto” è la “sostanza” della pera, della mela, della mandorla, ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L’essenziale in queste cose non sarebbe il loro esserci effettuale, sensibilmente intuibile, ma l’essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l’essenza della mia rappresentazione “il frutto”. Io dichiaro allora che mela, pera, mandorla, ecc., sono semplici modi di esistenza, *modi* “del frutto” (Marx, Engels, 1972, p. 60; trad. it., p. 79).

Questa sostanza non è altro però che una vuota parola, priva di contenuto; la speculazione sente perciò il bisogno di tornare al concreto, ai frutti. Ciò non è però possibile senza abbandonare l’astrazione e il filosofo vi riesce solo in modo mistico, ragionando come segue: l’astratta sostanza è la contraddizione in se stessa, un’essenza in movimento e quindi si pone come frutta determinata.

Non si deve dunque dire più, come dal punto di vista della sostanza: la pera è “il frutto”, la mela è “il frutto”, la mandorla è “il frutto”, ma invece: “il frutto” si pone come pera, “il frutto” si pone come mela, “il frutto” si pone come mandorla e le distinzioni che separano l’una dall’altra mela, pera, mandorla, sono precisamente le autodistinzioni *del frutto* e fanno delle frutta particolari appunto membri distinti nel processo vitale “del frutto”. “Il frutto” dunque non è più un’unità priva di contenuto indistinta, esso è l’unità come *tuttità*, come *totalità* dei frutti, i quali formano una “successione organicamente articolata” (ivi, p. 61; trad. it., p. 80).

Segue quindi il riferimento all’incarnazione religiosa, di cui la dialettica speculativa non rappresenta altro che la forma depurata. Il frutto concreto ha valore solo in quanto determinazione dell’astratto soggetto assoluto, è piantato nel cervello, non nel mondo. L’enunciazione della “fruttità” del frutto è *atto creativo*.

Nella trasformazione di tale operazione mentale in un processo autonomo e indipendente consiste il metodo speculativo hegeliano (*ibid.*):

Questa operazione si chiama, con espressione speculativa: comprendere concettualmente la *sostanza* come *soggetto*, come *processo interno*, come *persona assoluta* e questo comprendere concettualmente costituisce il carattere essenziale del metodo *hegeliano*.

Attraverso questa ripresa analitica nella *Sacra famiglia*, si ha una sintesi di un modo di leggere Hegel che già si è conosciuto e che si vedrà di nuovo nel paragrafo successivo: Hegel critica l'acosmismo spinoziano, poiché così tutto si annulla indistintamente nell'unità mistica, e lo supera mediante la trasformazione di esso in soggetto auto-determinantesi, in cui però quest'ultimo è interpretato come «persona assoluta». La ridiscesa al concreto per questa via, caratteristica del metodo hegeliano, è quindi comunque mistica, perché pretende di fare del determinato un prodotto della creazione dell'astratto, in cui il soggetto è l'autocoscienza assoluta incarnata dal filosofo. Si tratta evidentemente di un'interpretazione che affonda le proprie radici nell'equazione Hegel = Spinoza + Fichte, che era proposta, pur con differenziazioni, sia da Bruno Bauer sia da Feuerbach<sup>28</sup>.

Se da una parte si ha piena conferma delle critiche mosse a Hegel già indicate nell'*Introduzione*, dall'altra si nota con precisione come allora Marx valutasse in modo estremamente negativo la ridiscesa speculativa dall'astratto al concreto, vedendo proprio in essa la manifestazione più tipica del misticismo di Hegel. Si è visto invece che dal 1857 il giudizio sulla ridiscesa cambia, o meglio si precisa: essa non è mistica di per sé, ma solo nella misura in cui si pretende atto creativo del reale<sup>29</sup>.

Una riflessione a questo proposito la troviamo svolta per inciso nelle pagine del *Capitale*; anche se il nome di Hegel non è menzionato esplicitamente, il riferimento è palese e pare che si ripercorra il procedimento testé indicato nella *Sacra famiglia*. In un passaggio dell'appendice della prima edizione tedesca, dopo un inizio nel quale si mostra che il lavoro che produce la merce in forma di equivalente vale come forma del lavoro *ut sic* (in quanto il prodotto di ogni lavoro vale solamente come gelatina, oggettualizzazione del «lavoro astrattamente umano»), Marx afferma che in questo modo il rapporto concreto-astratto, sensibile-pensiero è capovolto. *Ma proprio questo capovolgimento caratterizza il rapporto di valore* (Marx, 1983, p. 634; trad. it., pp. 77 s.):

All'interno del rapporto di valore e dell'espressione di valore in esso compresa, l'universale astratto vale non come proprietà del concreto, del sensibile-effettuale, bensì, viceversa, il sensibile-concreto vale come mera forma fenomenica, o determinata forma di realizzazione effettuale, dell'universale- astratto. *Il lavoro di sartoria*, che per es. è racchiuso nell'*equivalente* abito, non possiede, nell'espressione di valore della tela, la *proprietà universale* di essere anche lavoro umano. Viceversa. *Essere lavoro umano* vale come *sua essenza*, essere lavoro di sartoria vale solo come *forma fenomenica*, o *determinata forma di sviluppo*, di questa sua essenza. Questo *qui pro quo* è inevitabile perché il lavoro esposto nel prodotto del lavoro è *costitutivo di valore* nella misura in cui è lavoro umano indistinto, cosicché il lavoro oggettualizzato nel valore di un prodotto *non si distingue affatto* dal lavoro oggettualizzato nel valore di un prodotto di genere diverso.

Questo *capovolgimento* attraverso cui il sensibile-concreto vale solo come forma fenomenica dell'astratto-universale, non l'astratto-universale viceversa come proprietà del concreto, caratterizza l'espressione di valore. Ne rende al contempo difficile la comprensione. Io dico: il diritto romano e il diritto tedesco sono entrambi diritti; questo è chiaro. Se invece dico: *il diritto*, questo astratto, *si rende effettuale* nel diritto romano e nel diritto tedesco, questi diritti concreti, la connessione diviene mistica<sup>30</sup>.

Marx dice: il procedimento "mistico", che si criticava a suo tempo in Hegel, potrebbe sembrare presente anche nel *Capitale* a un lettore ingenuo. Infatti, nell'esposizione della forma di valore nel caso specifico, anche qui si procede dall'astratto al concreto, in modo invertito rispetto al rapporto reale in cui il primato spetta al concreto; ma è esattamente ciò che caratterizza l'esposizione scientifica della forma di valore. Questo dà all'esposizione una parvenza mistica, *ma è così che funziona la forma di valore ricostruita scientificamente*.

Alla luce di quanto si è visto a proposito dell'introduzione ai *Grundrisse* e della postfazione alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, si può concludere che mentre prima questo modo di procedere "invertito" era ciò che faceva del metodo hegeliano qualcosa di propriamente mistico, adesso, in questo modo di procedere consiste la ricostruzione scientifica della forma di valore che diventa mistica solo nella misura in cui si pretende che essa *crei* la realtà, non nella misura in cui la *riproduce in forma ideale* nel pensiero<sup>31</sup>.



## 1.1.3. Riepilogo

Riprendiamo adesso i punti esposti all'inizio e vediamo che cosa è cambiato con la seconda lettura:

1. Hegel trasforma il processo reale in processo dell'autocoscienza; questo processo è processo del pensiero (dove autocoscienza, pensiero e soggetto tendono a essere identificati);
2. il processo si svolge attraverso la dialettica di alienazione/estranazione e recupero/inseamento dell'autocoscienza;
3. "oggettualità" ed "estranazione dell'autocoscienza" sono la stessa cosa; la vera oggettualità reale viene ridotta a puro pensiero, annullata nella sua autonomia positiva;
4. alla luce di questo il vero rapporto soggetto-predicato, ossia l'essere il pensiero possibile solo come derivato del reale, *dopo e sulla base* dell'esperienza sensibile (intuizione e rappresentazione) dell'oggetto e dell'altro, viene capovolto: il pensiero diventa soggetto, il reale, il sensibile, la materia suo predicato, sua particolarizzazione; esso, in quanto da subito non positivamente autonomo, viene poi tolto dal processo dell'autocoscienza che non vi riconosce altro che la propria estrinsecazione.

Il giudizio sostanzialmente non cambia per i punti 1-3. Cambia invece la valutazione del 4. Mentre prima l'inversione era definitoria della mistica hegeliana, adesso Marx corregge il tiro e dà di questo procedimento un giudizio più ponderato. L'errore di Hegel non consiste più nell'aver sviluppato il concreto dall'astratto, fino al sensibile-reale. Questo non è più un errore perché è addirittura l'*esatto* funzionamento del modo espositivo, della ridiscesa dall'astratto al concreto. *Marx stesso dichiara di adottare questo metodo nell'esposizione scientifica della teoria del modo di produzione capitalistico.* L'errore di Hegel consisterebbe invece nel ridurre tutto il metodo a questo secondo momento, trasformando così il processo di riproduzione ideale del reale nel processo di produzione stessa del reale. La correzione di Hegel non consiste quindi nella rivalutazione dell'immediatezza concreta e nel considerare essa il punto di partenza della conoscenza scientifica. L'empirico di per sé non dà conoscenza effettiva ed è il mero punto di partenza del primo momento del metodo, la risalita dal concreto all'astratto, la fissazione delle categorie prime dalle quali poi ridiscendere al concreto. La correzione consiste, allora,

nell'inserire questo primo momento, che implica l'esistenza, anteriore al pensiero, della datità esterna alla «testa». Quindi, la conoscenza non parte dal puro pensiero ma dall'intuizione e dalla rappresentazione che poi vengono rielaborate in concetti. Questo è il vero processo della conoscenza. Hegel, invece, non ammetterebbe il primo momento e farebbe coincidere pensiero ed essere, produzione reale e ideale del concreto come totalità. Questa è la mistica hegeliana. Se prima era mistico procedere dall'astratto al concreto, adesso è mistico credere che questo sia il movimento che produce la realtà. *Ma la discesa dall'astratto al concreto come tale non è più mistica, essa costituisce anzi il metodo propriamente scientifico.*

Se questa è la differenza sostanziale, allora la “inversione”, l'opposizione di idealismo/materialismo possono essere definite in modo più preciso.

– Perché il metodo di Hegel è *opposto* di quello di Marx? Stando così le cose, non certo in virtù dell'astrazione, ma in virtù dell'assolutizzazione dell'astrazione. Mentre per Hegel il pensiero produrrebbe il reale, per Marx lo *riprodurrebbe*.

– In che senso Marx è materialista e Hegel idealista? Nella definizione di questi termini gioca sempre l'eredità feuerbachiana: mentre però Feuerbach condannava in assoluto l'inversione di pensiero e sensibile, per Marx essa è lecita nella ricostruzione concettuale, illecita nella produzione della realtà effettuale. Hegel è «idealista» perché crede che il pensiero crei la realtà (e quindi inverte l'ordine reale), Marx è «materialista» perché crede che il pensiero teoretico ri-crei idealmente il reale che già esiste di per sé.

– Che cosa significa allora cancellare la forma mistificata e cogliere il «nociolo razionale»? Significa capire che le leggi della dialettica sono quelle che ha detto Hegel, che queste leggi si possono usare a patto che non si creda che creino il reale, che invece già esiste, ma che lo colgano concettualmente. Ma il modo in cui il reale è colto concettualmente è *l'esposizione logica delle categorie* di hegeliana memoria.

La discriminante vera e propria consiste nell'essere consapevoli dei “limiti della dialettica”, argomento sul quale tornerò nel CAP. 3. Si può comunque anticipare che qui riemerge la tematica della «logica peculiare dell'oggetto peculiare». Hegel non concepisce il primo momento del metodo perché penserebbe una logica generale valida di

per sé che si applica al reale. Marx invece, grazie al primo momento, riesce a fissare una cellula logica che tenga conto della specificità essenziale dell'“intero concreto” di cui è teoria. Così essa è sì autoesposizione categoriale, ma di un sistema determinato.

Riassumendo i risultati si può sostenere quanto segue.

1. Il Marx dei *Manoscritti* del 1844 e della *Sacra famiglia* giudica Hegel nell'ottica di Bauer e Feuerbach: dal primo prende l'astratta pseudoprocessualità di alienazione/inseamento dell'autocoscienza, dal secondo il principio per cui l'uomo e la specie, nella loro sensibilità imprescindibile, sono il soggetto reale del processo, che in Hegel invece avviene nel pensiero ad opera dell'autocoscienza. Soggetto e predicato risultano così invertiti.

2. Sviluppando il proprio pensiero, Marx giunge nell'*Ideologia tedesca* a criticare l'antropologismo di Feuerbach e l'idea che esista un'astratta essenza umana; ad essa sostituisce la nozione embrionale della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. Si abbandonano così anche le categorie di alienazione/inseamento come funzionali alla propria teoria<sup>32</sup>. Questo recupero della storicità dell'essenza non implica, almeno in questa fase, una nuova analisi del pensiero di Hegel.

3. Con la seconda lettura, che si può attestare al 1857 in base alla testimonianza della lettera a Engels, restano vigenti tutti gli elementi giudicati mistici ad eccezione di uno che viene significativamente precisato: Marx rivaluta la ridiscesa dall'astratto al concreto, considerandola addirittura l'unico metodo propriamente scientifico. Così, mentre prima questo tipo di processo astratto costituiva *tout court* il carattere mistico della logica hegeliana, adesso esso non è mistico in quanto tale, ma solo nella misura in cui lo si considera il modo in cui il reale si crea. Se invece lo si considera il modo in cui il reale viene *ricreato* idealmente nel pensiero esso non solo non è mistico, non solo non è sbagliato, ma è addirittura il metodo scientifico. Hegel resta mistico perché appunto crede che così il reale venga creato e non *ricreato*.

Il significato di “mistico” allora cambia dopo il 1857, o meglio si restringe: togliere il velo mistico non significa adesso tornare al primato del sensibile o rovesciare la realtà alienata, ma utilizzare le categorie dialettiche con la consapevolezza che attraverso di esse non si crea il concreto, bensì lo si ricrea nell'elemento astratto del pensiero.

## I.2

**Alcune fonti dell'interpretazione marxiana di Hegel**

Lo spazio che dedico all'argomento Marx-sinistra hegelinana-Hegel è delimitato in modo preciso: per quanto riguarda gli autori, prenderò in considerazione quelli che su Marx hanno esercitato un'influenza maggiore, ossia Bruno Bauer e Feuerbach; in secondo luogo me ne interesserò solo nella misura necessaria a mostrare che quando Marx parla di Hegel in realtà si riferisce all'interpretazione che di lui ha dato principalmente Bauer (e in una certa misura Feuerbach) e che le critiche che in larga parte Marx eredita da Feuerbach si rivolgono a un Hegel letto in quel senso. Simili interpretazioni si inseguono, come è noto, in un contesto culturale in cui la problematica religiosa aveva assunto un ruolo primario. La discussione inaugurata dalla *Vita di Gesù* di Strauss era proseguita proprio con le opere di Bauer sui vangeli e quindi con la celeberrima *Essenza del cristianesimo* di Feuerbach; la comprensione e il superamento del fenomeno religioso apparivano a questi pensatori un obiettivo cruciale, momento decisivo della battaglia politico-culturale del tempo. Per tali autori Hegel è in un primo tempo strumento politico utile, nella misura in cui è possibile correggerlo per servirsene ai propri fini, poi obiettivo polemico quando appare impossibile superarne i limiti idealistici di fondo. Il superamento non avviene tuttavia con la stesura di un "sistema" alternativo – quello di Hegel resta il sistema per antonomasia: è assunto generalmente accettato che filosofando sistematicamente non sia possibile fare meglio di Hegel – bensì con la critica di "pezzi" del sistema; attraverso di essa parve possibile individuare pecche per così dire topiche, grazie alle quali si sarebbe stati capaci successivamente di attaccare la struttura genetica del sistema come tale; in questo senso giocò un ruolo molto importante lo scritto di Feuerbach del 1839. Non si distrugge semplicemente il sistema punto per punto, ma se ne vuole individuare la "meccanica generale", criticata la quale si minano le basi, implicitamente, di tutto l'impianto.

L'argomentazione di Marx si inserisce a pieno titolo in questo processo di dissoluzione e ne segue la dinamica: dalla critica della *Filosofia del diritto* si individua il nocciolo dell'inversione; associato esso al processo di estraneazione e recupero di essa da parte dell'autocoscienza si coglie la grammatica del sistema, distruggendo o

invertendo la quale si attacca il punto debole della costruzione hegeliana e la si supera<sup>33</sup>.

### 1.2.1. Bruno Bauer

Per entrare nel merito, l'interpretazione di Hegel che si sviluppa nell'ambito della sinistra hegeliana fa parte della generale tendenza alla "risoggettivizzazione" della sua filosofia. Uno dei passi più importanti da cui origina questa corrente interpretativa è quello celebre della prefazione della *Fenomenologia dello spirito*: «Secondo il mio modo di vedere, che sarà giustificato soltanto dalla esposizione del sistema, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il Vero non come *sostanza*, ma altrettanto come *soggetto*» (Hegel, 1998, pp. 22 s.; trad. it., vol. I, p. 15).

Bauer legge questo passo intendendo non tanto, come dice Hegel, che la sostanza debba essere concepita ed esposta «altrettanto» come soggetto, ma che essa *non sia che soggetto* dove poi il soggetto viene identificato senz'altro con l'autocoscienza. Così, «sostanza» è meramente il porsi dell'autocoscienza assoluta come oggetto a se stessa, ossia come coscienza empirica semplice, di fronte a sé come forma universale del pensiero, stadio che però viene superato nella dimensione processuale assoluta dell'autocoscienza (Bauer, 1985b, p. 283). Tutto è autocoscienza, anche quello che sembrava essere sostanza. Se alcuni hanno ritenuto Hegel un teorico della sostanza ciò è dovuto – dice Bauer (1985b, p. 287) – a incomprensione profonda della dialettica dell'autocoscienza: la sostanza è sì posta, ma vale come momento, per essere bruciata dal fuoco incessante dell'Io che sacrifica la propria finitezza e ristrettezza al processo dell'universale.

Per Bauer soggetto è l'Io, l'identificazione è automatica, non bisognosa di giustificazione: autocoscienza e soggetto sono sinonimi. La prospettiva inevitabilmente fichtiana di questa riduzione emerge del resto in modo esplicito (ivi, pp. 296 s.):

Infine il filosofo giunge alla sua patria, l'autocoscienza, dopo che Fichte ha per lui distrutto ogni realtà effettuale che ci fosse al di fuori dell'autocoscienza. Ora Hegel è entusiasta per il fatto che Dio è messo da parte in tutto e per tutto, che non ha neppure il valore di un'ipotesi e che al posto della sostanza è subentrato l'Io. Se lo spinozismo valse per lui come il necessa-

rio inizio della filosofia, ora la concezione fichtiana dell'Io gli vale come completamento [...]. Dio è morto [...]. L'Io è la verace sostanza, la "sostanza" divenuta palese e tolta, come autocoscienza essa è il "potere infinito".

La prospettiva fichtiana riappare d'altronde nella rivalutazione fondamentale del *Sollen* (ivi, pp. 301 s.) e nel tentativo di forzare la filosofia hegeliana in questo senso: essa, concepita come negazione di tutto ciò che è positivo, non può che travolgere come un fiume in piena le determinazioni e le strutture fisse; si presenta allora come *prassi* possibile, anzi come prassi essa stessa (ivi, p. 300); la carica antireligiosa dell'Hegel «ateo e anticristo» – così Bauer – ne sarebbe l'«semplificazione più palese».

Il finito è concepito come posto dall'infinito, è atto stesso dell'onnipotente autocoscienza assoluta, che «si aliena» di se stessa. Questa condizione alienata è fra l'altro proprio la religiosa<sup>34</sup>. Che la finitezza sia determinata dall'autoscissione di questo assoluto è ripreso in più passaggi (ivi, pp. 352 s., 360). Si noti che il superamento di questa condizione alienata, detta anche «estraniata», lo si ha tramite il sacrificio di se stessi nella «Entäußerung» della propria finitezza, attraverso cui ci si riconcilia con l'universale (ivi, p. 348). Quello su cui però è bene insistere ancora è la dimensione soggettivistica di questa interpretazione; essa emerge chiaramente dall'avvicinamento o addirittura dall'identificazione dell'autocoscienza assoluta con l'Uomo, ossia con l'umanità (ivi, p. 339). Abbiamo già visto del resto che l'autocoscienza prende il posto di Dio; ma questo Dio è anche pensiero (ivi, p. 344). Solo con difficoltà si riesce a distinguere fra le categorie di autocoscienza, pensiero, soggetto; il loro significato tende sempre più a coincidere fino a una disinvolta intercambiabilità.

Bauer stesso ricapitola efficacemente la propria interpretazione: il pensiero è attività, ma attività che non è esterna all'oggetto, che anzi essa pone. Questo pensiero agente non è però altro che l'essenza stessa dell'autocoscienza. L'atto con il quale l'autocoscienza pensa l'universo è lo stesso attraverso cui lo innalza alla sua essenza; in questo momento si unificano il pensiero, il pensante e l'universo. La particolarità viene superata come la differenza in genere, ogni differenza è tolta. Tutto il mondo è contenuto nell'Io, dal quale deve essere sviluppato; questa autodifferenziazione conserva tutte le differenze nella universalità nella quale soltanto esse sono vere. L'estraniarsi da

se stesso dell'Io, una volta che si è dimostrato il vero e l'assoluto, è il processo della scissione fra coscienza e oggetto che però, in virtù di quanto detto, si rivela parvente, *tautologica* (ivi, pp. 344 s.).

Poco importa in questa sede soffermarsi sui limiti della comprensione baueriana, sulle sue forzature come sullo specifico valore delle sue tesi. È certo già stato osservato che quantomeno l'assolutizzazione della categoria di autocoscienza fa torto all'impianto generale della filosofia hegeliana (Cesa, 1972) che del resto viene letta dall'angolo prospettico – e necessariamente deformante dato che non si procede oltre – della filosofia della religione. Qui preme solo ripercorrere brevemente i ragionamenti e le categorie che passano integralmente in Marx.

Si è già visto che per Bauer quella di Hegel è una filosofia dell'autocoscienza, dove progressivamente non si distingue più fra soggetto e autocoscienza. La finitezza è posta dall'autoscissione di questo assoluto che però, in quanto non fa che creare una differenziazione parvente che poi supera in quanto era superata fin dall'inizio, si svolge in realtà in tautologie. Lo scindersi è concepito come estraneazione dell'essenza da sé e il permanere in questa condizione è detto alienazione.

Se Marx sviluppa delle particolarità – a suo luogo evidenziate – pare evidente anche a un raffronto testuale sommario che il contesto teorico in cui egli si muove è quello della filosofia dell'autocoscienza di Bruno Bauer dal quale eredita soprattutto un certo modo di leggere Hegel<sup>35</sup>.

### 1.2.2. Feuerbach

Feuerbach interpreta e critica la filosofia speculativa come ultima evoluzione della teologia speculativa. Essa supera quest'ultima perché teorizza come legge del pensiero puro quello che prima era ritenuto attributo divino, quindi trascendente l'uomo; recupera però suo malgrado l'alienazione/estraneazione in quanto fa di questo pensiero un qualcosa che è dotato di proprio movimento, che trascende l'uomo nella sua datità e totalità di testa e corpo, cercando poi successivamente di recuperare la singolarità originaria attraverso il processo di particolarizzazione dell'assoluto (Feuerbach, 1950b, p. 58; trad. it., p. 180):

Come la teologia scinde ed aliena l'uomo, e torna poi a identificare l'essenza alienata con l'uomo stesso, così Hegel moltiplica e frantuma l'essenza semplice, con sé identica, della natura e dell'uomo, per poi rimettere in contatto a viva forza ciò che a viva forza aveva separato.

L'interpretazione di Feuerbach richiama per diversi aspetti quella di Bauer. Anch'egli vede nella filosofia speculativa di Hegel una filosofia dell'identità (Feuerbach, 1950a, pp. 104 s., 123 ss.; trad. it., pp. 215 s., 232 ss.) che non consiste in altro che nella spiritualizzazione della teoria della sostanza spinoziana (Feuerbach, 1950b, pp. 55 s.; trad. it., pp. 177 s.; 1950a, p. 114; trad. it., pp. 227 s.). Mentre però in Fichte e in Kant si manteneva un rapporto problematico con l'alterità, che non era annullata completamente, Hegel assolutizza il momento del pensiero riducendo tutto ad esso e rendendo nulla l'opposizione del sensibile. Il sensibile, sinonimo di particolarità o di essere, viene riprodotto all'interno della teoria solo come momento dell'autoscissione del pensiero assoluto (Feuerbach, 1950b, pp. 71 s.; trad. it., pp. 191 s.; 1950a, p. 122; trad. it., p. 231). Questo particolarizzarsi è però in realtà una mera tautologia in quanto l'essere-tutto-pensiero è presupposto e quindi non si fa che ripetere "concretamente" quanto "astrattamente" già posto. Così l'autentico essere, il vero soggetto, appare come una sorta di emanazione del pensiero che si aliena di se stesso (Feuerbach, 1950b, pp. 59 s.; trad. it., p. 180) – e qui Feuerbach (1950a, pp. 135 ss.; trad. it., pp. 243 ss.) vede la radice neoplatonica del pensiero hegeliano – e non viene concepito sulla base della propria particolarità irriducibile a pensiero che si dà solo alla sensibilità, al cuore, alla passività dell'uomo che, in quanto tale, è oggetto dell'essere e non sempre e solo soggetto. Cuore e testa, sensibilità e pensiero, intuizione e razionalità, sono le due dimensioni proprie della realtà, l'una irriducibile all'altra (ivi, pp. 146 ss.; trad. it., p. 252).

Ora, mentre Bauer fa proprio un Hegel sostanzialmente così ricostruito – accentuando semmai la dimensione del *Sollen* come critica del *Bestehenden* – Feuerbach attacca questa concezione. Mentre per Bauer l'alienazione consiste nel permanere della coscienza finita nella sfera della scissione dall'assoluto, che egli individua appunto nella religione, e il suo superamento nel sacrificio della particolarità che torna a immergersi nel flusso continuo del processo dell'autocoscienza assoluta, per Feuerbach l'alienazione (o estraneazione, anche



qui la distinzione non è fissa) consiste piuttosto nel concepire l'autocoscienza come un processo a se stante del pensiero, fissazione astratta e deumanizzata delle leggi del pensiero umano. Esse, assurte a soggetto assoluto e indipendente, svilupperebbero poi il reale e l'essere dall'astratto al concreto (Feuerbach, 1950b, pp. 61-4; trad. it., pp. 182 s.), invertendo il rapporto effettivo soggetto-predicato (ivi, p. 56; trad. it., p. 178) per il quale è piuttosto il pensato a essere fissato per astrazione dal concreto. Così non basta riconciliarsi con il processo dell'assoluto sacrificando la propria particolarità all'universale processo dell'autocoscienza – senza entrare qui nella questione per cui resterebbe aporetica in Bauer la conciliazione fra l'autocoscienza assoluta e l'Io empirico –, ma occorre comprendere che l'effettivo processo della conoscenza non può prescindere dall'immediato e dal sensibile che, come tale, non si dà al pensiero, ma al cuore, all'amore, all'esperienza preconettuale dell'uomo (Feuerbach, 1950b, pp. 67 ss.; trad. it., p. 187; 1950a, pp. 148, 167 s.; trad. it., pp. 254, 271 s.). All'autocoscienza astratta va allora sostituito l'uomo integrale, unità di pensiero ed essere, soggetto e oggetto dell'essere. In realtà l'astrazione del pensiero mantiene elementi di concretezza non tanto perché, come crederebbe Hegel, la particolarizzazione dell'astratto ponga l'essere, quanto piuttosto perché nell'astrazione si mantengono elementi reali che poi si pretenderebbero invece surrettiziamente dedotti (Feuerbach, 1950b, pp. 63 s.; trad. it., pp. 183 s.; 1950a, p. 162; trad. it., p. 267). Una critica di questo tipo era stata sviluppata anche da Ruge in un noto passo relativo alla *Filosofia del diritto*<sup>36</sup>.

Alienazione ed estraneazione, accostate in un'occasione come sinonimi, vengono generalmente usate in modo simile per indicare la condizione umana che proietta la propria essenza al di fuori di sé facendone un soggetto di cui poi l'uomo risulta una sorta di emanazione; Feuerbach stesso rimanda alla critica della religione svolta nell'*Essenza del cristianesimo*. La filosofia speculativa non è che l'ultima più perfezionata forma di questa estraneazione dell'uomo da se stesso.

Si è visto quindi che, per quanto la critichi alle radici, la lettura che Feuerbach dà di Hegel ha, nelle linee generali, elementi di continuità con quella di Bauer. Mentre Bauer cerca di uscire da Hegel riprendendo la dimensione del *Sollen* che si ridurrà successivamente all'attività "critica della critica" – sulla quale Marx ironizzerà aspramente vedendovi un'ulteriore caricatura della filosofia classica tede-

sca – Feuerbach propone uno scardinamento radicale del contesto teorico di riferimento, criticando il pensiero come attività mediatrice onnicomprensiva e rifacendosi all'uomo intero, pensiero + essere, testa + corpo, quindi recuperando la dimensione dell'immediato, del cuore, in una parola ristabilendo quello che lui chiama il principio del sensualismo, inteso non solo nella dimensione cognitiva, ma anche come una sorta di prassi attraverso la categoria dell'amore. Nell'amore l'uomo è tanto soggetto quanto oggetto, si esplica non autosvolgendosi solipsisticamente, bensì nella dimensione dialogica dell'“io” e del “tu”. La sintesi efficace con cui Feuerbach (1950b, p. 76; trad. it., p. 196) formula questo capovolgimento è espressa nelle seguenti parole:

Ma se si traduce il nome della nuova filosofia, il nome “uomo” con quello di autocoscienza, allora si interpreta la filosofia nuova con la mentalità di quella vecchia, la si fa retrocedere nella vecchia prospettiva; l'autocoscienza della vecchia filosofia, in quanto separata dall'uomo, è infatti un'astrazione priva di realtà. È l'uomo l'autocoscienza.

### 1.2.3. Alcune considerazioni

1. Nei testi considerati di questi autori si attesta un'accezione di «Entfremdung» ed «Entäußerung» negativa, per cui tali termini vanno a designare la condizione di separazione dell'uomo dalla sua essenza, della scissione (Bauer, 1985b, pp. 320, 360, 364; Feuerbach, 1956, vol. I, pp. 77, 348, 365; trad. it., pp. 51, 242, 255; 1950b, pp. 58 ss.; trad. it., p. 180; 1950a, p. 127; trad. it., p. 235). Accanto a questo significato dominante se ne attestano altri: in riferimento a Hegel, Feuerbach (1956, vol. I, pp. 108, 114 ss.; trad. it., pp. 74, 78; 1950b, p. 72; trad. it., p. 191; 1950a, p. 121; trad. it., p. 231) parla di «Entäußerung» come del processo attraverso il quale l'assoluto – o Dio se ci si riferisce alla critica della religione – si particolarizza, quindi come categoria processuale. In Bauer (1985b, pp. 314, 360) vi è uso di «Entfremdung» in questo senso. Con «Entäußerung» Bauer (1985b, p. 348) indica infine anche il sacrificarsi della particolarità e il recupero dell'unità nel processo dell'autocoscienza assoluta. Non si attesta quindi un uso univoco, ma in genere si può sostenere che il senso prevalente sia quello negativo, soprattutto in Bauer; esso indica la scissione fra l'uomo o la co-

scienza finita e la sua essenza – conclusione che si può dedurre anche in relazione al significato delle numerose occorrenze di *fremd*<sup>37</sup>.

2. La filosofia di Hegel è interpretata nel suo complesso in base alla categoria di autocoscienza, sulla quale si appiattisce tutta la stratificazione concettuale sviluppata dal filosofo di Stoccarda. Soggetto, pensiero, autocoscienza sono praticamente sinonimi usati in modo meramente soggettivistico. Significativamente si definisce quella di Hegel una filosofia dell'identità, caratterizzazione che certo a lui non avrebbe fatto piacere, avendo polemizzato a più riprese e in passaggi noti contro tale concezione<sup>38</sup>. Che questo sia il contesto in cui Marx "digerisce" la problematica è testimoniato dal modo in cui egli discute queste categorie (Marx, Engels, 1972, pp. 144, 146; trad. it., pp. 131 s.; 1969, p. 143; trad. it., pp. 138 s.). La trasformazione della sostanza in soggetto è quindi intesa nel senso che tutto è soggetto-autocoscienza. È l'Io quindi che si dà un oggetto (non l'assoluto che è pensabile come processualità in linea di principio conciliata e per questo eternamente svolgentesi di soggetto e oggetto): la natura, l'essere, il particolare sono un'emanazione del pensiero, dell'astratto.

3. La filosofia di Hegel non è studiata analiticamente nelle sue parti e nella sua strutturazione; come già sostenuto, pare si proceda paradigmaticamente, come se fosse possibile trovarne e sottoporne a critica il codice genetico<sup>39</sup>. Questo codice è l'astratta attività dell'Io che, in quanto puro pensiero, si aliena di sé e si pone come natura, per poi recuperare questa estraneazione mostrando che in realtà l'altro da sé non è che il proprio divenir altro. Bauer accetta tale codice e lo migliora, Feuerbach lo critica radicalmente e lo vuole invertire. Stando così le cose, la "inversione" è possibile ristabilendo il primato del materiale, del sensibile, della natura, dell'altro dal pensiero (che nell'uomo ha con il pensiero la sua sintesi) sull'autocoscienza.

Marx, giovane brillante e preparato, si inserisce nel dibattito quando questo è grosso modo lo *status quaestionis*. Si è visto sopra come, attraverso il progressivo sviluppo del concetto di lavoro e dell'idea embrionale della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, inizi a uscirne. Questo cammino non implica però la ri-

discussione critica di tale lettura di Hegel che per questi aspetti generali, abbiamo visto, non cambierà neppure nella maturità. A cambiare saranno ancora una volta le sue risposte a (e il suo giudizio su) “questo” Hegel. A tale proposito è significativo fare un cenno alla terminologia, anche polemica, che Marx usa e che manterrà per tutta la vita: a parte il più volte citato capovolgimento è utile menzionare la «testa». Come si è visto è invalso l’uso di questo termine per restringere la riflessione filosofica hegeliana al pensiero/autocoscienza. Non si può che prendere atto che anche nella maturità Marx adotterà questa terminologia quando dovrà parlare di Hegel.

### 1.3

### Hegel secondo Hegel

Si tratta adesso di vedere se le tesi marxiane trovino conferma o meno nei testi hegeliani. Si è già avuto modo di sostenere che soprattutto nella tradizione marxista si sono spesso prese per buone le critiche marxiane e, studiando il rapporto fra i due pensatori, a Hegel si è sostituito più o meno acriticamente l’“Hegel interpretato da Marx”, con alcune conseguenze paradossali che vedremo. In alcune ricerche si è già proceduto a uno studio che partisse dai rispettivi testi, cercando in essi l’effettiva validità delle interpretazioni (Mercier-Josa, 1986; Bertocchi, 1996; Marini, 1990). Mia intenzione è proseguire per questa strada.

Si è visto che la tendenza dei giovani hegeliani, che anche il Moro segue con le precisazioni della maturità, è quella di interpretare in maniera soggettivistica Hegel. In Marx in particolare assumono un ruolo centrale le categorie di «Entäußerung» ed «Entfremdung» – che egli usa praticamente come sinonimi – come modalità di realizzazione del processo dell’autocoscienza assoluta. In questa dinamica l’oggettualità reale non ha alcuna autonomia e non consiste in altro che nell’alienazione della coscienza. Ma dove viene concepita questa lettura in Marx? Si è visto che se nel *Manoscritto* del 1843 già ne sono presenti i germi, è nei *Manoscritti* del 1844 che la questione della dialettica hegeliana viene affrontata in modo generale. Si tratta di una lettura in cui la *Fenomenologia* gioca un ruolo decisivo; soprattutto nell’ultimo capitolo dedicato al *Sapere assoluto* Marx vede lo snodo concettuale alla cui luce leggere tutta la filosofia di Hegel<sup>40</sup>.

## 1.3.1. Autocoscienza e oggetto: «Anstoß»

Il culmine della *Fenomenologia* è, secondo Marx, la riduzione ad “autocoscienza”, che qui coincide *tout court* con “pensiero” e con “soggetto”, dell’oggetto. Il primo limite fondamentale della lettura marxiana consiste proprio in questo appiattimento dei tre termini. Se, infatti, è vero che l’autocoscienza è sia pensiero sia soggetto, questo non significa che le tre categorie siano identiche e tanto meno che i significati di “pensiero” e di “soggetto” possano essere ridotti come tali a quello di “autocoscienza”. Questo emerge da una mera occhiata alla struttura architettonica dell’opera di Hegel. Anche volendoci limitare alla *Fenomenologia* è palese che l’autocoscienza è solo una delle figure – e certo non l’ultima, anzi la seconda, che ancora non è posta come Ragione – del processo di superamento della scissione fra coscienza e oggetto. Se si guarda invece all’*Enciclopedia*, per trovare l’autocoscienza è necessario arrivare addirittura alla terza parte, la *Filosofia dello spirito*, parr. 424 ss., dove essa di nuovo è momento, certo importante, ma tutt’altro che assoluto del processo dialettico<sup>41</sup>. Il concetto invece lo abbiamo già nella *Logica del concetto* (Hegel, 1995a, parr. 162 ss.), dove però ci si premura di distinguerlo dall’Io, che è il concetto giunto alla dimensione dell’esistenza<sup>42</sup>. L’Io è d’altronde il pensiero che ha la forma del *pensante che esiste*, non il pensiero *tout court*<sup>43</sup>.

La confusione è d’altra parte fra il pensiero come determinazione concettuale delle cose (evidente per esempio nelle espressioni hegeliane per cui tutte le cose sono giudizi, tutte le cose sono sillogismi e via dicendo)<sup>44</sup> e la comprensione delle cose nella forma del pensiero. Con il «sapere assoluto» si coglie il pensiero nella forma del pensiero, nel senso che si ricostruisce la logica immanente alla cosa nella sua purezza perché, in quanto esseri ragionevoli, se ne ha la capacità. Ma credere che questo processo di comprensione coincida con la creazione oggettuale delle cose Hegel non lo dice. La verità è per il pensiero e può essere colta solo se esiste un soggetto pensante che, come parte del processo obiettivo della conoscenza, la produce come risultato. Questa produzione non è però creazione della materialità delle cose e del mondo, se non nel senso della co-creazione del mondo dello spirito che si dimostra verità della natura, dalla quale emerge come dal proprio «presupposto» (ivi, par.

381). Invece secondo Marx non è negata semplicemente la dualità sostanziale di oggetto e soggetto, ma l'oggettualità stessa dell'oggetto, che non sarebbe altro che il processo di autoestrinsecazione dell'autocoscienza che si pone come oggetto a se stessa (come se in sostanza il «sapere assoluto» annullasse le figure o le forme precedenti). Così l'oggetto è lo sdoppiarsi dell'autocoscienza in se stessa. Ciò perché il punto di arrivo della *Fenomenologia* è inteso come la posizione di una sorta di Io-assoluto (ma inteso in senso psicologista) che, come si è visto nell'*Introduzione*, nullifica l'alterità, procede "spiritualmente"/"mentalmente" fuori di sé e ritorna entro di sé producendo tutta la realtà come quel sistema delle scienze che sarebbe l'*Enciclopedia*.

Marx confonde dunque il modo di procedere proprio del «sapere assoluto» nella figura della scienza, esserci fenomenico del *Begriff* nella forma del *Begriff*, con il modo in cui il reale si crea fattualmente. Il «sapere assoluto» per Hegel non cancella invece le altre figure, né si trasforma nel demiurgo del reale<sup>45</sup>; anzi il reale lo presuppone: è la dialettica del reale che mostra i limiti e il passare oltre delle singole figure fino a palesare che la sostanza è in realtà il processo di superamento di se stessa nel soggetto. In quanto tale essa subisce la stessa dialettica del soggetto che si dimostra alla fine la stessa cosa che la sostanza. Le figure ideali di questo processo sono per la scienza un contenuto razionale che essa può riesporre in forma pura, ma questa esposizione non cancella l'esserci materiale delle cose, anzi, il «sapere assoluto» è il «mero solo» (Hegel, 1998, p. 591; trad. it., vol. II, p. 327) senza la storia del mondo che ne ha prodotto la possibilità reale. L'oggetto è riconosciuto come uguale al soggetto perché esso è il risultato della storia dello spirito; lo ha creato lo spirito non perché intuisca intellettualmente e parifichi a sé l'alterità, piuttosto perché l'alterità è la storia della produzione del mondo da parte dello spirito (produzione che include tutta la storia dell'umanità nella sua materialità e idealità; non si riesce a pensare l'assoluto come spirito se non si ha la natura come presupposto dal quale esso viene fuori come la sua verità: Hegel, 1995a, par. 381). Questa dialettica di soggetto e oggetto è il modo in cui l'assoluto si dispiega. L'Io vi riconosce la propria storia, ma certo non nel senso di una creazione meramente gnoseologica, intellettualistica o mentale<sup>46</sup>.

Contro la riduzione soggettivistica si può citare l'autorevole studioso Hans Friedrich Fulda (1991b, p. 10) che si esprime sul monismo hegeliano:

Le espressioni “idea”, “idea assoluta” necessitano di una spiegazione. A questo proposito due brevi osservazioni. Idea è l'espressione per quello che è il tema unitario dell'“idealismo” hegeliano. Ma l'idealismo, per come Hegel ne è rappresentante, non contiene la tesi che ogni scibile sia posto semplicemente da un “Io” – nucleo del sé in ogni autocoscienza – o da un soggetto cosciente preso singolarmente. Questo lo si deve chiarire ad nauseam ai critici di Hegel di matrice marxista volgare e a molti altri. L'idealismo di Hegel afferma, invece, che ogni finito non è un vero essente, non è *ontôs on*, ma “ideale”, cioè un qualcosa di superato nel veracemente infinito<sup>47</sup>.

Mi pare però si possa serenamente sostenere che in verità il “marxismo volgare” prenda la concezione qui criticata proprio dal Marx dei *Manoscritti* del 1844 e della *Sacra famiglia*.

La prospettiva fichtiana della lettura giovanile di Marx riemerge tutta nei passi evidenziati dell'introduzione del 1857 dove si parla esplicitamente del rapporto del pensiero all'Altro come «Anstoß». Ma la critica dell'«Anstoß» e di Fichte come suo teorico Hegel l'aveva svolta esplicitamente a suo tempo, chiarendo come questi interpretasse in senso meramente soggettivistico categorie che in realtà erano da intendere come determinazioni del concetto<sup>48</sup>.

D'altronde, la critica dell'«Anstoß», intesa in relazione ai limiti dell'idealismo soggettivo, era già stata sviluppata in modo esplicito proprio nella *Fenomenologia dello spirito*; Marx finisce suo malgrado per riprendere contro Hegel critiche che quest'ultimo aveva rivolto a Fichte: la deduzione del reale dall'autocoscienza assoluta ha l'empirismo come conseguenza speculare e quindi implica empiria che si pretende dedotta ma che invece è non digerita. Esito inevitabile di tale impostazione sono la cattiva infinità e la riproposizione di fatto della kantiana cosa in sé<sup>49</sup>.

D'altra parte, sempre nei passi citati, Marx usa contro Hegel un'argomentazione che non può che apparire paradossale: afferma, infatti, che il modo di esporre è la modalità in cui la mente si appropria del reale nella forma del pensiero, modalità che si distingue da quella del sensibile, della religione ecc. Il pensiero non fa altro che trasformare in concetti l'intuizione e la rappresentazione, non le crea cer-

to. Ma Hegel non sostiene affatto questo, anzi è quantomeno curioso che ancora una volta, contro Hegel, Marx ricalchi inconsapevolmente *praticamente alla lettera* un passaggio hegeliano dove si spiega in che cosa consista la comprensione della realtà nella forma del pensiero: nell'elevazione del contenuto di intuizione e rappresentazione alla forma concettuale. Quel contenuto naturalmente preesiste e viene riprodotto come risultato da questo processo. Così l'immediato si dimostra mediato ecc. ma non creato nella sua immediatezza dal pensiero. Il pensiero speculativo viene in questo senso definito da Hegel la modalità per cui la rappresentazione e l'intuizione vengono trasposte in concetti; esattamente alla stessa maniera si esprime Marx per il metodo scientifico: è il modo concettuale di trattare l'oggetto<sup>50</sup>. Tale oggetto preesiste alla trattazione concettuale e viene esperito dalla coscienza attraverso l'intuizione e la rappresentazione<sup>51</sup>. Esso si inverte nella conoscenza concettuale che così produce un contenuto necessario, ma a cambiare è solo la forma di questo contenuto<sup>52</sup>.

Alla fine si può concludere che Marx "dematerializzi" la categoria hegeliana di spirito, intendendo con essa un mero processo intellettuale che sarebbe poi un tutt'uno con il reale. Hegel invece espone nella *Filosofia dello spirito* una teoria del divenire storico dell'umanità articolato nelle sue diverse dimensioni: soggettiva, oggettiva (dedicando fra l'altro uno spazio assai ampio proprio alla riproduzione materiale degli individui nella forma "recente" della società borghese) e assoluta (dove cerca di spiegare come sia possibile una comprensione – in diverse forme e a diversi livelli: intuitivo, rappresentativo e razionale – del processo suddetto da parte di chi dello stesso processo è attore e latore). Con questo naturalmente non si intende valutare la buona o cattiva riuscita di tale tentativo; è tuttavia palese come non si tratti della creazione "mentale" del mondo da parte di un soggetto assoluto non meglio specificato.

1.3.2. Alienazione («Entäußerung»)  
ed estraneazione («Entfremdung»)

Secondo Marx, in Hegel la produzione del mondo da parte dell'Io avviene attraverso l'alienazione/estraneazione dell'autocoscienza e il recupero di essa. Affermando ciò Marx commette una serie di errori che è bene indicare con chiarezza:



- a) tratta «Entfremdung» ed «Entäußerung» come categorie tecniche che hanno un impiego teorico univoco;
- b) le considera sinonimi di significato sostanzialmente negativo;
- c) in base ad esse interpreta tutta la filosofia hegeliana: si è visto che leggendo in un certo modo il capitolo sul *Sapere assoluto* vi individua lo snodo fra *Fenomenologia* e sistema.

a)-b) È stato dimostrato che Hegel è il primo a usare largamente «Entfremdung» ed «Entäußerung» nella propria opera<sup>53</sup>. Prima di lui i termini hanno occorrenze sporadiche e, anche se alcune di esse si collocano in autori e in contesti teoricamente interessanti, non pare sostenibile che se ne faccia un uso tecnico<sup>54</sup>; anche per lo stesso Hegel però, nonostante l'utilizzo maggiore, si può tutt'al più parlare di *impieghi prevalenti*. Vediamo come D'Abbio (1970, pp. 27 s.) sintetizza i risultati del suo studio decisivo sull'argomento:

è soprattutto da mettere in rilievo [...] che *Entäußerung*, (*Veräußerung*) ed *Entfremdung*, e specialmente i primi due, non sono da Hegel adoperati in senso univoco, per esprimere una ben definita e precisa nozione. Essi appaiono piuttosto inseriti in una molteplicità di contesti, nella maggior parte dei casi filosoficamente interessanti, che si presentano assai vari, sia per le problematiche molto diverse in essi implicate, sia per i diversi tipi di realtà cui i vocaboli vengono in essi riferiti. È da notar inoltre [...] che i termini in questione non possono senz'altro essere accomunati nel linguaggio hegeliano: *Entfremdung* ed *entfremden* hanno infatti sempre il significato negativo di "scissione", "estranità", *Entäußerung*, *entäußern* e l'assai più raro *Veräußerung*, il significato di "rinunzia", che può acquistare senso positivo o negativo. Ma soprattutto assai vari appaiono, come si accennava, i contesti in cui i vocaboli vengono inseriti. In particolare *Entäußerung* designa una notevole varietà di nozioni. Per citarne alcune fra le più frequenti, esso designa: trasferimento di proprietà (spesso sostituito in questo particolare uso da *Veräußerung*), trasferimento di beni inalienabili della persona [...] abbandono da parte di un individuo della particolarità del suo volere o della sua chiusa interiorità [...] "esteriorizzarsi" dello spirito nella natura o nella coscienza sensibile, ecc. *Entfremdung* invece viene riferito a situazioni nelle quali è presente scissione, estraneità: all'estraneità tra individuo e "sostanza" caratteristica del mondo post-ellenistico, all'allontanamento da dio prodotto dal male e dal peccato.

Mentre D'Abbio ha pienamente ragione per quanto riguarda la «Entfremdung», che ha sempre significato negativo – indica la so-

stanzialità della scissione come fase fenomenologica determinata –, mi pare sostenibile che di «Entäußerung» si possa individuare un significato generale, largo per così dire, ad ampio spettro che permetta di dare ragione delle “varie” applicazioni che giustamente D’Abbiere rileva. È già chiaro comunque che «Entäußerung» ed «Entfremdung» non hanno lo stesso significato; sarebbe un grave errore attribuire al primo il valore negativo che ha nel linguaggio comune il termine “alienazione”. Poiché i termini non avevano né un uso né un significato ben determinati nel linguaggio filosofico tradizionale, si può ipotizzare che Hegel si lasci suggestionare dal possibile impiego grammaticale. A questo proposito si può osservare che nella lingua tedesca il prefisso *ent-* ha varie funzioni<sup>55</sup>: unendolo a un aggettivo per formare un verbo si crea una parola il cui significato indica il processo per cui il soggetto dell’azione diviene quello che l’aggettivo indica. Così nel caso specifico di *-äußer* e *-fremd* si dovrebbe dire “divenire-esterno a sé” per *sich entäußern* e “divenire-estraneo a sé” per *sich entfremden*. «Entäußerung» indica quindi il diventare-esterno, l’azione dell’uscire da sé del soggetto che la compie. Questo mi pare essere il significato generale con valenza “neutra”, che poi si coniuga a seconda dei contesti specifici in cui viene a trovarsi come indicato da D’Abbiere; ovvero il diventare-esterno significa 1. darsi effettualità, diventare cosa o creare un mondo (Hegel, 1998, pp. 175, 260, 360, 363, 483; trad. it., vol. I, pp. 200, 309; vol. II, pp. 44 s., 197), ma al contempo 2. la rinuncia alla propria piena autonomia “incontaminata”. Tale autonomia si dimostra di fatto parvente in quanto, nel suo essere-per-sé, ogni soggetto si rivela unilaterale, quindi finito e legato essenzialmente all’“esterno” che è definitorio della sua essenza (ivi, pp. 494, 505; trad. it., vol. II, pp. 210 s., 224); 3. attraverso la rinuncia e con il sacrificio della propria particolarità si ha quindi la piena immersione nell’universale (ivi, pp. 545, 549, 565, 570; trad. it., vol. II, pp. 272, 276, 294, 300); talvolta si designa anche il processo opposto, ossia 4. il farsi particolare dell’universale (universale “astratto” però e quindi sempre unilaterale/particolare nella sua pretesa autonomia: ivi, pp. 549, 566, 570; trad. it., vol. II, pp. 276 s., 295, 300). Pertanto, attraverso il termine si individua il movimento di abbandono della propria unilateralità, la rinuncia. In questi significati «Entäußerung» non ha certo valore negativo, anzi, in riferimento a un autore che vede nell’unilateralità il limite di fondo di tutta la filosofia intellettualistica, si

direbbe che essa riveste un ruolo decisamente positivo. 5. Nella figura dello spirito in dissidio con se stesso accade che il processo di uscita da sé abbia realtà in un mondo in cui la scissione non è superata; è anzi proprio la scissione che costituisce l'essenzialità della figura e ciò determina l'"estraniazione". Ciò fa sì che in questa figura essere-esterno ed essere-estraniano coincidano, ossia che il movimento della «Entäußerung» si appiattisca su quello della «Entfremdung». La coincidenza è tuttavia fenomenologicamente determinata e va a indicare la specificità della condizione menzionata. Così mentre la «Entäußerung» indica il movimento di uscita da sé e di rinuncia alla propria unilateralità, la «Entfremdung» designa quella condizione particolare in cui tale movimento di uscita da sé non comporta il superamento della scissione, ma al contrario la ripropone nuovamente come essenziale. È la situazione in cui la provocazione del «rovesciamento» è il solo modo di esprimere adeguatamente la condizione dello spirito<sup>56</sup>.

Si noti tuttavia che, per quanto in questo contesto la «Entäußerung» appaia con significato negativo, in realtà la scissione è una fase necessaria nel cammino verso il «sapere assoluto» e quindi, in questo senso lato, essa ha il valore positivo di passaggio verso la riconciliazione. Del resto nel capitolo sul *Sapere assoluto* Hegel parla della necessità di una «Entäußerung» della «Entäußerung» dando così la dimensione prospettica positiva di ciò che immediatamente appare come perdita (ivi, pp. 590 s.; trad. it., vol. II, pp. 326 s.) e nel far questo gioca ancora con la lingua. Infatti *ent-* unito a un verbo può anche indicare l'azione per cui viene ristabilita la condizione che il soggetto aveva prima di compiere l'azione dal verbo indicata. Ora *äußern* significa "esternare" e quindi il verbo può esprimere l'idea per cui da una condizione di essere-divenuto-esterno si ristabilisce l'essere-interno. Mentre la prima «Entäußerung» nega l'unilateralità manifestando ciò che è interno, la seconda nega l'essere-esterno di questa manifestazione, il suo essere-per-sé, e lo reinteriorizza con una seconda «Entäußerung» (che quindi diventa una *Er-innerung*). L'azione indica così sia l'uscire da sé sia la negazione dell'esteriorità di ciò che è uscito da sé (non la negazione assoluta ossia l'annullamento). Si ha così se non altro la misura di come tradurre con "alienazione dell'alienazione" questo processo di doppia negazione non chiarisca affatto di che cosa si tratta.

Quelli qui indicati non sono cinque significati di «Entäußerung», ma cinque accezioni che il termine, rimanendo coerente con il significato *meccanico* di “rendersi-esterno”, “uscire da sé”, assume in contesti determinati. Il divenire-esterno si abbina in genere al significato di manifestare l'interno e di rinuncia alla condizione unilaterale in cui si trovano le figure.

c) Quanto detto va legittimato anche attraverso una considerazione più ampia relativa alle occorrenze dei termini nell'opera di Hegel in generale.

Un altro significato tipico di «Entäußerung» già ricordato da D'Abbiere, che compare con costanza sia nella *Realphilosophie* jense (Hegel, 1986-87, vol. III, pp. 209 ss.; trad. it., pp. 113 ss.) sia nella *Filosofia del diritto* (Hegel, 1996a, parr. 65 ss., 73 ss.) e che prima non è stato preso in considerazione, è quello legato alla teoria del contratto. Si tratta dell'alienazione del bene attraverso cui la singola volontà trova il riconoscimento universale al suo diritto di possesso, all'estrinsecazione del suo volere. Quindi, anche in questo caso in cui l'uso è contestualmente specifico, si vede come emerga ciononostante il latente significato generale di superamento della particolarità e affermazione della sua verità nell'universale riconoscimento.

Se si esclude l'uso specifico qui segnalato, che è chiaramente riconoscibile e caratterizzato, le cose si complicano notevolmente, soprattutto se ci si interroga sulla “portata”, sullo “spettro” di validità delle categorie in questione. Se si guardano le occorrenze<sup>57</sup>, e se si esclude l'uso ora indicato, vediamo che *la presenza significativa di «Entfremdung» ed «Entäußerung» si riduce sostanzialmente alla “Fenomenologia dello spirito”*. Se ci limitiamo alle opere maggiori, il primo termine compare qui per ben 75 volte su 90. Il secondo per ben 91 su 174 (di queste 174 però alcune decine sono da riferirsi alla teoria del contratto). Da tale semplice confronto si evince che le categorie in questione sono categorie sostanzialmente “fenomenologiche”. Appare già a questo livello improprio dunque pretendere *una loro validità euristica per ricostruire il “codice genetico” di tutto il sistema hegeliano*.

Se però guardiamo con maggiore attenzione la stessa *Fenomenologia* emerge un ulteriore elemento di grande interesse: appare una forzatura pretendere validità generale addirittura per quest'o-

pera. Per quanto riguarda «Entfremdung» si noterà che ben 63 occorrenze su 75 (84 per cento) compaiono nel capitolo sullo *Spirito* e di queste ben 59 nella sezione dal titolo *Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura* (quasi il 79 per cento). «Entäußerung» invece è più distribuito, ma anche in questo caso non uniformemente; tre sono le zone di presenza significativa: 27 nel capitolo sullo *Spirito* (29,6 per cento), di cui 21 (23 per cento) nella menzionata sezione *Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura*, 32 (35,1 per cento) nel capitolo sulla *Religione*, di cui 26 (28,5 per cento) nel paragrafo *La religione palestese*, e infine ben 28 (30,7 per cento) nel capitolo *Il sapere assoluto*. Se si tratta evidentemente di un termine caratterizzante la seconda parte dell'opera, vediamo che anche in essa però non è distribuito uniformemente, prevalendo in zone specifiche: nel capitolo sulla cultura, in quello sulla *Religione palestese* e quindi in quello sul *Sapere assoluto*.

Prima dello *Spirito* il termine ricorre solo quattro volte. La prima nel capitolo dedicato all'autocoscienza, più esattamente nel par. B. *Libertà dell'autocoscienza, stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice* (Hegel, 1998, p. 176; trad. it., vol. I, p. 200); compare poi tre volte nella terza sezione del punto A. del capitolo sulla *Ragione* (ivi, p. 257; trad. it., vol. I, p. 306). Nel primo caso ci si riferisce al farsi cosa, all'oggettualizzarsi dell'autocoscienza. Lo stesso accade nel quarto caso, all'interno del processo di superamento della «Dingheit» nella «Kategorie». Nel secondo e nel terzo caso si parla di esso nel contesto del possibile superamento della posizione unilaterale del popolo ebraico. Come si vede il significato generale attribuito al termine pare confermato da questi usi concreti.

Se si escludono questi casi, tutte le occorrenze del termine fanno riferimento a un contesto fenomenologico in cui *l'esposizione abbia ormai raggiunto la sostanza*. L'esistenza e la dissoluzione del mondo etico, in cui universale e particolare coincidono *immediatamente*, sono dunque presupposto dell'«Entäußerung». La presenza sporadica successiva mantiene o senso negativo – nella misura in cui la categoria è omologa della «Entfremdung» – o il senso positivo in precedenza individuato – abbandono della propria particolarità – fino al capitolo sulla *Religione palestese* dove, da lì alla fine, si ha una vera e propria “esplosione” delle occorrenze. «Entäußerung» va a indicare in questo ambito il moto dell'uscire da e del rientrare in sé dell'asso-

luto una volta superata l'opposizione di coscienza e oggetto (prima nella forma rappresentativa della religione, poi in quella concettuale del «sapere assoluto»).

Qui si vede finalmente il motivo del fraintendimento marxiano: nelle ultime 47 pagine (Hegel, 1958, BB. 545 ss.), su cui egli basa l'interpretazione generale della *Fenomenologia* e di Hegel, il termine ricorre ben 60 volte (su 91 complessive). Se da una parte egli vede con delle ragioni nella «Entäußerung» (di queste pagine in verità, mentre lui parla "in generale") l'uscire da sé dello spirito, egli 1. riduce dall'altra questa attività a un processo dell'autocoscienza assoluta che poi non sarebbe altro che la «testa» del filosofo, 2. la generalizza fino a farne una categoria non solo di tutta la *Fenomenologia* ma della filosofia hegeliana nel suo complesso, 3. identifica «Entäußerung» ed «Entfremdung» e quindi rende intrinseca all'attività dello spirito l'alienazione con accezione negativa, la scissione. Come si è già avuta occasione di notare, Marx individua nello svolgimento enciclopedico questo movimento di posizione e recupero.

Se andiamo a vedere le occorrenze nell'*Enciclopedia*, nella *Scienza della logica* e nella *Filosofia del diritto* dei termini in questione ci accorgiamo tuttavia che l'uso è veramente sporadico e che non si può accostare il movimento dialettico *tout court* alla «Entäußerung». Senz'altro un paio di passaggi ha suggerito tale identificazione: Hegel parla della natura come Idea che si aliena o come Idea estraniata<sup>58</sup>. Questo uso ha senz'altro suggerito di nuovo l'identificazione dei due termini. Ancora una volta tuttavia si vede la dimensione prospettica diversa: «Entäußerung» viene usato in questa espressione per indicare la non-alterità sostanziale della natura, ossia il suo essere momento in cui la soggettività è solo latente; ci si colloca quindi dal punto di vista del processo complessivo. «Entfremdung» invece esprime la verità del concetto dal punto di vista della natura: in essa i vari momenti appaiono l'uno separato dall'altro; finché si resta a questo livello la riconciliazione è impossibile. Ma in generale il termine è usato poco e senza un criterio preciso. Nella *Scienza della logica* il numero maggiore di occorrenze riguarderebbe la logica dell'essenza (Hegel, 1996c, vol. II, pp. 90 s., 113 s.; trad. it., pp. 505 s., 526 s. – si consideri in ogni caso che le occorrenze complessive nell'opera sono appena 13); questa contestualizzazione viene però contraddetta dall'*Enciclopedia* dove nella relativa esposizione di occorrenze addirittura non se ne ha al-

cuna (Hegel, 1995a, parr. 131 ss. – le occorrenze complessive nei tre volumi sono solo 16). La sporadicità dell'impiego fa pensare a un uso casuale, *certo non tecnico*, tanto meno identificabile con uno dei momenti del metodo dialettico.

In generale si può sostenere che non sia corretto individuare nella «Entäußerung» la “matrice” del sistema hegeliano. Se è vero che la categoria è usata con costanza “larga” di significato – e quindi non propriamente tecnica –, solo in determinati capitoli della *Fenomenologia* essa viene impiegata con regolarità. Se si lascia da parte lo spirito estraniato, in cui funge, data la particolarità fenomenologica della figura, da doppio della «Entfremdung», essa ha un uso specifico (non identico all'uso che se ne fa in altre parti) solo nei capitoli dedicati all'esposizione dell'assoluto riconciliato, nella forma della rappresentazione nel capitolo dedicato alla *Religione palese*, nella forma concettuale nel capitolo dedicato al *Sapere assoluto*.

### 1.3.3. Capovolgimento («Verkehrung»)

Altro tema centrale nel rapporto Marx-Hegel è stato quello del capovolgimento in base al quale il sistema hegeliano sarebbe posto «sulla testa» e quindi andrebbe rovesciato. Come è noto, la tematica è resa celebre in questa prospettiva critica da Feuerbach (l'inversione di soggetto e oggetto) e Marx la accetta come sostanzialmente valida in tutto l'arco della sua vita, per quanto si sia visto come egli cerchi di risolvere diversamente da Feuerbach il problema di come rovesciare Hegel. Su questo ci si è già dilungati nell'*Introduzione*. Se adesso si va a vedere nei testi hegeliani se tale categoria abbia un ruolo, si attesta che in effetti proprio il filosofo tedesco ne fa un uso non sporadico, anche in questo caso in contesti prevalentemente fenomenologici. Pare che i giovani hegeliani di questa trattazione non abbiano tenuto conto e che quindi la loro “inversione” non derivi da Hegel, per quanto essa fosse in Hegel – e proprio nella *Fenomenologia* – già compresa e spiegata nella sua razionalità.

Tre sono i passaggi in cui la categoria ha particolare rilievo: nel cap. III *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile* (22 occorrenze), nei parr. b. *La legge del cuore e il delirio della presunzione* (15) e c. *La virtù e il corso del mondo* (15) del secondo capitolo dedicato alla «Ragione» e quindi nel famigerato par. a. *La cultura e il suo segno*



*dell'affettualità* (18) nel capitolo sullo spirito estraniato (in cui si hanno 25 occorrenze di «Entfremdung» e 14 di «Entäußerung»).

Se tralasciamo il primo caso in cui, come ha dimostrato De Domenico (1988), Hegel si occupa della filosofia di Schelling e della rappresentazione del mondo capovolto in essa implicita, vediamo che le altre due figure sono fra loro collegate e che in esse si parla *ante litteram* dei futuri rovesciatori di Hegel. Nella *Legge del cuore e il delirio della presunzione* l'autore sviluppa una figura fenomenologica per cui la coscienza si trova nella condizione di ambire all'universalità sulla base della «legge del cuore» che per sua natura è particolare; è quindi nella contraddizione di trovare rovesciata la propria intenzione non solo nel mondo esistente di fronte a lei, ma anche nell'eventuale mondo da lei posto in essere che assurgerebbe a forma istituzionale di fronte alla sua particolarità. La logica sua propria è quella di realizzare un qualcosa di irrealizzabile e quindi la sua verità consiste nell'essere un soggetto “capovolto” e “che capovolge” – non a caso proprio qui si hanno ben due delle rarissime occorrenze di «Entfremdung» esterne alla sez. VI.B.I.a (Hegel, 1998, pp. 279 s.; trad. it., vol. I, pp. 337 s.). Di fronte a questa condizione ci sono due atteggiamenti possibili: quello menzionato del capovolgimento per il capovolgimento di romantica memoria come affermazione dell'individualità capovolta e che capovolge di fronte all'astratto mondo della legge (ivi, p. 282; trad. it., vol. I, p. 339), oppure quello “virtuoso” della rinuncia, del sacrificio dell'individualità per la realizzazione del “bene”. Ciò avverrebbe per la coscienza virtuosa attraverso il capovolgimento del corso capovolto del mondo (ivi, p. 285; trad. it., vol. I, pp. 342 s.) – invertito rispetto a un ideale astratto che la coscienza virtuosa crede esserne l'essenza. Tale essenza si rivela tuttavia non-effettuale in quanto il bene consiste nel sacrificio dell'individualità attraverso la cui affermazione particolare si attua però il corso del mondo; tramite la sua soppressione il bene diverrebbe effettuale, ma non essendo l'effettualità affermata altro che mediante l'individualità stessa, quello che viene a sparire è la credenza che agire per il bene astratto sia “buono” rispetto alla “cattiva” azione “egoistica”. Questo bene non-effettuale, astratto, si rivela lui capovolto rispetto alla effettualità che ha la sua ragione in se stessa e vede quindi nell'individualità e nella sua azione la realtà dell'universale (ivi, pp. 289 ss.; trad. it., vol. I, pp. 349 ss.).



Il capovolgimento ritorna quindi con un certo peso nel capitolo dedicato allo spirito estraniato. Si dice addirittura che estraneazione e capovolgimento esprimono lo stesso stato di cose (ivi, p. 385; trad. it., vol. II, pp. 75 s.):

Esso [lo spirito] è questo assoluto ed universale capovolgimento ed estraniamento dell'effettualità e del pensiero [*Gedanke*]; la *pura cultura*. Ciò di cui in questo mondo si fa esperienza è che né le essenze effettuali del potere e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*, il bene e il male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile e spregevole, hanno verità; anzi tutti questi momenti si capovolgono l'uno nell'altro e ciascuno è l'opposto in sé stesso.

Di fronte a questo stato di cose la coscienza sincera prende ogni momento come un'essenzialità fissa e quindi è incolta assenza di pensiero, essa esprime infatti esattamente il contrario dell'effettualità. La coscienza «smembrata [*zerstört*]» invece è coscienza dell'assoluto capovolgimento (ivi, p. 386; trad. it., vol. II, pp. 78 s.); il concetto che parla adeguatamente di sé è il capovolgimento di ogni realtà, il raggirio universale di sé e degli altri; non ha vergogna della menzogna e dell'inversione perché, in questa figura, tale è la verità dello spirito (e qui non a caso il rimando al romanzo di Diderot). Il mondo reale, affermandosi l'assoluta vanità del tutto, compie una doppia riflessione: la prima nel Sé della coscienza come *questa*, la seconda nella pura *universalità* di essa: nel primo caso la coscienza fa esperienza della propria vanità attraverso l'esperienza della vanità delle cose, nel secondo da questo processo vanificante essa vede restare il puro Io, l'unico oggetto positivo nella negatività sprezzante della inversione (ivi, pp. 389 s.; trad. it., vol. II, pp. 81 s.). Così la coscienza acquista il pensiero come oggetto, ma ancora non lo pensa, lo ha bensì nella forma della rappresentazione, come religione ancora scissa in essenza ed esserci. Il prosieguo del cammino fenomenologico consisterà nel superamento di questa scissione, cosa che in questa sede non ci interessa<sup>59</sup>.

Nello spirito a se stesso estraniato, il capovolgimento assurge a categoria identificatoria di uno stato di cose in cui tutto è vano e ogni determinazione si rovescia nel proprio contrario. L'estraneazione è la condizione per cui si accetta la verità del concetto che è appunto il farsi voce della vanità di ogni reale (che è ciò che è essenziale), dell'assoluto capovolgersi delle cose nel proprio opposto. Il processo di ade-

guamento dell'autocoscienza all'universale consiste nell'abbandono della propria condizione naturale, nel sacrificio di essa per farsi pari al mondo della cultura; ma esso, nel suo esito – lo si è appena visto – è l'assoluto capovolgimento di ogni determinazione e quindi è la scissione generalizzata. In essa l'autocoscienza non può che riconoscere la sostanzialità della scissione e quindi se stessa come scissa, altra rispetto a un mondo in cui tutto passa in altro. Essa è al contempo da una parte l'assoluta vanità, dall'altra l'esperienza positiva del puro Io.

In questo contesto, che è importante perché qui, come si è visto, probabilmente nasce la confusione-identificazione di alienazione ed estraneazione, vediamo che il concetto di inversione, abbinato a quello di estraneazione, ha un significato assai particolare; in primo luogo il contesto determinato è quello della fine dell'eticità spontanea della *polis* greca e del cammino dello spirito verso l'unità mediata di coscienza e autocoscienza: Stato e ricchezza sono i termini del discorso e le loro parallele determinazioni di "buono" e "cattivo". Si è visto che *non si parla mai di essenza dell'uomo*, né di sue pretese caratteristiche peculiari che sarebbero capovolte: l'inversione è piuttosto l'esperienza del passare nell'opposto di tutte le determinazioni e quindi la consapevolezza della vanità di ogni concetto e reale. Non c'è nulla da ri-capovolgere o da rimettere al suo posto, in quanto la dialettica di ciascuna determinazione è di capovolgersi nuovamente nel proprio contrario: ciò che viene invertito cade sempre di nuovo nel gioco dell'inversione. In ciò consiste l'estraneazione.

Se adesso cerchiamo di determinare il significato del termine "capovolgimento" in questi passi e il rapporto di esso con l'uso che ne fa Marx, otteniamo risultati interessanti.

Innanzitutto si possono prendere le mosse da un altro passo hegeliano in cui si mostra come la coscienza fondantesi sulla consapevolezza di sé si rapporti nei confronti della scienza filosofica (ivi, p. 30; trad. it., vol. I, p. 23):

In sé stessa sia la scienza quello che vuole; ma in rapporto all'autocoscienza immediata si presenta come un qualcosa di capovolto rispetto ad essa; o, dato che questa ha nella certezza di sé il principio della propria effettualità, la scienza, dacché questo principio è fuori di lei, porta la forma della non-effettualità. Perciò la scienza ha da unificare un tale elemento con sé, o da mostrare piuttosto come esso appartenga a lei stessa, e il modo secondo cui le appartiene.

La conciliazione fra i due lati del rapporto è esattamente il compito della *Fenomenologia dello spirito*. Così si potrebbe ricavare da questo passo una critica *ante litteram* di quanto verrà poi sostenuto dai detrattori di Hegel: secondo il filosofo la critica che parte dalla certezza di sé – in particolare poi nel testo si fa riferimento a quella sensibile – muove da una filosofia della riflessione, della scissione fra autocoscienza e scienza, dell'alterità sostanzialmente irriducibile della seconda alla prima. Alla certezza di sé la scienza appare un mondo capovolto. *Hegel ha quindi consapevolezza di questo punto di vista.*

Se andiamo poi ad analizzare i passi relativi alla «legge del cuore» e alla «virtù» possiamo intravedervi, senza grosse forzature, da una parte la critica degli atteggiamenti romantici, dell'affermazione dell'individualità per l'individualità e dei loro esiti astratto-velleitari – che poi non sono altro che l'antecedente dell'anarchismo successivo –, dall'altra la sconfitta concettuale del tentativo di capovolgere il mondo capovolto sulla base di un astratto giusto ineffettuale. Pare che tale critica vada a pennello alla sinistra hegeliana e al giovane Marx nella misura in cui la segue (in particolare in relazione alle derive del «vero socialismo») <sup>60</sup>. Qui di nuovo la tematica del capovolgimento in Hegel si presta a essere utilizzata come critica dei posteriori rovesciatori che fenomenologicamente vengono a trovarsi in posizioni ben precise, da Hegel già “pensate”. Infine si è visto come estraneazione e capovolgimento non possano essere interpretati nel senso di uno stravolgimento di un'essenza da ricomporre.

Alla luce di quanto detto in modo generale ma sufficiente agli scopi che qui mi propongo, mi pare emerga con chiarezza come la trasposizione marxiana delle categorie in questione sia quantomeno discutibile. Si tratta di una fruizione, di un ripensamento storicamente determinato della filosofia di Hegel. Non solo: il concetto cardine della critica (quello di capovolgimento) viene esso stesso da Hegel; del senso categoriale di questa eredità non si tiene però conto, almeno in due sensi.

1. Hegel critica i critici *ante litteram*, ponendo la loro volontà capovolgente in contesti fenomenologici delimitati, e caratterizzandoli come “politicamente” velleitari, condannati all'inconcludenza; da una parte perché in questa figura la coscienza è capovolta e capovolgente e quindi non può che seguire la propria dialettica, dall'altra perché la prospettiva di capovolgere il corso capovolto del mondo

sulla base della vera essenza che ne starebbe alla base si rivela un'illusione che travisa il contenuto di questa essenza;

2. L'abbinamento capovolgimento-estraniazione che Marx fa anche nella maturità (cfr. CAP. 2) altera significativamente il senso che questo binomio aveva in Hegel. In Marx l'inversione estraniante appare, infatti, riferita a un'essenza dell'uomo che in queste circostanze è travisata; lo scopo soggettivo della figura è quello di ristabilirla. Ciò è cosa assai diversa da quanto detto in proposito da Hegel per il quale il contesto fenomenologico in questione è caratterizzato con precisione notevole; sulla base di esso si può stabilire un rapporto di continuità con la posizione marxiana solo generalizzando, ossia intendendo semplicemente con "estraniazione" l'estranietà appunto delle condizioni create rispetto al soggetto che crea; ma si è visto che in Hegel la cosa è assai più complessa e particolareggiata e sostanzialmente non c'è alcun riferimento all'essenza dell'uomo. Quest'idea per cui bisogna capovolgere il capovolto ricade piuttosto sotto la figura della *Virtù e il corso del mondo* la cui velleitaria inconcludenza è già stata messa in luce.

Per concludere mi pare sia lecito affermare che Marx rivisitò significativamente le categorie hegeliane di cui fa uso, piegandone il senso in base allo sviluppo della propria concezione (giovanile). Non si tratta qui di condannare tale modo di procedere che d'altra parte sempre c'è stato e grazie al quale più di una volta si sono avuti progressi notevoli nella storia del pensiero filosofico. Ciò che però pare poco sensato è continuare *oggi* ad affrontare il rapporto Marx-Hegel e, soprattutto, il problema della dialettica nella teoria del «capitale» sulla base della comprensione che Marx ebbe della filosofia hegeliana. Se si può dimostrare che essa è largamente deficitaria, si possono cercare di individuare di fatto, ossia nei testi e nelle relative costruzioni teoriche, punti di vicinanza e di lontananza – che però vadano oltre le secche della comprensione marxiana.

#### I.4

### Conclusioni

1. In questo capitolo si è cercato *a)* di ricostruire l'interpretazione marxiana di Hegel, *b)* di individuarne l'origine, *c)* di valutarne la pertinenza.

Per quanto riguarda il primo punto si è visto che il giovane Marx concepisce la filosofia hegeliana come una filosofia dell'autocoscienza in cui un Io-assoluto crea il mondo "mentalmente" alienandosi e rientrando in sé da questa alienazione. Questa concezione verrà mantenuta in tutto l'arco della sua vita; mentre però da giovane riteneva metafisica la discesa dall'astratto al concreto *tout court*, nella maturità egli precisa i termini del discorso e rivaluta il valore di questa discesa arrivando addirittura a ritenere che essa rappresenti l'*unico metodo veramente scientifico*. La mistica hegeliana consisterebbe nel sostenere che attraverso questo processo il reale venga creato, mentre invece viene solo *ricreato* nel pensiero. Il cambiamento significativo a livello di metodo scientifico non modifica però il contesto generale della lettura di Hegel, che resta quello della sinistra hegeliana.

Nel PAR. 1.2 si è mostrato come in Bruno Bauer e Feuerbach fossero presenti molti elementi dell'interpretazione marxiana di Hegel. Il contesto culturale della sinistra hegeliana filtra la lettura marxiana, particolarmente per quanto riguarda le categorie di «Entfremdung» ed «Entäußerung» come determinazioni del processo dell'autocoscienza pura.

Nel PAR. 1.3 si è cercata di verificare nei testi hegeliani la pertinenza dell'interpretazione marxiana e si è visto come i caratteri fondamentali di essa non trovino conferma. La filosofia di Hegel viene ridotta a una "matrice": la dialettica di Io e non-Io che si esplica attraverso la «Entfremdung»/«Entäußerung» del soggetto. Al di là della semplificazione, si è visto come la prospettiva hegeliana si collochi oltre la prospettiva dell'idealismo fichtiano e in particolare si è contestualizzato l'uso limitato e circostanziato dei termini «Entfremdung»/«Entäußerung» che si sono dimostrati non-sinonimi (tali erano per Marx). Precisazioni sono state necessarie anche per la categoria «Verkehrung».

2. Marx discute direttamente due testi di Hegel: la *Filosofia del diritto* e il capitolo finale della *Fenomenologia dello spirito*. Dopo il saggio di Feuerbach del 1839, in tutto il contesto culturale della sinistra hegeliana non è più questione di superare il sistema e le sue singole parti: Feuerbach ha fornito la critica paradigmatica della struttura formale e gran parte della sinistra hegeliana, Marx incluso, vi si attiene. La ricerca del giovane Marx mira a rovesciare il paradigma he-

geliano attraverso la teoria del lavoro e della sua alienazione. Alla luce dei testi non si può parlare di una lettura organica del filosofo tedesco; si può parlare piuttosto di una filtratura “culturale” – anche in senso eminente – molto influenzata da Bruno Bauer e da Feuerbach. Marx legge i testi di Hegel cercandovi la conferma di un’interpretazione che nelle linee generali è già assodata. Egli si sforza piuttosto di “andare oltre”, di sviluppare quanto già detto dagli autori menzionati e soprattutto da Feuerbach.

3. Si è visto come il Marx maturo rivaluti la discesa dall’astratto al concreto, considerandola addirittura l’unico metodo effettivamente scientifico; egli si distanzia così decisamente dalla “soluzione” feuerbachiana del capovolgimento. D’altra parte però continua a parlare di Hegel esattamente nei termini di Feuerbach. Per Marx, Hegel resta una sorta di mistico “emanazionista”. La sua grandezza sta nell’aver individuato il funzionamento dello sviluppo dialettico, però lo ha utilizzato per costruire un sistema mistico in cui il pensiero crea la realtà materialmente concettualizzandola. L’opposizione di materialismo e idealismo, che avrà così grande peso nell’elaborazione successiva fondata su Marx a partire dallo stesso Engels, è formulata in termini prettamente feuerbachiani e significa semplicemente – testi alla mano – sostenere che la ricostruzione concettuale non crea ma *ri*-crea un concreto che come tale, nella sua materialità, preesiste alla formulazione concettuale.

Alla luce di quanto visto nella breve ricostruzione del pensiero hegeliano relativamente a questi punti, si può sostenere che la critica marxiana ha scarso fondamento, in quanto Hegel espone il modo in cui il pensiero si appropria del concreto nella forma del pensiero in termini paradossalmente identici a quelli marxiani. Così l’opposizione di materialismo e idealismo nel senso che la materia preesiste al pensiero è una questione di dubbia origine e si basa sostanzialmente sulla identificazione acritica di pensiero (come determinazione obiettiva della realtà), pensiero (come forma di comprensione di esso) e Io (pensiero nella forma del pensante).

Così, “capovolgere” Hegel significa per Marx non certo dare il primato alla conoscenza sensibile o al finito come tale, ma comprendere che la ridiscesa dall’astratto al concreto non è che un momento che presuppone la salita dal concreto all’astratto. La dialettica dei

concetti è possibile solo dopo che si sia fissato attraverso l'analisi, anche empirica, il punto di partenza, la cellula economica. Se ciò significa rovesciamento, allora Hegel non ha alcun bisogno di essere rovesciato in quanto il conoscere produce certo il reale, ma non nel senso di porne la materialità. La conoscenza è un momento fondamentale della dialettica dello spirito, ma non crea la fattualità della natura, se non nel senso che lo spirito crea una "seconda natura" (ma nella creazione di questa seconda natura ci sono già lavoro, società civile, Stato, storia mondiale e via dicendo). Non la crea certo nella prospettiva di una emanazione della materia dal pensiero incorporeo. La ricostruzione scientifica, la filosofia, ripensa in forma pura il sensibile e la rappresentazione che, come determinazioni di pensiero, sono da distinguere dal pensiero come forma concettuale della conoscenza. Se ne può concludere che *sia il "capovolgimento" del metodo sia il "materialismo" su cui Marx tanto insiste sono in realtà pseudoquestioni, frutto della ricezione che egli ebbe di Hegel.*

Detto in una frase: Feuerbach *non* è il punto di arrivo della filosofia classica tedesca. Se si va a vedere che cosa intendesse Engels con questa affermazione emerge chiaramente il riferimento all'opposizione di materialismo e idealismo, mentre il resto della filosofia di Feuerbach è considerato un passo indietro rispetto a Hegel. Ma si è visto come anche questa assunzione materialista in contrapposizione all'interpretazione spiritualista di Hegel trovi pochi riscontri nei suoi testi (in realtà Feuerbach cerca effettivamente di allontanarsi da Hegel attribuendo grande valore all'immediato preconettuale e alla prassi "amorosa"; Marx e Engels non prenderanno questa strada).

Marx, man mano che procede nell'elaborazione della propria teoria, si allontana sempre più dalla sua esperienza di giovane hegeliano, ma non per diventare uno "scienziato" nel senso in cui vorrebbe Althusser; *diventa* piuttosto *sempre più un pensatore dialettico*. Egli elabora dunque una teoria del modo di produzione capitalistico che, per l'argomento che tratta, potrebbe essere paragonata a quella hegeliana dello spirito; nel far ciò distingue una serie di livelli di astrazione, lavoro in generale e forma capitalistica del lavoro, che permette in parte di ricostruire, in parte di ipotizzare strutture concettuali che sono paragonabili allo spirito soggettivo e al rapporto fra spirito soggettivo e oggettivo. In sostanza egli elabora una teoria del divenire storico che differisce da quella hegeliana non tanto per i fu-

mosi discorsi su materialismo e idealismo, ma piuttosto nella definizione di quali siano i soggetti e le forme di questo divenire. Se si vuole procedere proficuamente nell'analizzare il rapporto fra i due è questa la strada da battere, abbandonando una volta per tutte l'auto-comprensione marxiana.

4. È pur vero, d'altra parte, che i passi in cui Marx si occupa direttamente del metodo sono scarsi e non si basano su una ricostruzione dell'esposizione hegeliana del metodo, né articolano adeguatamente la concezione propria. Marx definisce per larghi tratti il proprio metodo in rapporto di opposizione/continuità con quello che sarebbe il metodo di Hegel. Tale modo di procedere ha provocato non poca confusione. Se poi si mostra, come è stato fatto, che la comprensione marxiana di Hegel è per certi aspetti fallace, allora la cosa si complica ulteriormente. Qual è veramente il metodo di Marx? Se è pur vero che la trattazione esplicita di esso è sommaria e "culturale" i passi in questione sono d'altro canto l'unica sede in cui egli si pronuncia più estesamente sul merito. Tenendo conto dei limiti, il modo più ragionevole di procedere mi pare il seguente: formulare delle ipotesi che siano coerenti con le sue dichiarazioni esplicite (ipotesi che però contengano qualcosa in più rispetto a tali dichiarazioni che di per sé, si è detto, sono insufficienti) e verificarle nella prassi teorica marxiana. Elenchiamo alla luce di quanto detto che cosa possiamo ricavare dalle affermazioni esplicite sul metodo:

- a) la definizione in negativo rispetto a Hegel è inutilizzabile;
- b) il metodo propriamente scientifico procede dall'astratto al concreto ed è chiamato *Darstellung*;
- c) come funzioni effettivamente tale ridiscesa non è meglio specificato, se non dicendo che questa fase ricalca il procedimento di Hegel (è noto che la *Darstellung* è una sua categoria); si può ipotizzare che ci si riferisca all'*Übersichhinausgehen*, all'autosvolgimento delle categorie, ossia a quello che "culturalmente" si può considerare il metodo hegeliano per antonomasia;
- d) il punto di partenza di questa esposizione è raggiunto grazie a un processo che procede per analisi e assemblaggi dal concreto all'astratto: esso è costituito dalla cellula economica, la categoria fondamentale del modo di produzione (nel caso del modo di produzione capitalistico, la *merce*).



Se queste premesse sono plausibili e se il modo di esporre corrisponde a quello hegeliano – nel senso della *Darstellung* e dell'*Übersichbinausgehen* –, si può ipotizzare che dalla cellula economica e dalla sua contraddizione immanente (con tutti i presupposti concettuali che essa implica) sia possibile sviluppare l'intero sistema del modo di produzione capitalistico. Per far questo non è necessario aggiungere elementi esterni (empirici) *ad hoc*, il sistema diventa autodeterminantesi in quanto supera quelli che all'inizio appaiono come presupposti: li ricrea come risultati suoi propri. Se si riesce a mostrare che Marx sviluppa la sua teoria in questo modo, si riesce pure a mostrare che egli è coerente con il principio metodico hegeliano per cui la costruzione teorica non consta d'altro che dello svolgimento della cosa stessa. Questo è quanto credo di aver dimostrato nel menzionato mio studio al quale mi permetto di rimandare (Fineschi, 2001a).

Marx è quindi un pensatore dialettico, intendendo con ciò che egli usa un metodo per il quale l'elaborazione teorica si sviluppa sulla base dello svolgimento della cosa stessa. Le leggi concettuali che così egli individua sono quelle vigenti nella realtà capitalistica fissate nella loro purezza. Certo Marx non è hegeliano in senso stretto, cioè non giura sulla parola del maestro né ne diventa esegeta. Metodologicamente gli è tuttavia molto vicino. Egli risolve diversamente questioni che anche Hegel affrontò ed è nel merito di esse che va operato, con gli strumenti critico-filologici che oggi abbiamo, un raffronto possibile. Questo non per fare giustizia o per riscrivere i manuali, o quantomeno non solo per questo; soprattutto per valutare in che misura il pensiero di questi autori sia significativo per l'oggi, per comprendere il reale nella sua configurazione presente.

5. Se si ripensa al quadro sul dibattito relativo al rapporto Marx-Hegel schizzato in apertura, alla luce delle conclusioni raggiunte si riescono forse a dissipare alcune delle ambiguità che vi venivano indicate.

a) Nel primo caso si aveva un'opposizione radicale fra Hegel e Marx, fra materialismo e idealismo, mondo capovolto ecc. Si è visto che tale posizione si basa sostanzialmente sul feuerbachismo-bauerismo di Marx e che in questa forma radicale ha poco a che vedere con la filosofia di Hegel. Per questa via non si hanno né opposizioni né affinità con Hegel e che lo stesso Marx credesse che Hegel fosse questa cosa cambia poco il problema.

b) Il secondo caso vedeva una continuità fra Marx e Hegel nella teoria dell'alienazione una volta che si fosse sostituito il lavoro allo spirito. Anche in questa circostanza si è visto come la categoria di alienazione in Hegel non abbia il significato che le attribuiva Marx e che semmai tale concezione veniva dalla sinistra hegeliana, da Bruno Bauer in particolare. Tutta questa prospettiva alienazionistica – e il marxismo che ne è seguito – piuttosto che hegel-marxismo la si potrebbe definire, in un battuta, bauero-marxismo.

c) Quindi, una “rottura” con Hegel basata sulla rinuncia alla teoria dell'alienazione (che, del resto, vedremo nel prossimo capitolo essere solo parziale) ha in realtà poco a che vedere con Hegel. Abbandonare *questo* Hegel in realtà significa avvicinarsi a problematiche più *autenticamente* hegeliane, come la dialettica della cosa stessa e il suo svolgimento – ciò che Marx farà nella teoria del «capitale».

## Note

1. Per quanto risenta del contesto culturale in cui fu scritto e per questo sia invecchiato, il testo di Auguste Cornu (1962-70) resta una fonte importante e inesauribile di materiali. In italiano, con limiti analoghi, cfr. Rossi (1970-75), voll. III-IV. Sulla questione cfr. comunque il PAR. 1.2.

2. Vediamo questo tema in un passo significativo (tuttavia molti brani confermano e ripetono questo ragionamento di carattere generale): «La cosiddetta “idea effettuale” (lo spirito come spirito infinito, effettuale) è esposta come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si scinde in sfere finite e lo fa “al fine di ritornare a sé, di essere per sé”, e lo fa precisamente in modo che ciò sia proprio come è effettivamente. In questo punto si manifesta molto chiaramente il misticismo logico, panteistico. Il rapporto effettuale è: “che l'assegnazione della materia statale è mediata nel singolo dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla scelta della sua determinazione”. Questo fatto, questo *rapporto effettuale*, è enunciato dalla speculazione come *manifestazione*, come *fenomeno*. Questa circostanza, questo arbitrio, questa scelta della determinazione, questa *mediazione effettuale*, sono soltanto la *manifestazione fenomenica di una mediazione* che l'idea effettuale intraprende con se stessa e che avviene dietro il sipario. La realtà effettuale non è espressa come se stessa, ma come una realtà effettuale diversa. L'empiria volgare ha come legge non il proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea effettuale ha come suo esserci non una realtà sviluppatasi da essa idea, bensì la volgare empiria» (Marx, 1976a, pp. 205 s.; trad. it., p. 26).

3. Per quanto riguarda la discussione dell'impianto generale della filosofia hegeliana, naturalmente; qui non ci si occupa degli argomenti specifici concernenti la filosofia del diritto.

4. Vediamo uno dei passi più significativi: «Questo processo deve avere un portatore, un soggetto; ma il soggetto diviene solo come risultato; questo risultato, il sog-

getto che si sa come autocoscienza assoluta, è perciò *Dio, spirito assoluto, idea che si sa e si attua*. L'uomo effettuale e la natura effettuale divengono meramente dei predicati, simboli di questo uomo nascosto, non effettuale e di questa natura non effettuale. Soggetto e predicato stanno quindi fra di sé in un rapporto di assoluto capovolgimento, *soggetto-oggetto mistico* ovvero *soggetto che invade* [Übergreifende] *l'oggetto, soggetto assoluto* come un *processo*, come *soggetto che si aliena* e ritorna in sé dalla alienazione, ma ad un tempo la riprende in sé, e il soggetto come questo processo» (Marx, 1968, p. 584; trad. it., pp. 182 s.).

5. Solo in un caso il contesto richiama quello che poi sarà sviluppato nel *Manoscritto* del 1844, nell'individuare nello Stato l'astrazione dalla famiglia e dalla società borghese: «Con l'esprimere la *stranezza* di questo fenomeno, Hegel non ha superato l'*estraniazione*» (Marx, 1976a, p. 283; trad. it., p. 103). L'individuazione dell'alienazione non ne significa il superamento effettivo, ma la riaffermazione capovolta.

6. Marx non fa distinzione fra le due categorie, in certi casi vengono addirittura elencate come equivalenti perfetti (Marx, 1968, pp. 512, 514 due volte, 518 due volte, 519, 521, 557, 565, 584; trad. it., pp. 71 s., 74 s., 80, 83 s., 142, 154, 180).

7. Uno dei più significativi è il seguente: «Come dunque l'*essenza, l'oggetto* sono enti del pensiero [Gedankenwesen], così sempre il soggetto è *coscienza o autocoscienza*, o meglio l'oggetto si manifesta ora come *coscienza astratta*, l'uomo solo come *autocoscienza*; le distinte figure dell'estraniamento che si presentano, sono perciò solo figure diverse della coscienza e dell'autocoscienza. Come la coscienza astratta *in sé* – quella in cui l'oggetto viene colto – è quindi solo un momento in cui l'autocoscienza meramente si distingue, così compare come risultato del movimento l'identità dell'autocoscienza con la coscienza, il sapere assoluto, il movimento del pensiero astratto non procede più verso l'esterno, ma ancora e soltanto in se stesso come risultato; vale a dire il risultato è la dialettica del pensiero [Gedanke] puro» (ivi, pp. 573 s.; trad. it., pp. 166 s.).

8. Il passo più esplicito è il seguente: «L'*alienazione* dell'*autocoscienza* pone la *cosità*. Poiché uomo = autocoscienza, la sua oggettuale essenza alienata, o la *cosità* (ciò che *per lui* è *oggetto*, ed è veramente oggetto per lui ciò che gli è oggetto essenziale, ciò che dunque è la sua essenza *oggettuale*. Siccome viene reso soggetto non l'*uomo effettuale* come tale, neppure la *natura* – l'uomo è la *natura umana* –, ma solo l'astrazione dell'uomo, l'autocoscienza, così la *cosità* può essere solo l'autocoscienza alienata) = all'*autocoscienza alienata*, e la *cosità* è posta da questa alienazione. È del tutto naturale tanto che un'essenza vivente, naturale, munita e provveduta di forze oggettuali essenziali, ossia materiali, abbia *oggetti* naturali *effettuali* quanto che la sua autoalienazione sia la posizione di *un* mondo effettuale, ma nella forma della *esteriorità*, dunque che non appartiene alla sua essenza e che lo sovrasta. Non c'è niente di incomprensibile e misterioso in tutto ciò. Anzi sarebbe misterioso il contrario. Ma è altrettanto chiaro che una *autocoscienza* può porre, attraverso la propria alienazione, solo la *cosità*, cioè pure solo una cosa astratta, una cosa dell'astrazione e non un cosa *effettuale*» (ivi, pp. 576 s.; trad. it., pp. 170 s.).

9. Cfr. il chiaro passaggio con tanto di rimando a Feuerbach: «In secondo luogo, vi si trova che l'uomo autocosciente, in quanto ha conosciuto e tolto come autoalienazione il mondo spirituale – ovvero l'universale esserci spirituale del proprio mondo –, pur tuttavia lo riconferma in questa figura alienata e lo fa passare come proprio vero esserci, lo riproduce, pretende di essere *presso di sé nell'esser altro co-*

*me tale*; quindi dopo aver tolto per es. la religione, dopo aver riconosciuto la religione come un prodotto dell'autoalienazione, si trova tuttavia confermato nella *religione come religione*. Qui è la radice dell'errato positivismo di Hegel o del suo criticismo solo *parvente*: è ciò che Feuerbach indica come la posizione, la negazione e la ricostituzione della religione o della teologia, ma che conviene intendere in modo più generale» (ivi, p. 581; trad. it., pp. 176 s.).

10. Per i riferimenti testuali cfr. i passi già menzionati alle pp. 26 ss. relativi al *Manoscritto* del 1843.

11. Vediamo quest'ultimo passaggio in cui Marx sintetizza efficacemente tutta la questione: «Poiché qui Hegel pone al posto dell'uomo l'autocoscienza, la realtà effettuale umana di *genere più diverso*, si manifesta solo come una forma *determinata*, come una *determinatezza dell'autocoscienza*. Una semplice determinatezza dell'autocoscienza è, però, una "pura categoria", un mero "pensiero" [*Gedomke*] che quindi io posso sopprimere anche nel "puro" pensare e posso togliere mediante il puro pensare. Nella *Fenomenologia* di Hegel i fondamenti *materiali, sensibili, oggettivi* delle diverse figure estraniere dell'autocoscienza umana sono lasciati *sussistere* [...] si crede di avere soppresso il *mondo oggettuale*, il mondo sensibilmente effettuale, appena lo si è trasformato in una "cosa del pensiero" [*Gedomkending*], in una mera *determinatezza dell'autocoscienza* [...] Hegel fa dell'uomo l'uomo dell'autocoscienza, anziché fare dell'autocoscienza l'autocoscienza dell'uomo, dell'uomo effettuale, che vive quindi in un mondo effettuale, oggettuale, dell'uomo quindi condizionato da questo mondo. Hegel pone il mondo sulla *testa* e quindi può anche risolvere *nella testa* tutti i limiti [...]. Tutta la *Fenomenologia* vuole dimostrare che l'autocoscienza è la sola *realtà*» (Marx, Engels, 1972, pp. 203 s.; trad. it., pp. 148 s.).

12. «L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio movente e generativo – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettualizzazione come una deoggettualizzazione, come alienazione e togliimento dell'alienazione; che quindi egli colga l'essenza del *lavoro* e che comprenda l'uomo oggettuale, vero in quanto uomo effettuale, come risultato del *proprio lavoro*» (Marx, 1968, p. 574; trad. it., p. 167).

13. Palese il rimando a Feuerbach (1950a, p. 167; trad. it., p. 271): «La nuova filosofia fa dell'uomo, nel quale include la natura come base dell'uomo, l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia – e fa quindi dell'antropologia, integrata dalla fisiologia, la scienza universale». Subito dopo afferma: «L'arte, la religione e la filosofia o scienza, sono soltanto i fenomeni e le rivelazioni della vera essenza umana» (*ibid.*).

14. Questo lo si vede per esempio in tutto il capitolo dedicato al comunismo (Marx, 1968, pp. 533 ss.; trad. it., pp. 105 ss.).

15. Una lettura di questo tipo apre la strada a concezioni anarchico-velleitarie. Anarchiche perché l'alterità, alienazione *tout court*, deve essere cancellata e la prospettiva palingenetica della realizzazione dell'essenza è astratta e priva di contenuto. Velleitarie perché, prescindendo dalla dialettica del reale, non si ha da proporre che lo schema astratto dell'annullamento delle circostanze date, attività nella quale, non conoscendole scientificamente, possono fallire come riuscire. L'eventuale riuscita sarebbe però nuovamente senza prospettiva perché la palingenesi non ha contenuto e così via. Sui limiti e sul superamento di questa prospettiva convengono diversi stu-

diosi: cfr. De Domenico (1983a, 1983b); Mazzone (1981, 1987); Badaloni (1972); Cazzaniga (1981).

16. Cfr. Marx, Engels (1969), pp. 21 ss., 30, 32-8, 43, 45; trad. it., pp. 9, 16-8, 20 s., 22 ss., e in genere tutto il capitolo dedicato a Feuerbach. Il tema tuttavia già era emerso nella trattazione di Stirner; come è noto questa parte del manoscritto era stata scritta prima. Sui limiti dell'*Ideologia tedesca* come vera e propria opera si è detto nell'*Introduzione*; è da prendere quindi con le molle qualsivoglia fondazione del materialismo storico sulla base di essa. D'altra parte questo non impedisce di valutarne il contenuto.

17. «I dogmi della religione sono sorti in certi periodi, da bisogni determinati, sulla base di rappresentazioni e rapporti determinati» (Feuerbach, 1956, vol. I, pp. 455 s.). La prospettiva antropologica è dichiarata nei primi due capitoli programmatici: siamo sempre nel contesto dell'astratta essenza umana e della sua cosalizzazione fuori di sé come ente autonomo (ivi, vol. I, pp. 35 ss.; trad. it., pp. 23 ss.).

18. «Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini effettuali, operanti così come sono da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese» (Marx, Engels, 1969, p. 26; trad. it., p. 13). Se qui pare tornare il tema dell'uomo, si vede che la sua astrattezza è limitata dalla precisa contestualizzazione che esso ha nello sviluppo delle forze produttive e delle corrispettive relazioni. D'altra parte, il superamento dell'astratta essenza secondo la quale l'universale non può essere altro che un predicato astratto a tutti comune era già anticipato dalla VI e VII tesi (Marx, 1969, pp. 6 s.; trad. it., pp. 84 s.).

19. Sugli esisti prehegeliani della speculazione feuerbachiana cfr., oltre allo stesso Engels (1962b, pp. 265 ss.; trad. it., pp. 17 ss.), Cesa (1997a). Sulla sinistra hegeliana cfr. Cesa (1972); Rosen (1977). Per le ambiguità ancora presenti in questo superamento cfr. CAP. 2.

20. Sul tema dell'inversione ideologica, di cui la teoria dell'autocoscienza è la massima espressione, cfr. la continuazione del passo citato alla nota 18: «La coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dall'essere cosciente e l'essere degli uomini è il processo effettuale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini ed i loro rapporti si manifestano fenomenicamente messi a testa in giù come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il modo in cui sono rigirati gli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico» (Marx, Engels, 1969, p. 26; trad. it., p. 13). Torna qui perfino la metafora della «testa». Tutta l'introduzione risponde il cammino di dissoluzione della scuola hegeliana (ivi, pp. 17 ss.; trad. it., pp. 5 ss.); criticando Bauer si accosta la sua opera a quella di Hegel (ivi, p. 83; trad. it., p. 77). In generale non si riscontrano cambiamenti significativi di prospettiva.

21. Per un'analisi della persistenza del concetto di alienazione nelle opere della maturità cfr. CAP. 2.

22. È bene mettere in evidenza ancora una volta che in questo periodo si può parlare soltanto di intuizione di queste categorie che solo nella teoria matura del «capitale» troveranno formulazione «scientifica».

23. A conferma di ciò si può osservare nell'*Ideologia tedesca* il problema della «Sinnlichkeit»; si tratta di teorizzare l'attività umana come praticamente sensibile nel

suo realizzarsi, non come mera passività o contemplazione (come era in Feuerbach): «La concezione feuerbachiana del mondo sensibile si limita da una parte alla semplice intuizione di esso, e dall'altra alla pura sensazione; egli dice "l'uomo" anziché "gli uomini storici effettuali". "L'uomo" è *realiter* "il tedesco"» (Marx, 1969, p. 42; trad. it., p. 15). È l'argomentazione già espressa nella celebre I tesi (ivi, p. 5; trad. it., p. 81). Emerge quindi chiaramente che il problema è pensare la prassi nella dimensione storica reale, ossia nel contesto individuato dalla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione; non è questione gnoseologica.

24. Testo francese secondo Proudhon (1995), pp. 250 ss. Per il tedesco cfr. Marx (1972), pp. 148 ss.; trad. it., pp. 67 s.

25. È noto che tesi/antitesi/sintesi, con buona pace di numerosi manuali in commercio, non sono categorie hegeliane, tanto meno del metodo.

26. Questa conclusione è sorretta anche dal modo analogo in cui Engels vede la questione. Non solo nel *Feuerbach* (Engels, 1962b, pp. 266 ss.; trad. it., pp. 26 s.), ma anche nell'*Anti-Dühring* (Engels, 1962a, pp. 20 s.; trad. it., pp. 19 ss.) molti sono i passi che confermano tale lettura. Se il primo fu pubblicato *dopo* la morte di Marx, il secondo apparve *prima* e sicuramente con il suo *placet*.

27. Sul carattere fichtiano e non hegeliano di questa categoria cfr. PAR. 1.3.1. D'altronde, anche nella critica dell'«Anstoß» e dell'inevitabile esito empiristico della deduzione del concreto dall'astratto, Marx pare inconsapevolmente ripercorrere contro Hegel motivi che già Hegel aveva sviluppato contro Fichte in vari luoghi, fra cui proprio la *Fenomenologia dello spirito* (Hegel, 1998, pp. 184 s.; trad. it., vol. I, pp. 215 s.).

28. Diversi i riferimenti espliciti di Marx a questa sintesi; sempre nella *Sacra famiglia* per esempio si afferma significativamente: «La lotta fra *Strauß* e *Bauer* sulla sostanza e sull'autocoscienza è una lotta che ha luogo *all'interno* delle speculazioni hegeliane. In Hegel si hanno tre elementi, la sostanza spinoziana, l'autocoscienza fichtiana, l'unità hegeliana necessario-contraddittoria di entrambe come *spirito assoluto*» (Marx, Engels, 1972, p. 147; trad. it., p. 133). Poche pagine prima (ivi, p. 144; trad. it., p. 132) aveva sostenuto che «Alcune citazioni mostreranno che la critica è passata, mediante la vittoria sullo *spinozismo*, all'*idealismo hegeliano*, che è passata dalla "sostanza" a un altro *mostro metafisico*, al "soggetto", alla "sostanza come processo", all'"autocoscienza infinita"». Esattamente a quest'argomentazione svolta nella *Sacra famiglia* Marx farà riferimento nell'*Ideologia tedesca* (cfr. Marx, Engels, 1969, pp. 81 s.; trad. it., p. 75); fra l'altro si cita un passo di Bauer dal "Wigand's Vierteljahrsschrift" in cui veniva sostenuto ancora una volta che: «Hegel aveva composto in unità la sostanza di Spinoza e l'Io fichtiano» (ivi, p. 82; trad. it., p. 76). Per la filiazione cfr. Bauer (1985b), pp. 296 s.; Feuerbach (1950b, p. 55; trad. it., p. 177; 1950a, p. 125; trad. it., pp. 233 s.). Mentre Bauer cita sia Fichte sia Spinoza, Feuerbach menziona dal contestò ultimo, ma è chiaro dal contestò che ci si riferisce alla filosofia dell'autocoscienza e alla trasformazione della sostanza in soggetto in chiave soggettivistica (processo dell'autocoscienza assoluta).

29. Che Marx sia convinto che attraverso questo processo Hegel concepisca la creazione del reale – detta «teoria speculativa della creazione» – è confermato, oltre che nei passi menzionati dei *Manoscritti* del 1844, nella *Sacra famiglia*, dove si rimanda di nuovo al capitolo della *Fenomenologia* sul *Sapere assoluto* (Marx, Engels, 1972, p. 148; trad. it., p. 134).

30. Nella seconda edizione tedesca al posto di questo passo si trova il seguente (poi mantenuto nelle versioni successive), più breve ma che nella sostanza ripete lo stesso argomento: «Nella forma di sartoria, come nella forma della tessitura, si spende forza-lavoro umana. Quindi l'una e l'altra posseggono la proprietà universale di lavoro umano e quindi, in casi determinati, per es. nella produzione di valore, possono venire considerate solo da questo punto di vista. Tutto questo non è misterioso. Ma nell'espressione di valore della merce la Cosa è rigirata. P. es., per esprimere che la tessitura costituisce il valore della tela non nella sua forma concreta del tessere, ma nella sua proprietà universale di lavoro umano, le si contrappone, come tangibile forma di realizzazione effettuale di lavoro astrattamente umano, la sartoria, il lavoro concreto che produce l'equivalente tela» (Marx, 1987, p. 90; trad. it., p. 90).

31. Assai diversa l'interpretazione che Colletti (1969, pp. 432 ss.) fornisce di questo passo. Sulla questione tornerò nel CAP. 2.

32. Sull'alienazione nel *Capitale* sia in relazione al capitolo sullo scambio, sia in relazione all'opposizione di lavoro e capitale cfr. CAP. 2.

33. Assai vasta la letteratura sulla sinistra hegeliana e sulle vicende storico-filosofiche della Germania del periodo posthegeliano. Qui mi limito a menzionare Cesa (1972, 1974); Pepperle, Pepperle (1985) per un quadro generale; Hondt (1996) per la (scarsa) conoscenza che i giovani hegeliani avevano di Hegel; Hundt (2000) per una panoramica aggiornata; Losurdo (1997) per una contestualizzazione che vada oltre i limiti temporali qui prefissati; Rosen (1977) per il rapporto Bauer-Marx, oltre a Cornu (1962-70) e Rossi (1970-75). Su Feuerbach cfr. Cesa (1997a) e il prezioso panorama della critica ivi riportato. Meno condivisibile, invece, mi pare la ricostruzione di Löwith (1949), come la scelta di testi nell'antologia da lui curata (Löwith, 1966).

34. Cfr. Bauer (1985b), p. 314; concetto ripreso a p. 320 dove si ha una nuova occorrenza di «entfremdet» e quindi a p. 324.

35. Zvi Rosen ha molto insistito sulla continuità fra Bauer e Marx da questo punto di vista. Anche nei passi in cui più feroce appare la critica – come per esempio nella *Questione ebraica* – netto è il peso del filosofo “critico”, assai maggiore – a detta di Rosen (1977) – di quello di Feuerbach. Mi pare che anche Stuke (1963, pp. 138 ss., 178 ss.), benché non si riferisca direttamente a Marx, sviluppi un ragionamento le cui conclusioni sono vicine alle mie.

36. «La teoria ha però il compito di distinguere rigorosamente dove essa ha un'attitudine metafisica e dove ha un'attitudine critica, dove essa ha davanti a sé una categoria *logica* e dove ne ha una *storica*, ovvero dove prende la determinatezza nella forma dell'universalità e dove la prende nella forma dell'esistenza. La filosofia del diritto hegeliana, per avere un'attitudine “speculativa” ovvero da teoria assoluta – dunque per non lasciar entrare la “critica” – eleva le *esistenze*, ossia le determinatezze *storiche*, a determinatezze *logiche*. Così, per es., la *costituzione* dello Stato, la sua forma storica, questa situazione storica dello spirito non è per Hegel un prodotto della critica storica, ovvero dello sviluppo dell'umanità; e se pure, inevitabilmente, si è verificato che la situazione spirituale allora contemporanea fosse espressa in maniera forte nell'esposizione, tuttavia manca del tutto una separazione consapevole dell'elemento storico e di quello metafisico. Hegel pretende dunque di esporre come *necessità logiche* la monarchia ereditaria, il maggiorasco, il sistema bicamerale, ecc., mentre si trattava di mostrare che essi sono dei prodotti storici, e di



spiegarli e criticarli come *esistenze storiche*. Che cosa sia la costituzione in genere ed il suo scopo si può dirlo astraendo dallo sviluppo dello spirito; ma che la *costituzione effettuale* sia una categoria storica e che solo la critica dell'esistenza sia il ritmo dello sviluppo è lampante» (Ruge, 1985a, pp. 461 s.).

37. Per il diverso valore del termine "alienazione" in Bauer e Feuerbach cfr. Rosen (1977). Cfr. lo stesso testo anche per la maggiore influenza del primo su Marx a questo proposito.

38. Forse uno dei più significativi è dall'*Enciclopedia* (Hegel, 1995a, par. 215 annotazione), dopoché si è esposta l'Idea come processo: «Siccome l'idea è *a) processo*, l'espressione spesso usata per indicare l'assoluto: "l'unità del finito e dell'infinito, del pensiero e dell'essere, ecc.", come spesso si è ricordato, è sbagliata; infatti l'unità esprime un'identità astratta, un'identità che permane *in stato di quiete*. Siccome l'idea è *b) soggettiva*, quell'espressione è ugualmente sbagliata, poiché quell'unità esprime *l'in sé, l'elemento sostanziale* della vera unità» (ivi, par. 215).

39. Marx mostra di averne consapevolezza nei *Manoscritti* del 1844 (Marx, 1968, pp. 467 s.; trad. it., pp. 3 s.).

40. «Esporremo ora distesamente l'unilateralità ed il limite di Hegel con riferimento al capitolo finale della *Fenomenologia, Il sapere assoluto*; un capitolo che contiene sia l'essenziale dello spirito della *Fenomenologia*, sia il rapporto di essa con la dialettica speculativa, sia anche la *coscienza* che Hegel ha di entrambe e del loro rapporto reciproco (ivi, p. 574; trad. it., p. 167; cfr. ivi, pp. 570, 572 s.; trad. it., pp. 161, 164 s.).

41. Prima la si menziona come «non ancora presente» (Hegel, 1995a, par. 167, 248 annotazione, 258 annotazione).

42. «Il concetto, in quanto è arrivato ad un'*esistenza* tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sé. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l'Io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all'*esserci*» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 253; trad. it., p. 658).

43. «Il pensiero rappresentato come *soggetto è pensante*, e l'espressione semplice del soggetto esistente è: *Io*» (Hegel, 1995a, par. 20).

44. «Il giudizio viene preso usualmente in senso *soggettivo*, come una *operazione* e una forma che compare soltanto nel pensiero *autocosciente*. Questa distinzione però non si trova ancora in campo logico, e il giudizio va preso in senso del tutto universale: *tutte le cose sono un giudizio*, cioè dei *singolari*, che sono in sé una *universalità* o natura interna» (ivi, par. 167). Cfr. Hegel (1996c), vol. II, p. 359; trad. it., p. 760: «Tutte le cose sono il *sillogismo*, un universale che mediante la particolarità è concluso nella singolarità»; cfr. anche Hegel (1995a), par. 181.

45. Marx sostiene questa interpretazione pur non potendo ignorare che nella *Filosofia del diritto* Hegel (1996a, par. 189 ss.; 1995a, par. 524 ss.) aveva cercato di esporre il funzionamento del «materialissimo» «sistema dei bisogni» con riferimenti anche al lavoro astratto e alle macchine. Pur non conoscendo gli allora inediti *Abbozzi di sistema jenesi*, dove il problema del lavoro era presentato con enfasi ancora maggiore (Hegel, 1986-87, vol. I, pp. 208 ss.; vol. III, pp. 189 ss., 205 ss.; trad. it., pp. 33 ss., 90 ss.), non poteva non essergli palese l'impossibilità di ridurre la questione del farsi mondo dello spirito a una mera emanazione intellettuale. Sul concetto di lavoro nel periodo di Jena cfr. oltre al classico Lukács (1975) anche il più recente Bertocchi (1996).



46. Alla fine, se Hegel avesse veramente pensato questo, proprio la necessità teorica di una *Fenomenologia dello spirito* avrebbe perso senso. Estrapolando il capitolo sul *Sapere assoluto* dal contesto fenomenologico, ossia non tenendo conto che esso espone una figura del cammino della coscienza, Marx riporta il discorso alla questione dell'intellectio pura.

47. Sul superamento della lettura del giovane Marx mi pare converga anche un importante autore marxista come Hans Heinz Holz nelle sue *Riflessioni sulla filosofia di Hegel* (Holz, 1997b: trattasi della versione italiana di parti di Holz, 1997a). Lo stesso autore mostra come proprio nell'ambito della sinistra hegeliana, e della riflessione di Feuerbach in particolare, si sviluppi un'interpretazione per cui, erroneamente, ricostruzione concettuale del reale e sua creazione tendono a coincidere: «Feuerbach procede qui in un modo in cui è già posta la distruzione del sistema hegeliano. Egli proietta il piano concettuale ontologico delle determinazioni hegeliane sul piano della realtà ontica. Cioè, prende l'aspirazione realistica della logica hegeliana in modo *immediatamente* letterale e interpreta i rapporti categoriali come relazioni sostanziali [...]. Lo slittamento nell'uso del termine filosofico *speculazione* fu decisivo per l'ulteriore sviluppo del problema. Quello che si può dire qui a proposito di Feuerbach è caratteristico di un cambiamento di prospettiva che riguarda l'intera filosofia post-hegeliana. Le complesse mediazioni hegeliane su più livelli fra concetto e realtà effettuale vengono ridotte al dualismo fra autocoscienza e natura e con ciò al paradigma indicato dai nomi di Fichte e Spinoza» (Holz, 1997a, pp. 212 s.). Per una lettura del pensiero nel senso di una ontologia non legata *ut sic* a una teoria dell'autocoscienza cfr. Nuzzo (1992). Contro la lettura “dematerializzante” di Hegel cfr. anche Bodei (1975) e per altri versi Lugarini (1973).

48. «Ora è notevole che qui Fichte si aspetti di dimostrare il ritorno dell'esser-altro nell'Autocoscienza assoluta. Ma, in quanto l'esser-altro viene adesso preso in sé come incondizionato, questo ritorno non può compiersi. L'al-di-là dell'Io deve [soll] essere determinato dall'Io pratico; così al Non-Io indeterminato resta solo l'urto [Anstoß] sull'Io. Così l'attività che va all'Infinito trova un urto attraverso il quale essa viene spinta indietro dentro sé, contro la quale però essa reagisce nuovamente. In quanto io pongo il Non-Io, l'Io affermativo deve limitare se stesso. Fichte cerca di conciliare questa contraddizione, ma, tralasciando questo aspetto, egli lascia sussistere il pregiudizio di fondo del dualismo; così questo non è risolto e il massimo è un Dover essere, uno Sforzarsi, un Aspirare» (Hegel, 1996b, pp. 398 s.). Poco dopo si osserva: «L'Io è pensiero, determinante in sé l'oggetto. Io, come soggetto della coscienza, è pensiero; la determinazione logica di forma dell'oggetto è ciò che è identico nel soggetto e nell'oggetto, la connessione essenziale, ciò per cui l'oggettivo è ciò che è proprio dell'Io. Ma la Dottrina della scienza di Fichte concepisce la lotta dell'Io con gli oggetti in un modo per cui gli oggetti vengono ulteriormente determinati dall'Io, non come identità del concetto che si sviluppa con calma» (ivi, p. 410).

49. «Questa prima ragione che conosce se stessa nell'oggetto è espressa dal vuoto idealismo – il quale concepisce la ragione soltanto così come essa è dapprima – in ciò: che tale idealismo indica in ogni essere quel puro *mio* della coscienza ed enuncia le cose come sensazioni e percezioni, vaneggia di aver mostrato quel puro *mio* come realtà compiuta. Deve perciò essere *empirismo assoluto*, giacché, per riempire il

*vuoto* Me, ossia per indicarne la distinzione, ogni sviluppo e figurazione, la sua ragione richiede un urto [Anstoß] estraneo nel quale soltanto risiederebbe la molteplice varietà del sentire e del rappresentare. Questo idealismo diviene quindi di un senso duplice che contraddice se stesso proprio come lo scetticismo, solo che, come questo si esprime negativamente, quello si esprime positivamente; ma altrettanto poco quell'idealismo mette insieme i propri pensieri [Gedomken] contraddittori della coscienza pura quale ogni realtà e pure dell'urto estraneo, o del sentire sensibile o del rappresentare, come un'uguale realtà; bensì si dibatte tra un pensiero e l'altro, per cadere poi in braccio alla cattiva infinità, ossia all'infinità sensibile» (Hegel, 1998, p. 184; trad. it., vol. 1, p. 215).

50. «La filosofia può anzitutto essere definita in generale come *considerazione pensante* degli oggetti» (Hegel, 1995a, par. 2).

51. «Il contenuto [Gehalt] umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *si manifesta in forma di pensiero* [Gedomke], ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*» (*ibid.*). A proposito di questa distinzione secondo Hegel è necessario «comprendere che il vero *contenuto* [Inhalt] della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare in quanto è trasferito nella forma del pensiero [Gedomke] e del concetto» (*ivi*, par. 5).

52. «La distinzione tra rappresentazione e pensiero [Gedomke] è di particolare importanza, perché si può dire che in generale la filosofia non fa altro che trasformare le rappresentazioni in pensieri – anche se poi, di certo, trasforma il semplice pensiero [Gedomke] nel concetto» (*ivi*, par. 3; cfr. *ivi*, par. 20 annotazione).

53. Su questo punto conviene la maggior parte degli autori che si sono occupati della questione (Rotenstreich, 1963; D'Abbiere, 1970; Schacht, 1971).

54. In verità Fichte (1846, p. 55) – oltre a usare il termine, ma sporadicamente, a proposito della condizione religiosa in un modo che mi pare in sintonia con quella che poi sarà la posizione di Feuerbach – dà nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* una definizione rigorosa della categoria, senza che essa però venga poi utilizzata largamente in questo senso. La si definisce come segue: «l'attività indipendente inizia dal Porre; ma il Non-Porre è ciò a cui essa in verità arriva: possiamo dunque chiamare questa attività *un alienare* [Entäussern]». In questo senso la categoria è da distinguere da quella di *Übertragen*: mentre in quest'azione si prende atto che dall'Io qualcosa è passato nell'opposto, lo *Entäussern* indica semplicemente l'azione di escludere senza curarsi del dove finisca ciò che si è escluso. Si tratta in sostanza della nozione di accidentalità legata all'attività del porre dell'Io per la quale il porre è in verità un non-porre, in quanto ciò che si è posto non appartiene all'*Urbe-griff*, all'essenza del qualcosa (Fichte, 1845, pp. 164 s.). È un'accezione che mi pare lontana – quasi opposta – da quella pretesa hegeliana, per cui lo *Entäussern* indicherebbe invece proprio l'uscire da sé del soggetto in senso “forte”.

55. Cfr. il relativo lemma in *Duden*.

56. Sulla distinzione-rapporto fra «Entäusserung» ed «Entfremdung» cfr. Landucci (1976), cap. VI, pp. 215 ss., in particolare note 17, 23. L'autore si esprime nel modo seguente, forse con delle affinità con quanto qui sostenuto: «Si può quindi dire che Hegel usa *alienazione* [Entäusserung], e questo termine soltanto, quando intende indicare un movimento a partire da un'estraneità, ma in direzione d'una conci-

liazione; mentre se il movimento riproduce l'estraneità, allora parla di "alienazione" o "estraneazione" [Entfremdung] (mettendo fra parentesi la questione per quanto riguarda il capitolo sul Sapere assoluto)» (ivi, pp. 232 s., nota 23).

57. Un pionieristico lavoro di catalogazione delle occorrenze era stato già svolto da Gauvin (1977).

58. «Nella natura non sarebbe altro che l'idea a venir conosciuta, ma l'idea nella natura è nella forma della *alienazione*, proprio come nello spirito l'idea è come *essente per sé e diveniente in sé e per sé*» (Hegel, 1995a, par. 18 annotazione); «La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'*esser altro*. Poiché l'*idea* è per tal modo la negazione di se stessa, ossia esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a quest'idea (e rispetto all'esistenza soggettiva di essa, lo spirito); ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura»; nell'aggiunta poi: «La natura è lo spirito a sé estraniato [...] nella natura si nasconde l'unità del concetto. La considerazione pensante della natura deve considerare come la natura sia in se stessa questo processo di divenire spirito, di togliere il proprio esser-altro; e come ad ogni livello della natura stessa sia presente l'idea; resa estranea all'idea, la natura è solo il cadavere dell'intelletto» (ivi, par. 247).

59. Si può notare *en passant* che Harris (1997, vol. II, pp. 315 ss.) vede proprio nel rapporto fra fede e ragione il *Leitmotiv* di tutto il capitolo dedicato allo spirito.

60. Su questi argomenti cfr. De Domenico (1983a, 1983b), in cui si vede con chiarezza la dimensione utopistica delle prospettive menzionate.



## Lavoro-lavoro alienato-alienazione: livelli logici ed *Entstehungsgeschichte* del concetto di lavoro fra Marx e il marxismo

Le ricerche sul concetto di alienazione in Hegel sono, per così dire, postdatate, ossia traggono origine proprio dal modo in cui Marx lo interpreta. Con la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 – avvenuta postuma nel 1932 nella prima *Marx-Engels-Gesamtausgabe* – ebbe l'avvio tutta una serie di indagini volte a evidenziare la continuità fra i due filosofi proprio nel segno dell'alienazione. Questo tipo di hegel-marxismo – per cui era marxista filohegeliano chi leggeva entrambi nella prospettiva particolare dell'alienazione e in base ad essa individuava una continuità – si inseriva del resto in un dibattito dove la questione della «reificazione» dell'essenza dell'uomo già teneva banco (cfr. Korsch, 1969; Lukács, 1968, per fare i nomi più celebri); la tematica alienazionista trovava adesso conferma nello stesso Marx. Il dibattito prese facilmente una piega esistenzialistica che si riverberò anche sul modo di leggere Hegel, in particolare la *Fenomenologia* (Kojève, 1996; Wahl, 1994; Hyppolite, 1963). Si avevano da una parte radicalizzazioni ontologiche dell'alienazione per cui essa veniva talvolta identificata con l'oggettualizzazione *tout court* e quindi andava a indicare la condizione (negativa) dell'uomo nel mondo (Marcuse, 1967), dall'altra scelte di passi “significativi” in cui lo svolgimento fenomenologico si abbinava facilmente alla problematica esistenziale – celebre l'esempio della coscienza infelice. Il carattere suggestivo di molte di queste letture, legate spesso alla temperie politico-culturale del momento, lasciò allora – e successivamente per molto tempo ancora – *a latere* la necessità di fornire un sostegno filologico “forte”. Così, non di rado rielaborazioni personali, di per sé legittime, passarono per “hegeliane” o “marxiane” senz'altro. Gli hegelologi di professione avevano invece manifestato fino a quel momento scarso interesse per le due categorie dell'alienazione e

dell'estraneazione; addirittura esse non comparivano nei lessici (per esempio in quello di Glockner, 1939).

Chi si è opposto al Marx "umanista", sostenendo che con *L'ideologia tedesca* si superavano tali ardori giovanili verso una visione scientifica della realtà (Althusser, 1967), ha certo teso a isolare il Marx buono da quello ideologico, ma ha di fatto confermato i termini del discorso, ossia che effettivamente il giovane Marx era filosofo (più o meno hegeliano) in quanto teorico dell'alienazione, mentre il Marx maturo sarebbe scienziato in quanto non più teorico dell'alienazione e quindi non più filosofo, ossia ha avallato l'identificazione di filosofia (Hegel) e alienazione. Si rinforzano dunque alcuni schematismi interpretativi così riassumibili: Marx giovane = Marx filosofo = Marx teorico dell'alienazione (quindi più o meno hegeliano) *vs* Marx maturo = Marx scienziato o economista = Marx non teorico dell'alienazione (e quindi non più filosofo o hegeliano).

C'è chi ha obiettato che non è affatto vero che il Marx maturo non sia anche filosofo, proprio perché il tema dell'alienazione torna nella teoria del feticismo della merce (come aveva già mostrato Lukács) e nell'inversione del rapporto soggetto-oggetto nell'ambito della sussunzione del lavoro sotto il capitale. Se ne deduce che anche il Marx maturo è filosofo (e quindi ancora in qualche modo hegeliano) in quanto anche lì c'è la teoria dell'alienazione (e del capovolgimento: Colletti, 1969). Anzi: la teoria del modo di produzione capitalistico non sarebbe che l'esposizione analitica di quanto da giovane aveva intuito. Anche in questo approccio è chiaro che si è mantenuto lo stesso paradigma interpretativo in cui l'alienazione fa da spartiacque, in negativo o in positivo che la si consideri.

Mia intenzione è ristabilire in primo luogo la lettera del discorso marxiano; solo su questa base sarà possibile valutare successivamente in che misura le categorie in questione siano ancora oggi dei validi strumenti interpretativi. Alla luce di quanto si è visto nel capitolo precedente, cercare la continuità fra Marx e Hegel nella teoria dell'alienazione significa forzare le teorie di entrambi, ossia assolutizzare la posizione giovanile del primo e distorcere il pensiero del secondo (ossia leggerlo nell'ottica deformante dei testi marxiani). Invece che del rapporto Marx-Hegel, in un approccio di questo genere si tratta in sostanza dello studio del rapporto "giovane Marx del 1844" - "Hegel per come è letto da Marx in quelle opere". Si vedrà, tuttavia, che una

certa ambiguità è suggerita dallo stesso Marx il quale, a seconda dei passaggi, sembra effettivamente dare ragione agli uni e agli altri. L'argomentazione si articola quindi in tre parti: nella *prima* sosterrò la tesi della rottura, nella *seconda* la tesi della continuità, mentre nella *terza* cercherò di dare un'interpretazione che dia ragione dell'insieme.

## 2.1

**I testi marxiani**

## 2.1.1. Marx critico dell'antropologia

Pur con i limiti di cui si è detto, Althusser ha ragione nel sostenere che con *L'ideologia tedesca* Marx prenda decisamente le distanze dall'antropologismo. Il tema dell'essenza dell'uomo scompare dagli scritti marxiani e sostanzialmente anche quello dell'alienazione di cui si parla in termini ironici e negativi. L'evidenza testuale è massiccia e in fondo in questo consiste il superamento di tutta la sinistra hegeliana che invece resta avvinta in queste pastoie. Nella VI tesi su Feuerbach, Marx (1969, p. 6; trad. it., pp. 84 s.) afferma chiaramente:

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua effettualità essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza effettuale, è perciò costretto: 1. ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé ed a presupporre un individuo umano astratto – *isolato*. 2. L'essenza può dunque essere concepita come “genere”, cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*.

L'idea che esistano qualità date di un uomo extrastorico – non la loro definizione nei rapporti sociali – è ripresa con nettezza nell'*Ideologia tedesca*, sempre criticando l'essenza dell'uomo (Marx, Engels, 1969, p. 38; trad. it., p. 30):

Questa somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali che ogni individuo ed ogni generazione trova come qualcosa di dato, è il fondamento reale di quello che i filosofi si sono rappresentati come “sostanza” o “essenza dell'Uomo”, di ciò che essi hanno divinizzato e combattuto, un fondamento reale che non è minimamente disturbato, nei suoi effetti e nei

suoi influssi sulla evoluzione degli uomini dal fatto che questi filosofi, in quanto “autocoscienza” e “unico”, si ribellano ad essa.

Poco dopo aggiunge con riferimento esplicito al processo di estraniamento (ivi, p. 69; trad. it., p. 65):

Gli individui non più sussunti sotto la divisione del lavoro sono stati rappresentati dai filosofi come ideale sotto il nome “l'uomo”, e l'intero processo che abbiamo delineato è stato da loro concepito come processo di sviluppo “dell'uomo”, cosicché ad ogni grado della storia passata si è sostituito “l'uomo” agli individui esistenti e lo si è rappresentato come la forza motrice della storia. L'intero processo fu quindi inteso come processo di autoestraniazione “dell'uomo”, e ciò deriva sostanzialmente dal fatto che l'individuo medio del periodo posteriore è sempre stato sostituito a quello del periodo precedente e la coscienza posteriore a quella degli individui precedenti. Attraverso questo capovolgimento, che astrae da subito dalle condizioni effettuali, fu possibile trasformare l'intera storia in processo di sviluppo della coscienza.

Se ciò non bastasse la critica dell'essenza dell'uomo e della sua alienazione, di feuerbachiana origine, sta alla base di quelle che nell'*Ideologia tedesca* sono per Marx le derive politiche dei “veri socialisti” (ivi, p. 475; trad. it., pp. 483 s.):

Fornito di una fede imperturbabile nei risultati della filosofia tedesca così come sono custoditi da Feuerbach, ossia che *l'uomo*, il “puro e verace uomo” è il fine ultimo della storia universale, che la religione è l'essenza umana estraniata, che l'essenza umana è l'essenza umana e la misura di tutte le cose; fornito delle altre verità del socialismo tedesco ossia che anche il denaro, il lavoro salariato, ecc. siano estraniamenti dell'essenza umana, che il socialismo tedesco è la realizzazione della filosofia tedesca e la verità teorica del socialismo e del comunismo stranieri, il sig. Grün se ne va a Bruxelles e a Parigi con tutta la boria del vero socialismo<sup>1</sup>.

Se si può obiettare che *L'ideologia tedesca* è un manoscritto poi abbandonato, non si potrà negare che questa critica dell'essenza dell'uomo, con relativo riferimento all'estraniazione, ritorni con chiarezza nel *Manifesto del Partito comunista*, unitamente alla critica dei “veri socialisti” (Marx, Engels, 1959, p. 486; trad. it., p. 82):



È noto come i monaci scrivessero insipide storie cattoliche di santi sopra i manoscritti contenenti le opere classiche dell'antico mondo pagano. I letterati tedeschi procedettero in senso inverso con la letteratura profana francese. Scrissero le loro assurdità filosofiche dietro l'originale francese. Per esempio, dietro la critica francese dei rapporti monetari scrissero "alienazione della essenza umana", dietro la critica francese dello Stato borghese scrissero "superamento del dominio dell'universale astratto", ecc.

Il *Manifesto* è stato pubblicato e ripubblicato più volte dai due autori in tutto l'arco della loro vita, quindi pare difficile sostenere che la tesi ivi argomentata non fosse condivisa o mantenuta.

Se facciamo un ulteriore passo avanti, appare chiaro che in queste pagine, oltre ad avercela con i "veri socialisti" e con le varie forme di antropologismo – compresa quella di Feuerbach, che è la più sviluppata –, Marx attacca quelle stesse posizioni che qualche anno prima lui stesso aveva condiviso; esse, stando alle sue parole, potrebbero essere tranquillamente tacciate di «vero socialismo». Basti confrontare alcuni passi tratti dai *Manoscritti* del 1844 per vederlo chiaramente. Prendiamo alcune pagine significative in cui Marx parla del «denaro», ossia di un argomento in cui si è voluta individuare una continuità fra la speculazione giovanile e quella della maturità. Marx (1968, p. 565; trad. it., p. 154) si esprimeva allora con queste parole:

1. è la divinità sensibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale capovolgimento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili; 2. è la meretrice universale, la mezzana universale delle cose e dei popoli.

La confusione ed il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili – la forza *divina* – propria del denaro risiede nella sua *essenza* in quanto è l'essenza del genere dell'uomo estraniata, alienata, che si espropria. Il denaro è il potere alienato dell'umanità.

Poco dopo aggiungeva (ivi, p. 566; trad. it., p. 156):

Già in base a questa determinazione il denaro è dunque l'universale capovolgimento delle individualità, rovesciamento che le capovolge nel loro contrario e alle loro caratteristiche aggiunge caratteristiche che sono in contraddizione con quelle.

Sotto forma della potenza *capovolgente* qui descritta il denaro si presenta poi anche in opposizione all'individuo e ai vincoli sociali ecc. che af-

fermano di essere entità per se stesse. Il denaro muta le fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il servo in padrone, il padrone in servo, la stupidità in intelligenza, l'intelligenza in stupidità.

Poiché il denaro, in quanto è il concetto esistente e in atto del valore, confonde e scambia ogni cosa, è la universale confusione e scambio di tutte le cose, e quindi il mondo capovolto e scambiato di tutte le qualità naturali e umane.

Come si sarà notato, tornano qui tutti i termini incriminati: essenza dell'uomo, alienazione, capovolgimento. Non solo: poiché ci si riferisce al denaro è ancora più evidente che la critica rivolta ai "veri socialisti" – che sostenevano l'alienazione dell'essenza dell'uomo sotto i rapporti di scambio, i monetari in particolare – fa parte più profondamente di un processo di autochiarimento e di superamento di proprie vecchie posizioni<sup>2</sup>.

Il salto qualitativo consiste nella scoperta, o meglio intuizione, della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. L'idea di fondo è però, sostanzialmente, ritenere che non esista un'essenza dell'uomo data a cui riferire tutto il corso storico e su cui valutare la conformità, l'alienazione o meno dell'uomo nelle circostanze date. La stessa nozione di uomo si definisce nel rapporto specifico, nella forma determinata della riproduzione organica con la natura che egli viene ad avere in questa fase determinata<sup>3</sup>. L'essenza diventa quindi un processo sì dell'umanità, ma in cui questa si fa e si costruisce in fasi (non è data) che sono tutte costitutive del suo essere; anzi il suo essere è il realizzarsi e strutturarsi in fasi. Ciò che Marx a questo punto della sua riflessione ancora non ha mostrato è come funzionino queste fasi; spenderà tutta la vita nel tentativo (incompiuto) di capire come ne funzioni una: quella capitalistica.

Parrebbe così di aver celebrato il trionfo della lettura di Althusser. Il discorso invece si complica, sostanzialmente per tre motivi:

- le conseguenze d'alcuni aspetti del concetto di lavoro sviluppato nel 1844;
- la nozione di capovolgimento (sono questi concetti trasversali, cioè presenti in entrambe le fasi del pensiero marxiano: resistono alla «rottura epistemologica»);
- notevoli complicazioni saranno poi portate da un terzo elemento che scompiglia le carte: lo stesso concetto di alienazione/estranea-

zione torna nell'opera matura; gli interpreti che ve lo hanno rintracciato non se lo sono inventato: testi alla mano possono mostrare che quanto dicono è realtà: allora, solo dall'individuazione del significato preciso dei termini in questione e dall'uso tecnico che ne viene fatto sarà possibile evincere se hanno ragione i sostenitori dell'alienazione o i loro detrattori; si vedrà che in parte hanno ragione entrambi, in quanto da una parte le categorie in questione restano, dall'altra il nuovo contesto teorico complessivo dà loro un significato non riducibile a quello del 1844.

### 2.1.2. Marx teorico dell'alienazione

Chi ritiene che il tema dell'alienazione non venga affatto abbandonato e che ritorni nella maturità, vale a dire dopo il 1857, nel bel mezzo della formulazione organica della teoria del modo di produzione capitalistico, ha delle frecce al proprio arco che non possono essere ignorate, onde non procedere all'infinito nel mostrarsi reciprocamente i passi che confermano le rispettive letture. Di questo ritorno si deve dare conto. Come è noto sono due i luoghi strategici: il primo riguarda la teoria del feticismo della merce, il secondo l'inversione di soggetto e oggetto nel rapporto capitale-lavoro e nella sussunzione del secondo sotto il primo.

In primo luogo è indubbio che nella teoria matura di Marx la categoria di estraneazione (anche quella di alienazione, benché in modo minore e con un senso variabile in quanto spesso è usata con il significato giuridico di cessione di un bene) torni con costanza di impiego. È pur vero che man mano che ci si avvicina all'edizione a stampa (al 1867, anno di uscita della prima edizione tedesca del libro I del *Capitale*) l'uso viene progressivamente ridotto, ma è altrettanto vero che restano i contesti in cui il termine era usato (e d'altronde in certi casi compare esplicitamente). Nei manoscritti, invece, l'uso è abbondante e in certi passaggi strategici associato all'altro termine cruciale: capovolgimento. Se così fino ad adesso si era celebrato *testi alla mano* il trionfo di un'impostazione molto vicina a quella di Althusser, parrebbe esserci una rivincita, *testi alla mano*, di chi sostiene la centralità della categoria di alienazione/estraneazione<sup>4</sup>. Prima di affrontare un discorso più generale su queste interpretazioni e cercarne una che renda conto della complessa articolazione, procediamo

analiticamente nel mostrare il “ritorno” dell’alienazione nell’elaborazione matura della teoria del modo di produzione capitalistico. Come si è detto la categoria ricompare in due passaggi strategici:

- il feticismo della merce;
- il rapporto capitale-lavoro e il processo di sussunzione del secondo sotto il primo.

Iniziamo da quest’ultimo.

Nel *Manoscritto* del 1857-58, Marx definisce «estraniato» il rapporto capitale-lavoro; gli elementi del processo lavorativo (l’attività, l’oggetto di lavoro e il mezzo di lavoro) si trovano in un rapporto di alterità: da una parte il lavoro vivo in forma di lavoro salariato, dall’altra le condizioni obiettive della sua realizzazione in forma di capitale. La produzione e riproduzione di entrambi è il risultato del processo lavorativo, ma nella forma capitalistica di questa riproduzione essi vengono a trovarsi l’uno di fronte all’altro in un rapporto per cui è necessaria una mediazione affinché si ricongiungano. Il lavoro vivo si dà così realtà creando un mondo oggettuale in cui 1. gli oggetti non gli appartengono, sono proprietà altrui, estranei e 2. questa oggettualità a lui estranea lo domina e lo comanda<sup>5</sup>.

Questa nozione generale viene rafforzata con la sussunzione del lavoro sotto il capitale; l’adeguamento del processo di produzione alla forma tipicamente capitalistica (al fine di una sempre maggiore estrazione di plusvalore relativo) fa sì che nel processo lavorativo avvenga un “capovolgimento”: il soggetto dell’attività, il lavoro vivo, man mano che si sviluppa il sistema di macchine, cessa di avere il comando del processo di lavoro e viene relegato in una posizione subordinata, progressivamente accessoria (o addirittura sostituito completamente dall’automa), e viene impiegato dai mezzi di produzione che assurgono a soggetto del processo. Il dominio delle cose sull’individuo è adesso processo obiettivo di riproduzione. Il rapporto di produzione capitalistico viene esplicitamente definito come il rapporto di estraneazione delle condizioni di lavoro rispetto al lavoratore. Nei *Referate* Marx designa questo processo esplicitamente come estraneazione e lo associa, come del resto già avveniva nell’esposizione, al concetto di capovolgimento: il soggetto diventa oggetto e viceversa<sup>6</sup>. L’esposizione si carica non di rado di toni di rivalsa politica e pone l’accento sul carattere subordinante e autoritario del capitale, incoraggiando quindi obiettivamente letture tendenzial-

mente politiche tese alla rivolta del lavoro (Marx, 1988-92, t. 1, pp. 64 s.; trad. it., pp. 25 s.).

Si noti che l'esposizione in questo manoscritto è possibile in questi termini solo perché Marx ha elaborato un concetto di processo lavorativo assai più complesso rispetto a quello del 1844; non c'è infatti solo l'obiettivarsi, l'oggettualizzarsi dell'uomo attraverso il lavoro, ma una connessione articolata di momenti: l'attività, il mezzo di lavoro e l'oggetto di lavoro (progressivamente, ma compiutamente solo nel *Capitale*, si darà il giusto peso anche al processo finalistico: Marx, 1991, cap. V, par. 1). Al posto del lavoro abbiamo il processo lavorativo – che di nuovo sarà pienamente definito come tale solo nel *Capitale* con la distinzione appunto di lavoro e processo lavorativo<sup>7</sup>. Solo grazie ad essa è possibile studiare la forma specifica in cui tali elementi entrano in relazione e quindi parlare di estraneazione come di una categoria specificamente capitalistica perché caratterizzata da questo rapporto invertito reale, non solo immaginato, di soggetto e oggetto.

Quanto detto finora torna con costanza sia nell'altro grande manoscritto preparatorio al *Capitale* (1861-63), sia nella prima stesura dei tre libri (1863-65), sia nella versione a stampa (1867 e poi nella seconda edizione tedesca 1872). Vediamo alcuni esempi.

Nei *Manoscritti* del 1861-63 sono innumerevoli i passi in cui l'estraneazione viene associata alla cosalizzazione, all'inversione e al comando delle cose, cioè delle condizioni di lavoro in forma di capitale, sul lavoro vivo<sup>8</sup>. Si precisa poi che tale processo di estraneazione/inversione si realizza nella sua forma più compiuta grazie al macchinismo (Marx, 1976-80, p. 1528; trad. it. *b.*, vol. III, p. 566<sup>9</sup>; vedi anche ivi, pp. 2013, 2057, 2239, 2280 ss.). Anche nei *Manoscritti* del 1863-65 si possono trovare esempi simili, anche se con minore frequenza (Marx, 1988-92, t. 1, pp. 64 s.; trad. it., pp. 25 s.; t. 2, pp. 119, 453; trad. it., pp. 117, 452). Il tema torna nel *Capitale*, anche se le occorrenze sono più rare. Tuttavia resta il contesto teorico in cui esse erano impiegate e talvolta compaiono pure esplicitamente. Il riferimento principale è sempre alla sussunzione del lavoro sotto il capitale (Marx, 1983, pp. 247 s., 295, 348, 354). Vediamo un caso significativo (ivi, p. 461):

Poiché il suo proprio lavoro è per lui stesso *estraniato*, è proprietà del capitalista ed incorporato nel capitale prima che egli entri nel processo, egli si *oggettualizza* costantemente nel corso del processo in un *prodotto estra-*

*neo*. Poiché il processo di produzione è al contempo processo di consumazione della forza-lavoro da parte del capitalista, il prodotto del lavoratore si *trasforma* continuamente non solo in *merce*, ma in *capitale*, valore che esprime la forza creatrice di valore, mezzi di sostentamento che comprano le persone, mezzi di produzione che usano i produttori. Il lavoratore stesso produce perciò costantemente la *ricchezza obiettiva come capitale*, potere a lui estraneo che lo domina e lo sfrutta, e il capitalista produce altrettanto costantemente la *forza-lavoro come fonte di ricchezza soggettiva*, separata dai suoi propri mezzi di oggettualizzazione e realizzazione, che esiste nella mera corporeità del lavoratore, in breve: il lavoratore come *lavoratore salariato*.

Il tema torna naturalmente pure nella seconda edizione tedesca, dove alla questione si associa nuovamente anche quella della «Verkehrung»<sup>10</sup>.

Sulla base di cotanta evidenza testuale i sostenitori della continuità possono andare oltre. Poiché *a*) Marx (1991, cap. V, par. 1) definisce «naturale» il processo lavorativo in astratto – da non confondere con il “lavoro astratto” o meglio con il «lavoro astrattamente umano» che è uno dei due caratteri del lavoro produttore di merci –, *b*) gli elementi che lo caratterizzano sono invertiti nel modo di produzione capitalistico e *c*) la società comunista consiste nel superamento di questa inversione e nella piena realizzazione delle potenzialità dell’uomo in accordo con gli altri uomini e con la natura, *allora* pare qui riprodursi lo schema teorico dei *Manoscritti* del 1844, con la differenza che adesso esso si basa sulla ricostruzione analitica del funzionamento del modo di produzione capitalistico. Non solo: a ulteriore conferma della continuità si può sostenere che l’autoestranazione non è che la proiezione ideologica dell’inversione reale, riprendendo qui niente meno che la IV tesi su Feuerbach; si è mostrato finalmente in che cosa consista l’inversione reale e quindi come essa dia origine a quella teorica<sup>11</sup>. Torna la metafora dell’esser posti «sulla testa» di giovanile memoria.

Passiamo all’altro caso, il feticismo della merce. Anche qui i rapporti fra uomini appaiono come rapporti fra cose, ha luogo la reificazione dei rapporti personali. Così le leggi del mondo della circolazione, che sono prodotto della prassi umana, appaiono come leggi naturali a cui gli uomini obbediscono come a qualcosa di estraneo, da loro non posto (Marx, 1976-81, pp. 94 s., 126; trad. it., vol. I, pp. 104 s., 151). Le cose hanno valore di per sé, non in virtù del rapporto so-

ziale che sta alla base della loro creazione. Anche in questo caso c'è una qualche evidenza testuale (Marx, 1983, pp. 46 s.; trad. it., pp. 47 s.). Qui tuttavia non ha luogo inversione in senso stretto, ma in senso generale, ossia rapporti personali appaiono come rapporti di cose e viceversa, reificazione<sup>12</sup>. D'altra parte questa della circolazione non è che la prefigurazione dell'inversione vera e propria che avviene nel processo lavorativo attraverso la sussunzione reale.

Questo tipo di lettura non è "tirato per i capelli", ha la sua plausibilità, maggiore nel caso dell'inversione nel processo lavorativo, minore in quello del feticismo della merce, dove il riferimento è solo alla trasformazione in cosa dei rapporti fra persone e *mai* al lavoro alienato o estraniato – anzi, Marx precisa che al livello della circolazione semplice ancora non si ha lavoro salariato; d'altra parte il feticismo della merce si afferma anche con la mera circolazione semplice nella misura in cui essa fa parte di o convive con altri modi di produzione.

Se non si può affermare semplicemente che la questione non esista (come, erroneamente, è stato fatto), non si può però neppure ignorare che ci sia una critica esplicita dell'antropologismo come sopra messo ancora una volta in evidenza. Di entrambi questi aspetti si deve dare ragione. Per far ciò bisogna chiarire alcuni concetti.

- I rapporti sono "capovolti" rispetto a che cosa?
- In che cosa consiste il carattere «naturale» del processo lavorativo?

Da una cogente risposta a queste domande si può tentare una spiegazione della persistenza dell'alienazione in una teoria che però non vede in essa il proprio asse portante.

### 2.1.3. Due inconciliabili teorie della storia

Una soluzione possibile può emergere a mio parere solo dalla corretta comprensione di che cosa intenda Marx con "processo lavorativo" e quindi da come egli strutturi la dialettica di rapporti di produzione e forze produttive sullo sfondo di questa categoria. Soprattutto il senso della sua "naturalità" deve essere messo in evidenza.

Essere un momento del processo lavorativo è ciò che caratterizza l'attività umana rispetto agli altri esseri viventi (Marx, 1991, cap. V, par. 1); non solo al livello dell'attività, ma anche in relazione alla posizione, alla conformità e alla direzione a scopo. Tuttavia, con questo concetto, Marx non fa altro che dirci quali elementi faranno parte di

qualsiasi forma del produrre e così facendo *non ci parla di alcuna forma specifica della produzione* (ivi, pp. 44, 161, 167; trad. it., pp. 75, 211, 218). Poi: per produrre ci vogliono degli uomini, al plurale, e il processo lavorativo in generale non ci dice neppure *come* questa molteplicità si rapporti al suo interno. La naturalità di cui parla Marx indica quindi la qualità propria dell'interazione specifica dell'animale-uomo con la natura, ma ci dice anche che essa come tale *non esiste mai*, perché non ci sono forme naturali di interrelazione, né verticali fra gli elementi del processo né orizzontali fra i molteplici attori di esso nella produzione – non si può quindi neppure parlare di priorità naturale dell'un elemento sugli altri. Per vedere un uomo al lavoro è necessario che ci sia una forma sociale di produzione in cui la sua attività di singolo si collochi in relazione mediata con cose e individui. Per esplicita dichiarazione di Marx (1963, p. 42; trad. it., p. 41), dal modo in cui questi elementi vengono a interagire si determinano i rapporti di produzione. Quindi questo astratto lavoro in generale, come l'astratta produzione in generale, non descrive la natura o l'essenza dell'uomo, se non in parte, ossia in relazione alle astratte costanti che però come tali *non esistono mai*, e dunque neppure *il lavoro*<sup>13</sup>; esse potranno esistere sempre e solo nelle forme specifiche concrete (di cui il modo di produzione capitalistico è un esempio)<sup>14</sup> ed essere fissate “in generale” solo per astrazione da esse. Che cosa significhi uomo, quale sia la natura del suo rapporto con gli altri e via dicendo sono caratteristiche che si stabiliscono solo mediante lo strutturarsi delle formazioni sociali specifiche. Che cosa sia uomo in astratto non è dato saperlo perché questa nozione esiste per l'appunto solo per astrazione da un processo storico in atto che progressivamente si dà forme distinte in base alle regole sociali di volta in volta determinate. È la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. In questo modo si evita la critica di antropologismo<sup>15</sup>.

Non ci si scordi del resto che, come già ricordato, una cosa è il lavoro in generale, o meglio il processo lavorativo, e un'altra l'attività lavorativa. Quando si parla di lavoro come essenza dell'uomo si tende ambigualmente a mescolare caratteristiche proprie dei due concetti diversi prendendo da ciascuno quelle che più si confanno alle proprie aspettative: dal processo lavorativo si prende appunto il suo carattere extrastorico che però poi si riferisce alla sola attività lavorativa, quindi si conclude che l'essenza umana extrastorica è l'attività



lavorativa. I rapporti di produzione in questo schema scompaiono e scompare anche il punto essenziale: è il modo peculiare in cui *tutti* gli elementi in gioco – quindi attività lavorativa e mezzi di lavoro e oggetto di lavoro e loro interazione in forma specifica – vengono a unirsi a mostrare come quell'astratto extrastorico si caratterizzi storicamente. Quindi, i mezzi di produzione sono tanto essenziali quanto lo è il lavoro, anzi è il loro rapporto ad essere essenziale. La forma specificamente capitalista di esso è il rapporto capitale-lavoro salariato.

In che senso allora si può parlare propriamente di capovolgimento se la natura umana in generale non è direttamente attingibile e isolabile? L'inversione va riferita al processo lavorativo nelle sue forme precapitalistiche o nella forma generale che esso ha nel momento in cui il capitale inizia il processo di sussunzione. È il lavoro individuale del contadino, dell'artigiano, quello storicamente e logicamente dato al "momento zero" della produzione capitalistica. Questo processo lavorativo viene sussunto ed effettivamente invertito. La nozione generale di processo lavorativo costruita per astrazione dalla produzione precapitalistica è caratterizzata quindi da questa forma individuale. Ma tale generalità non è data prima della storia ma ne è un prodotto, come lo è anche la sua modificazione e sostituzione attraverso una nuova forma più sviluppata, che si instaura grazie al modo di produzione capitalistico ed è quella del «lavoratore complessivo»<sup>16</sup>, il nuovo universale prodotto da questa fase della riproduzione umana nella natura (Marx, 1991, cap. XIV). Tutta l'esposizione della sussunzione non è altro, del resto, che lo sviluppo delle modalità attraverso cui il lavoro diventa sociale *ex ante*, sia nella sua realizzazione sia nella concezione e nella posizione degli scopi<sup>17</sup>.

Verso questo tipo di lettura spingono anche considerazioni sulla natura del superamento dell'alienazione causata dal modo di produzione capitalistico. Se ci fosse, infatti, un'essenza dell'uomo e se fosse legittimo leggere il processo lavorativo «naturale» in questo senso, il superamento dell'estraneazione non potrebbe che consistere nel ristabilirlo nel suo corretto ordine, ossia nel cancellare l'inversione di soggetto e oggetto occorsa nella produzione in forma capitalistica e tornare in sostanza al lavoro individuale «naturale». Marx invece *non* dice questo. Egli afferma, al contrario, che l'inversione è addirittura il tramite storico attraverso cui il lavoro individuale diventa universale e viceversa (Marx, 1988-92, t. 2, p. 337; trad. it., p. 318; 1991, p. 683; trad. it., p. 826),

ossia attraverso cui la socialità del lavoro diventa reale (missione storica del capitale: Marx, 1976-81, p. 187; trad. it., vol. I, p. 241). La società futura non dovrà tornare indietro, ma superare la forma scissa del rapporto soggetto-oggetto attraverso la posizione sociale dello scopo, ossia attraverso l'organizzazione della produzione attraverso un piano.

È bene sottolineare chiaramente quanto segue: superare l'alienazione non consiste nel ristabilire l'essenza travolta e quindi nel cancellare le condizioni materiali di produzione stabilite dal modo di produzione capitalistico, ma nel superare la forma in cui il rapporto vi si presenta<sup>18</sup>; le condizioni capovolte, il contenuto materiale che consiste nell'inversione di soggetto e oggetto, non solo *non* vanno cancellate, ma rappresentano il guadagno, il *progresso epocale* del modo di produzione capitalistico. Si tratta di trasformare il comando esterno in comando proprio e, attraverso la scienza, di produrre le condizioni per cui il lavoro meramente meccanico sia completamente automatizzato e all'uomo restino il lavoro universale della scienza e il libero sviluppo delle potenzialità personali (Marx, 1988-92, t. 2, p. 838; trad. it., p. 933). Non va abbattuto il *contenuto*, ma la *forma*, ossia bisogna dare effettualità alla nuova forma *latente* nel contenuto venutosi a creare.

La presenza, o il ritorno se si vuole, della teoria dell'alienazione, della reificazione e di un determinato rapporto soggetto-oggetto che si instaura con il modo di produzione capitalistico non significa di per sé che esista una condizione naturale con la quale comparare quella attuale. Significa piuttosto descrivere la forma specifica in cui, in *questo* rapporto, si manifestano le relazioni sociali di produzione che sono la storia del proprio farsi, retta da legalità interna, ogni volta determinate e definienti che cosa significhino uomo, società, natura umana. Lo stesso concetto di persona si afferma e generalizza solo grazie al modo di produzione capitalistico; l'uomo in genere è alla stessa maniera una conseguenza derivata, giuridica, della generalizzazione del rapporto di scambio. L'alienazione stessa è quindi semmai da riferirsi non a un astratto ente generico, ma alle potenzialità poste dal modo di produzione capitalistico stesso; si crea una scissione fra le aspirazioni e la realtà effettuale a cui esso stesso dà vita; è una contraddizione immanente a sé, non fra questo modo di produzione e una essenza che sta al di fuori di esso con cui relazionarsi astrattamente (e quindi andrebbe riproposta nella sua armonia a- o prestorica).

Così si salva l'alienazione – dando conto della sua presenza innegabile nella maturità di Marx – ma si evita al contempo una teoria dell'essenza dell'uomo. La continuità terminologica quindi non inganni: la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione dà nuova forma al tema giovanile che, privato della prospettiva essenzialista che gli era peculiare, si ridefinisce sostanzialmente.

#### 2.1.4. Aporie

Ma perché Marx resta sempre così legato al tema dell'alienazione? Perché questo è il contesto filosofico-culturale in cui si forma e che egli considera il punto di arrivo della filosofia tedesca. Bruno Bauer + Feuerbach: da una parte, la processualità storica che però è mistificata nella forma di processo dell'autocoscienza, dall'altra la critica radicale di essa da parte di Feuerbach, dove però il limite resta il riferimento a un'astratta essenza umana. Marx vuole mostrare come l'alienazione sia invece il prodotto dei rapporti sociali e come l'inversione religiosa non sia che la dimensione ideologica dell'inversione reale. Per questa strada egli arriva più in là di quanto si proponesse, ossia alla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, dove l'essenza dell'uomo non è altro che il prodursi storico degli uomini in forme via via determinate; quindi non esiste, né può esistere, una condizione naturale sia essa originaria nel passato, sia essa ideale accanto alla storia, sia essa meta futura da produrre. Questa concezione non è solo implicita in quanto detto, ma è pure esplicitata – tuttavia non è la sola.

Proprio perché Marx vuole dar conto delle problematiche emerse nell'ambito della sinistra hegeliana e così anche della propria esperienza giovanile, *egli resta spesso e suo malgrado legato ad essa*, rendendo plausibile – per quanto il recupero dell'inversione/alienazione nei termini giovanili sia fundamentalmente inconciliabile con la dialettica storica forze produttive e rapporti di produzione – una lettura continuista nell'ottica dell'alienazione.

Vediamo i lineamenti di tale possibile continuità: il rovesciamento feuerbachiano di “Hegel”, per cui il primato non è dell'autocoscienza ma della sensibilità, deve essere sviluppato; infatti, non basta dire che l'inversione ideologica vada ricondotta all'uomo come sua radice, bisogna in più mostrare come essa sia il prodotto necessario del concreto. Reale/concreto non significa più semplice “sensibilità”,

ma produzione e trasformazione pratica del mondo. Nei *Manoscritti* del 1844 si ha un primo passaggio in questo senso: non la mera sensibilità, ma il lavoro che sostituisce l'autocoscienza nella creazione del mondo. Intuitivamente nelle *Tesi* – e poi in modo esteso nell'*Ideologia tedesca* – la teoria del lavoro si articola nella dialettica suddetta di forze produttive e rapporti di produzione. Questa base contraddittoria produce un mondo invertito nel pensiero e il superamento di esso non può avvenire attraverso la critica delle ideologie: esse, pur svelate come tali, sono il prodotto “culturale” della dinamica reale di produzione e quindi verranno a riproporsi inevitabilmente. Solo il superamento della contraddizione della base materiale e la creazione di una nuova metteranno in essere nuovi rapporti materiali insieme a nuove produzioni ideali. Nei *Grundrisse* si mostra come funzioni l'inversione reale di soggetto e oggetto nel processo materiale di riproduzione. Nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* Marx sintetizza e generalizza questa concezione: la coscienza non crea il mondo ma è l'essere sociale a crearla; lo sviluppo dei rapporti di produzione fa sì che la forma in cui esso si è realizzato entri in contraddizione con il livello di produttività raggiunto; questo instaura una fase rivoluzionaria in cui gli uomini agiscono sulla base delle ideologie, che non sono mai una comprensione effettiva del processo stesso. Tuttavia essi agiscono e, poiché una formazione non tramonta prima di aver sviluppato tutte le proprie potenzialità, si pongono problemi la cui soluzione è possibile. Il superamento della nuova società borghese porta però a un punto di rottura con la storia precedente («preistoria» viene chiamata) e quindi a una nuova epoca che potrebbe tranquillamente essere quella dell'umanità riconciliata con la propria essenza di cui già nei *Manoscritti* del 1844.

La possibilità di una siffatta linea di lettura lascia aperta tutta una serie di problemi di difficile soluzione, che non a caso sono emersi nella discussione rievocata in apertura: se, infatti, in generale con “alienazione” si intende lo stato per cui determinate condizioni di lavoro rendono estranee al soggetto le forme socionaturali e produttive da lui stesso create, allora pare difficile sostenere che essa sia propria solo del capitalismo, sembra piuttosto appartenere, come si diceva, a tutta quella storia che include la divisione del lavoro; quella capitalistica non ne sarebbe dunque che una forma particolare (di alienazione, mentre l'alienazione come tale è generale)<sup>19</sup>. Così stando le cose però

l'inversione alienante non può essere riferita a un periodo, ma alla condizione dell'uomo nella storia, eccezion fatta per l'essenza presa di per sé e per il comunismo, in cui a tale condizione viene data realtà effettiva, riconciliazione di essenza e fenomeno. Si potrebbero con ciò rinnovare al Marx maturo le critiche di utopismo rivolte al giovane: il comunismo è un punto culminante in cui si ristabilisce un ordine naturale rispetto a cui già si misurava l'alienazione sia nella forma specificamente capitalistica dell'inversione che della storia precomunista in genere. Secondo questa concezione, l'essenza non è il processo del proprio farsi, ma un qualcosa di dato, esterno al corso storico in cui esiste traviata o esiste adeguatamente una volta per tutte.

Si è mostrato, poi, che quando Marx parla di inversione/alienazione egli insiste molto sul carattere di dominio del capitale, sul fatto che il prodotto del lavoro si oppone al produttore come qualcosa di estraneo che lo comanda con autorità. Ma a ben vedere, se ciò significa alienazione, anche le altre forme della riproduzione umana presentavano caratteri feticistici o comunque alienati: il rapporto di servitù, la schiavitù rappresentano comunque rispetto al processo lavorativo «naturale» azioni eterodirette; oppure anche le forme storiche di cooperazione sono sottoposte al comando altrui. La differenza consisterebbe nel fatto che nel modo di produzione capitalistico il comando è nelle cose stesse, mentre prima era legato a una subordinazione di carattere personale. Così però, di nuovo, tutta la storia fino ad oggi sarebbe alienata, sempre la produzione è avvenuta in forme in cui i rapporti fra gli individui e il mondo da loro creato erano scissi (così era sicuramente per lo schiavo e il servo della gleba che creavano la ricchezza del padrone e del signore, non certo la propria, e quindi le condizioni del dominio altrui su di sé). Si tratta allora di periodi in cui sarebbero presenti diverse forme di alienazione, ma l'alienazione come tale è presente sempre. Essa è però definita da Marx «storica»: stando così le cose tale storicità sussisterebbe solo in rapporto al comunismo che segnerebbe un culmine, il punto di discontinuità da cui inizia una nuova fase (in questo senso si può leggere il riferimento alla «preistoria» fatto nella prefazione del 1859).

Da questa seconda linea interpretativa pare emergere una lettura della teoria dell'alienazione caratterizzata da due elementi principali:

1. l'alienazione ha solo o prevalentemente carattere negativo;
2. con l'era moderna si raggiunge un punto culminante della sua

storia, oltre il quale si apre il regno della libertà – che consiste appunto nel superamento dell'alienazione.

Tale impostazione sancirebbe in modo ancora più forte la continuità fra Marx e Bruno Bauer, dimostrando una volta di più la filiazione sostanzialmente baueriana (e certo non hegeliana) di tutta la teoria marxiana dell'estraneazione (Rosen, 1977, pp. 22, 48 s., 56, 58, 162 ss.).

Anche volendo prendere per buona questa teoria del punto culminante, si deve concedere però che è lo stesso Marx ad affermare che il superamento dell'alienazione non deve lasciar cadere l'acquisizione fondamentale del macchinismo e quindi neanche la divisione del lavoro ad essa legata. Ma se la divisione del lavoro è legata al concetto di alienazione pare allora difficile negare che anche nel comunismo, nella misura in cui si conservano le acquisizioni epocali del modo di produzione capitalistico (che Marx afferma esplicitamente debbano essere conservate), ci sia alienazione. È difficile del resto immaginarsi forme di produzione senza cooperazione in qualche misura inevitabilmente eterodiretta. Emerge quindi un'aporeticità di fondo della categoria, o meglio della pretesa, una volta che la si è legata al lavoro eterodiretto e a forme di comando su di esso, che essa possa essere superata.

Ma i problemi non sono finiti: se la prossima fase è quella comunista, come stabilire le forme di essa se non in base alla logica peculiare sua propria? Marx questa non arriva a coglierla, dà anzi solo delle indicazioni generali e, di solito, “per differenza” rispetto al capitalismo, cosa che, per coerenza con il metodo da lui indicato (la «logica peculiare dell'oggetto peculiare»), non sarebbe possibile fare. L'idea fondamentale alla base del nuovo modo di produzione elaborata per contrapposizione, anche per superare la scissione, è per lui quella del piano e del superamento del mercato. Sono lecite queste conclusioni? E inoltre: si può stabilire semplicemente “per differenza”, senza conoscerne analiticamente il funzionamento, se la società futura sarà o meno obiettivamente alienata? Questa sarà poi una forma che non ha una temporalità specifica o sì? Come la si definisce? In realtà pare che con la questione della società futura, del regno della libertà Marx si sia espresso in modo relativamente profetico, fornendo così un ulteriore appiglio per ricondurre la posizione matura a quella giovanile (comunismo come riconciliazione dell'uomo con la sua essenza) e vincolando le potenzialità conoscitive della sua teoria<sup>20</sup>.

Per concludere: il Marx maturo, con la teoria del modo di produzione capitalistico e la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, sviluppa un modello che non ha bisogno dell'antropologia e dell'essenza dell'uomo. D'altra parte recupera innegabilmente all'interno di questo nuovo modello elementi giovanili, in particolare la teoria dell'alienazione. Da una parte, tuttavia, rispetto al 1844 essa può essere ridefinita nelle sue coordinate generali e svincolata dall'essentialismo: superare l'alienazione significa andare oltre la *forma* capitalistica dell'inversione, ma *conservando* l'acquisizione fondamentale per quanto concerne il *contenuto* materiale (ossia esattamente il capovolgimento di soggetto e oggetto) – certo non significa ristabilire un'essenza data e astorica. L'inversione di soggetto e oggetto nella produzione capitalistica non è quindi il capovolgimento di una non meglio definita essenza, ma del livello di universalità raggiunto dal processo lavorativo fino al determinato momento storico in cui inizia l'avvento del modo di produzione capitalistico. A essere alienato è il «lavoratore complessivo», l'umanità che è essa stessa prodotto del modo di produzione capitalistico, non un dato *a priori*, un ente generico.

Per certi aspetti, per quanto i lineamenti generali siano quelli descritti, si ripresentano però anche nella maturità problemi del periodo giovanile. La teoria del modo di produzione capitalistico permette di conoscere come esso funzioni e di gettare un ponte verso la fase che lo precede – perché esso si basa su determinate precondizioni – e verso la fase che, potenzialmente, lo segue – in quanto ha delle linee di tendenza che portano ad acquisizioni epocali –, ma di queste altre fasi egli non ha una teoria né la si può elaborare sulla base di quella del modo di produzione capitalistico, proprio per come sviluppa la propria metodologia. Pur nella consapevolezza di ciò, Marx cerca invece di dare delle spiegazioni “per rapporto” alla teoria del «capitale», facendo “confronti” fra capitalismo e altre fasi. Beninteso, in certi casi inizia degli studi più approfonditi (per un'attenta ricostruzione cfr. Cazzaniga, 1981), ma seriamente non si può dire che arrivi a elaborare alcuna teoria di altri modi di produzione – uno sforzo interessante in questo senso è quello del polacco Kula (1970). Operando dunque per paragoni sia verso il passato sia verso il futuro – ovvero in modo inevitabilmente generico – Marx finisce per incoraggiare una lettura dell'alienazione negli stessi termini del 1844: inversione, alienazione e dominio sull'Uomo “capitalistici” vengono para-



gonati agli analoghi in altre fasi e a una fase in cui non ci sono; per questa via è facile giungere a confrontare l'essenza dell'uomo in astratto con le sue realizzazioni storiche, trovarla alienata e volerla ristabilire nella sua naturalità. D'altra parte, la prospettiva della società comunista si presenta non solo come superamento dell'alienazione capitalistica, ma di tutta la storia dell'alienazione (lavoro in forma eterodiretta) e quindi come punto culminante in cui inizia una nuova storia che oltretutto Marx pretende di conoscere già da adesso (autogestione e autoregolazione del processo lavorativo da parte dei produttori associati, piano).

Certo, la teoria di Marx permette di spiegare come il modo di produzione capitalistico realizzi dei sostanziali mutamenti nella riproduzione umana nella natura: crea una produttività del lavoro incondizionata, integra realmente l'umanità (non solo nell'astrazione della specie), svincola lo scopo della produzione dalla soddisfazione del bisogno e crea quindi la possibilità materiale di uno sviluppo ulteriore. Le potenzialità che diventano effettive grazie al modo di produzione capitalistico permettono di ipotizzare una società organizzata diversamente, in cui la produzione sia svincolata dall'appropriazione di plusvalore; da qui a dire che si sappia come tale società possa essere strutturata, quali ne siano i germi in quella attuale ecc. ce ne corre e Marx in questo senso ci aiuta solo a livello di premesse, non di svolgimento. Si può affermare, credo, che la teoria del modo di produzione capitalistico permetta di pensare l'emergere e lo svilupparsi di alcune premesse fondamentali di una ipotetica società futura; ma come essa effettivamente operi, funzioni, si sviluppi e via dicendo Marx non ce lo dice per il semplice motivo che è un teorico e non un veggente.

Abbiamo dunque compresenza di due teorie della storia che lottano fra loro perché sostanzialmente irriducibili l'una all'altra. Si è visto che Marx cerca di svincolarsi esplicitamente dalla seconda (alienazione dell'ente generico) per dedicarsi alla costruzione della prima (dialettica di forze produttive e rapporti di produzione), che sostanzialmente funziona a prescindere dalla seconda – anzi, ne costituisce una critica radicale – ed è quella a mio parere conoscitivamente più feconda. Non si può con ciò negare che la seconda riemerge e sia presente pure nella maturità anche se obiettivamente non mi pare la si possa ritenere la colonna portante del discorso, proprio per la ridefi-



nizione del concetto di processo lavorativo come momento della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione; tale ripresa riconduce Marx, nella misura in cui la segue, sulla strada dei giovani hegeliani (di Bruno Bauer, non di Hegel) e del loro mondo aporetico.

## 2.2

**Divagazioni sul dibattito e aporie dell'alienazione**

Se la presenza del concetto di alienazione è dunque innegabile, altrettanto innegabile è che essa non costituisce più la colonna portante della teoria, che si regge invece sulla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione con il processo lavorativo come momento; un simile modello “digerisce” l'alienazione, facendo decisamente a meno – anzi contraddicendone la struttura di fondo – della posizione del giovane Marx. Nel dibattito c'è invece chi, non cogliendo la natura di questa compresenza per certi aspetti ambigua, ha optato senz'altro per la continuità fra il Marx giovane e il Marx maturo proprio sulla falsariga del concetto di alienazione. Così sostenere, come si è fatto (Löwith, 1949, pp. 237 s., 421), che il concetto di lavoro dei *Manoscritti* del 1844 sia un'anticipazione di quello del *Capitale* necessita di molte precisazioni, altrimenti il riferimento è generico e rischioso: *generico* perché in questo testo non c'è nessuna menzione dei singoli momenti della definizione, soprattutto non c'è riferimento al fatto che di per sé tale concetto *non* è sufficiente a spiegare le forme di movimento storico-reali (si sostiene anzi il contrario); *rischioso* perché in quella sede il concetto è abbinato a quello di alienazione (per Löwith ritrovare il lavoro nel *Capitale* significa difatti ritrovarvi anche l'alienazione come concetto centrale) e si è visto a quante ambiguità si leghi questa categoria.

## 2.2.1. Il lavoro e i suoi livelli logici: Lukács

Si è sostenuto che è possibile distinguere diversi significati del rapporto lavoro-alienazione già a partire dal *Manoscritto* del 1844. Secondo Mercier-Josa (1986, pp. 69 s.), Marx utilizza il concetto di lavoro alienato in modo diverso nel terzo manoscritto rispetto al primo:

In effetti, mentre nel *Primo manoscritto* Marx definiva l'*alienazione* come il fatto, per l'operaio, d'essere spogliato del suo prodotto perché spogliato del-

la sua attività, d'essere spogliato del suo essere generico e pure della sua esistenza vitale di essere umano perché spogliato della sua attività e del suo prodotto, l'*alienazione* in questo *Terzo manoscritto* rinvia ad un rapporto dell'uomo con la natura tale che l'oggettività del "prodotto" di questi "conferma" [...] l'oggettività della sua attività, tale che l'oggettività dell'oggetto e dell'attività dell'uomo confermi l'oggettività della sua essenza, del suo essere o della sua esistenza. Quest'ultimo rapporto d'alienazione sarebbe dunque il rapporto *naturale* dell'essere reale vivente naturale con la natura<sup>21</sup>.

La distinzione fra il concetto di oggettivazione e quello di alienazione è di importanza capitale per superare le secche della degenerazione ontologico-esistenzialistica dell'antropologismo per le quali, coincidendo invece le due categorie, la condizione estraniata è propria della vita umana in assoluto. Se si continuano a legare alienazione e lavoro in astratto/divisione del lavoro (con poi tutte le complicazioni sulla «tecnica»: per una prospettiva heideggeriana di lettura di Marx cfr. Axelos, 1977) non si esce da questa prospettiva – cfr., almeno per questo aspetto, le critiche di Colletti (1969, p. 430; 1975, pp. 181 ss.) a Marcuse. Ben venga quindi se già in quel testo c'è traccia di distinzione, ma in verità il carattere aporetico della storicità e non-storicità dell'alienazione è *insito nella categoria stessa*, nella misura in cui la si lega alla presenza della divisione del lavoro o dell'attività eterodiretta (che è parte costitutiva, in una certa misura, di qualsiasi formazione sociale). A me pare, quindi, che la riflessione di Lukács su questo punto sia altalenante fra le sue diverse opere non a causa d'incomprensione, ma proprio per l'ambiguità di fondo del concetto.

Nell'*Ontologia* l'autore prende posizione dapprima a favore del carattere storico della categoria (Lukács, 1976-81, vol. II, p. 559; cfr. *ivi*, p. 568):

Noteremo subito sin all'inizio che noi consideriamo l'estraneazione un fenomeno esclusivamente storico-sociale, che si presenta a determinate altezze dello sviluppo essente e da quel momento assume nella storia forme sempre differenti, sempre più chiare. La sua costituzione, dunque, non ha nulla da vedere con una generale *condition humaine* e tanto meno possiede una universalità cosmica.

Ma poi fa un passo indietro affermando che estraneazione e divisione del lavoro sono categorie vicine e quindi che esiste una continuità

materiale di essa nella storia (ivi, p. 567). Si risolveva successivamente sostenendo che la «personalità» stessa è una categoria sociale (ivi, p. 572). Sintetizza infine come segue (ivi, pp. 585 s.):

Queste cose chiariscono l'importante e decisivo fatto ontologico per cui, in primo luogo, non esiste un'estraneazione come categoria generale, o tanto meno, sovrastorica, antropologica. L'estraneazione ha sempre carattere storico-sociale, in ogni formazione e in ogni periodo viene *ex-novo* messa in moto dalle forze sociali realmente operanti. Ciò, ovviamente, non è in contraddizione con la continuità storica, la quale però si presenta sempre in termini concreti contraddittoriamente ineguali: il superamento sul piano economico di una condizione sociale estraniata produce molto spesso una nuova forma di estraneazione che supera quella precedente e di fronte alla quale i vecchi sperimentali rimedi si dimostrano impotenti.

Da una parte dunque l'alienazione non è generale, ovvero non ha sempre la stessa forma, ma dall'altra c'è sempre anche se in forme diverse e in qualche modo legata all'esistenza stessa della divisione del lavoro (almeno da un certo livello del suo sviluppo)<sup>22</sup>.

Contro l'eternità dell'estraneazione egli si era schierato nella prefazione alla riedizione di *Storia e coscienza di classe* dove prendeva le distanze dall'antropologismo-ontologico presente in quel testo giovanile (Lukács, 1971, p. XXIV):

Perché quando identificavo alienazione e oggettificazione, intendevo essa come una categoria sociale – il socialismo avrebbe poi abolito l'alienazione; ma la sua irriducibile presenza nella storia e nella società di classe, e soprattutto ogni sua base filosofica, la portava nelle vicinanze della “condition humaine”.

Ciononostante poco dopo precisa (ivi, pp. XXIV-XXV):

Solo quando le forme oggettive nella società arcaica acquistano funzioni che portano l'essenza dell'uomo in conflitto con la sua esistenza, solo quando la *natura umana* è soggiogata, deformata e storpiata possiamo parlare di una condizione sociale oggettiva di alienazione e, come conseguenza inesorabile, di tutti quei segni soggettivi di un'alienazione interna. Questa dualità non era stata riconosciuta in *Storia e coscienza di classe* [...]. (Si noti di passaggio che il fenomeno della reificazione è strettamente correlato a quello dell'alienazione, ma non è né socialmente né concettualmente identico con esso; qui le due parole venivano usate come sinonimi.)

Per la verità Lukács da una parte mi pare troppo severo con se stesso perché si può dimostrare che in numerosi passi anche di *Storia e coscienza di classe* egli distingueva chiaramente fra i due significati (forse non ovunque). Dall'altra, con la questione dell'essenza umana e della natura dell'uomo, mi sembra che rientri dalla porta quello che aveva gettato dalla finestra, ossia l'alienazione in chiave antropologico-ontologica.

Altro testo in cui il problema si ripropone è *Il giovane Hegel* (Lukács, 1975, pp. 747 s.); lì si ritiene l'alienazione forma tipicamente capitalistica. Si dice poi (ivi, p. 749) che in Hegel

si ha un'ampia generalizzazione filosofica di questo concetto: "alienazione" significa allora lo stesso che "cosalità" o oggettività; essa è la forma in cui viene esposta filosoficamente la genesi dell'oggettività, l'oggettività come momento dialettico lungo la via percorsa dal soggetto-oggetto identico, attraverso l'"alienazione" per tornare a se stesso.

Si afferma di nuovo la distinzione fra oggettività («cosalità») e alienazione (ivi, p. 750) come nella prefazione alla nuova *Storia e coscienza di classe*. Si riscontra dunque un uso ambiguo delle espressioni: nella fase giovanile alienazione e oggettivazione coincidono, quindi la prima è eterna come la seconda; poi si dice che le due categorie vanno distinte, solo determinate oggettivazioni sono alienanti; nell'*Ontologia* si afferma infine che in qualche modo alienazione e divisione sociale del lavoro vanno di pari passo, esiste una continuità materiale. Tale aporeticità di fondo pare dovuta più alla nozione stessa che a Lukács: il problema nasce nello stesso Marx, come si è visto.

### 2.2.2. Alienazione e feticismo

La distinzione fra oggettivazione e alienazione *non* è infatti *sufficiente* al superamento delle "derive" dell'essenzialismo. Anche sostenendo che nelle condizioni capitalistiche (e solo in esse) si riscontra un'alienazione dell'essenza umana – essenza che continuerebbe a sussistere al di fuori delle condizioni storicamente determinate come pietra di paragone – si manterrebbe una prospettiva antropologica. Per quanto giusta, la distinzione fra i due processi non è sufficiente a superare l'antropologismo come tale. Si può quindi sostenere che nei *Manoscritti* del 1844 c'è un'anticipazione del concetto di processo lavorativo in ge-

nerale, a patto di 1. scindere *tout court* alienazione e lavoro come processo in cui si attua il ricambio organico fra uomo (elemento naturale) e natura, 2. avere la consapevolezza che questa distinzione *non* è comunque *sufficiente*; ammesso infatti che ci sia la distinzione, e quindi stabilito che ricambio organico con la natura e alienazione non sono la stessa cosa, ancora *non* abbiamo una teoria del funzionamento delle forme storiche concrete. Quindi, il progresso che si ha con *L'ideologia tedesca* – l'intuizione del rapporto fra forze produttive e rapporti di produzione e la nozione di modo di produzione, poi sistematizzato con la teoria matura del modo di produzione capitalistico – è fondamentale. Il concetto di lavoro resta, ma all'interno di tale dialettica, vale a dire come processo lavorativo in forma storicamente determinata. La struttura logica della teoria del «capitale» è impensabile senza questa fondamentale acquisizione e quindi voler appiattare il concetto di processo lavorativo del *Capitale* su quello di lavoro alienato del 1844 è ingiustificato sia da un punto di vista teoretico che storiografico.

In precedenza si è visto che si è molto insistito sulla teoria del feticismo come testimonianza della presenza nell'opera della maturità dell'alienazione/antropologia; qui effettivamente Marx gioca con le parole. Ma in verità sostenere 1. che ci siano leggi sociali obiettive che si realizzano attraverso gli individui – solo grazie ai quali esse esistono e sono operanti – senza che essi ne siano consapevoli (e che quindi appaiano come leggi proprie delle cose, proprietà degli oggetti materiali) non significa di per sé 2. che esistano leggi “naturali” dell'agire umano invertite da queste condizioni particolari. C'è sì l'astratto processo lavorativo, esso però di per sé non ci dà forme determinate e contenuti effettivi di alcuna interazione sociale e si noti che per avere “capovolgimento” sono invece necessari proprio un *contenuto determinato* e una *forma effettuale*. I due concetti non sono affatto identici (mentre 2 implica 1, 1 non implica 2). Il giovane Marx tende invece a unificarli, perché ha ancora una teoria antropologica dell'azione storica. Il pensatore maturo inizia ad abbandonare questa strada e vede la stessa essenza umana, che si realizza in forme determinate, come un divenire storico. Conserva quindi 1, rigetta 2.

Abbandonato 2, si potrebbe comunque voler continuare a chiamare il solo 1 “teoria dell'alienazione”. Ma non se ne vede francamente il motivo perché Marx *non lo fa* se non sporadicamente e in un nuovo contesto teorico generale.

## 2.2.3. Inversione o inversioni? Colletti

Altro sostenitore della continuità fra opere giovanili e opere mature è Colletti. Egli si rifà esattamente a un passo della prima edizione tedesca del libro I del *Capitale* (Marx, 1983, p. 634) in precedenza menzionato (PAR. I.1.2), da me invece usato per mostrare la relativa discontinuità. Si asserisce più esattamente (Colletti, 1969, pp. 433 s.):

È un fatto incontrovertibile che la pagina che abbiamo tratto riproduce alla lettera gli argomenti con cui Marx ha criticato per la prima volta la dialettica di Hegel nella giovanile *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [...]. L'universale astratto, che dovrebb'essere il predicato, cioè la "qualità del concreto o sensibile", diviene il soggetto, un'entità esistente per sé; "al contrario, il concreto-sensibile vale come pura e semplice forma fenomenica dell'universale astratto", cioè vale come predicato del suo predicato così sostantificato. Questo rovesciamento, questo *quid pro quo*, questa *Umkehrung*, che, secondo Marx, presiede alla *Logica* di Hegel, presiede anche, e ben prima di essa, ai meccanismi "oggettivi" di questa stessa società a cominciare già dal rapporto di "equivalenza" e dallo scambio di merci. Da qui l'impossibilità, non avendo penetrato la prima critica, di intendere anche la seconda; e, in genere, l'incapacità in cui il marxismo si è trovato finora, di "decifrare", non dico il problema del rapporto fra il primo e il terzo libro del *Capitale*, ma gli stessi elementi più semplici della "teoria del valore", così come essi sono sviluppati nelle primissime pagine dell'opera.

Capire Hegel è necessario per capire Marx, perché la logica hegeliana delle ipostasi è la stessa della teoria del «capitale»; Stato, valore, plusvalore sono inversioni reali. Il dominio di questi astratti è il risultato stesso dei meccanismi sociali oggettivi, l'inversione è nella realtà. Questo ragionamento darebbe conto del rapporto Marx-Hegel, spiegherebbe il funzionamento della realtà capitalistica e dimostrerebbe la continuità fra il Marx giovane e quello maturo. Colletti si appoggia dunque completamente sulla riemergenza aporetica della teoria dell'alienazione<sup>23</sup>.

È senz'altro vero che le tematiche esposte nel passo in questione sono le stesse del periodo giovanile<sup>24</sup>, si è però mostrato che mentre prima erano ritenute meramente mistiche, adesso, con la discesa dall'astratto al concreto nel «modo d'esposizione», vengano rivalutate. C'è allora una differenza e ci sono soprattutto *due* argomenti che non

sono affatto identici ma che hanno entrambi a che fare con l'inversione; mi pare che Colletti li confonda. Vediamo il primo.

Nelle pagine sul metodo Marx distingue fra riproduzione teorica del reale e produzione fattuale del reale; la prima "inverte" perché parte dall'astratto e giunge al concreto, mentre nella realtà l'astratto è proprietà del concreto. Ma l'inversione ha luogo nell'esposizione scientifica, non nella realtà perché a questo proposito *non esiste inversione materiale possibile*: l'astratto sarà sempre e comunque attributo del concreto (a meno di non abbracciare le tesi dell'idealismo soggettivo, proprio quello che Marx si premura ripetutamente di evitare, prendendo le distanze da "Hegel"). Quando parla dell'alienazione – secondo argomento –, Marx si riferisce invece proprio al carattere invertito della realtà, rimandando ora al rapporto soggetto-oggetto, ora alle leggi sociali che appaiono come naturali o reificate.

Poiché Marx sostiene pure che la comprensione del processo reale da parte di filosofi ed economisti non fa che rispecchiare l'inversione reale e che quindi è anch'essa invertita, poggiata «sulla testa», Colletti si sente autorizzato a concludere – sintetizzando implicitamente i due argomenti della cui distinzione non mi pare abbia consapevolezza – che *Il capitale* è la descrizione di una serie di inversioni. Questa è la tesi che va discussa e superata.

In primo luogo, parlando di formulazione invertita a proposito di filosofi ed economisti, Marx non si riferisce alla comprensione scientifica del mondo, ma alla sua trasfigurazione ideologica e quindi qui "invertito" ha senso negativo, significa che essi *non* capiscono come stanno veramente le cose perché confondono il fenomeno con l'essenza (l'alienazione religiosa ne è l'esempio principe). Invece, l'inversione relativa all'esposizione concettuale non è meramente ideologica e quindi negativa, ma consiste nel metodo propriamente scientifico per cui l'esposizione dialettico-razionale parte dall'astratto e non dal concreto, spiega il fenomeno come modo di manifestarsi dell'essenza, *permette effettivamente di capire* come funzioni il modo di produzione capitalistico. Così Colletti confonde la rivalutazione marxiana del metodo scientifico di Hegel (alla quale a me pare ci si riferisca chiaramente) con una rivalutazione ontologica di quel metodo e lo identifica con la inversione/alienazione del processo lavorativo.

In sostanza Colletti non distingue i due argomenti indicati che Marx separa, anche se in verità non sempre con chiarezza sufficiente:

1. L'inversione di astratto e concreto, pensato e sensibile nell'esposizione scientifica – inversione in base alla quale i secondi termini appaiono come manifestazioni dei primi, mentre i primi non possono esistere che per astrazione dai secondi; qui la realtà non è invertita perché altrimenti significherebbe che è l'idealismo soggettivo ad avere ragione, ovvero che il concreto è emanazione dell'astratto, il sensibile del pensiero; sul primato della materia come concreto preesistente invece Marx insiste a lungo: a tal proposito l'inversione del reale è ontologicamente *impossibile*; essa pertiene semmai alla riesposizione concettuale che permette di cogliere scientificamente il mondo, non di crearlo;
2. L'inversione reale di soggetto e oggetto nel processo di produzione capitalistico, per il quale il risultato del processo lavorativo tende a diventare autonomo gestore del processo stesso e a subordinare il lavoro vivo al lavoro morto: qui si ha effettivamente un'inversione reale, tangibile, materiale; a questo livello è *possibile* l'inversione del reale.

Con questo non si vuole negare la dinamica alienante del modo di produzione capitalistico: il mondo prodotto dal lavoro degli uomini è al di là del loro controllo e della loro consapevolezza e li domina; le leggi della loro azione sociale appaiono come proprietà di cose. Se questo significa alienazione, il modo di produzione capitalistico è alienante. Ciò che conta tuttavia è non cadere da questo dato di fatto in facili teoreticismi e politicismi, ovvero credere che il dissidio presente nel modo di produzione capitalistico fra mondo e produttori “capovolgà” un fantomatico, originario stato di natura in cui le cose erano non-alienate o in equilibrio o sotto il controllo dei lavoratori.

Si è mostrato con dovizia di dettagli che, tralasciando l'aporeticità talvolta presente e guardando al filo conduttore, l'autore parla sì di inversione di soggetto e oggetto, ma il superamento di essa non consiste nel ristabilire il rapporto “originario”, bensì nel superare la scissione attraverso l'appropriazione della finalità complessiva del processo che come tale conserva l'inversione di soggetto e oggetto. Ovvero: il contenuto materiale instauratosi – la cosiddetta inversione di soggetto e oggetto – è di per sé neutro, diventa negativo nella dinamica scissa del modo di produzione capitalistico, è invece positivo, addirittura essenziale, nella nuova, futura fase storica della produzione<sup>25</sup>. L'inversione del rapporto soggetto-oggetto non fa che produrre un *nuovo livello di universalità*, quello del «lavoratore com-



plessim». Tale risultato non va affatto negato, esso costituisce il contenuto materiale della forma sociale più evoluta. Se nella forma capitalistica c'è però ancora scissione, bisogna superare questa forma, ma questo non avviene ristabilendo il presunto "originario" rapporto di soggetto-oggetto, perché la natura di tale rapporto sta proprio nella storia del suo prodursi e quindi si ridefinisce di volta in volta sulla base dello sviluppo della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione. Questa è l'acquisizione essenziale per cui la dottrina del lavoro del 1844 viene digerita, integrata e aggiustata e con ciò sostanzialmente modificata nel suo asse portante antropologico di allora. Stabilire poi quali siano queste fantomatiche caratteristiche "naturali", "originarie" dell'animo umano è lasciato, *per parafrasare Marx*, al filisteismo del momento con le sfumature culturali in auge.

#### 2.2.4. Quale Hegel? Althusser

Althusser (1967, p. 33 e soprattutto pp. 139 ss.) ha insistito molto, come è noto, sulla «rottura» detta «epistemologica» che si avrebbe con *L'ideologia tedesca*, qualificando le opere giovanili come un periodo di nessuna originalità, durante il quale Marx resterebbe prigioniero delle concezioni della sinistra hegeliana, particolarmente dell'antropologia di Feuerbach. Da questo punto di vista il suo contributo è prezioso. Non riconoscere alcuna originalità a questa fase del pensiero marxiano, per quanto sia legittimo vedervi i molti debiti anche qui segnalati (non con Hegel, come invece lui crede, ma) con Bruno Bauer, non pare tuttavia del tutto giustificabile. Infatti, per quanto poi riconcettualizzata dall'integrazione nella dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, la nozione di lavoro viene autonomamente sviluppata da Marx nei *Manoscritti* del 1844 in termini sostanzialmente originali. Del resto l'intuizione della «logica peculiare dell'oggetto peculiare» appartiene sempre a questa fase; si può inquadrare il progressivo processo di formazione della teoria del «capitale» come la realizzazione di quel progetto, allora invece arenatosi nelle secche dell'antropologia.

Ancora meno convincente è invece il modo in cui si vuole "rovesciare" la dialettica di Hegel, non tanto per la categoria *surdétermination*, quanto per il modo in cui la filosofia di Hegel è concepita. Paradossalmente si accetta un'immagine di essa che non si allontana

molto da quella della sinistra hegeliana e dello stesso giovane Marx (ivi, p. 175; cfr. p. 190):

Ciò che il marxismo rifiuta è la pretesa filosofica (ideologica) di collimare totalmente con un' "origine radicale", qualunque ne sia la forma (la tabula rasa, punto zero di un processo; lo stato di natura; il concetto di cominciamento che è per esempio in Hegel l'essere immediatamente identico al niente; la semplicità che è sempre in Hegel ciò attraverso cui [ri]comincia indefinitamente ogni processo, ciò che ricostruisce di continuo le proprie origini, ecc.); esso respinge così l'esigenza filosofica hegeliana che riconosce un'unità semplice originaria (ripetuta ad ogni momento del processo), la quale produrrà successivamente, attraverso la propria autoevoluzione, tutta la complessità del processo, senza però mai perdervi [...] poiché la pluralità e la complessità non saranno mai che il "fenomeno", destinato a manifestare la sua essenza.

Althusser osserva giustamente che nei *Manoscritti* del 1844 è tale astratta dialettica a dominare; "rovesciarla" come fa Marx in quella sede significa rimanerne prigionieri. Questo è quanto anch'io ho sostenuto, sollevando però dei dubbi sulla legittimità di interpretare in questo senso Hegel. Così Althusser, critico radicale della sinistra hegeliana e del giovane Marx – legge del contrappasso –, accetta molto dalla sinistra hegeliana: nientemeno che l'interpretazione di Hegel. Proprio come fece il giovane Marx. Per Althusser allontanarsi dal giovane Marx significa automaticamente prendere le distanze da Hegel. Per me significa prendere le distanze da una lettura sostanzialmente mistificatoria di Hegel. Così, paradossalmente, prendere le distanze dal giovane Marx e dalla teoria dell'alienazione significa porre le basi per analizzare seriamente, di fatto e nella coerenza delle strutture teoriche, il rapporto Marx-Hegel al di là della comprensione marxiana del problema, in cui anche Althusser resta impigliato. Prendere le distanze dal giovane Marx significa abbondare uno pseudo-Hegel e tornare effettivamente al problema della dialettica della cosa stessa, ovvero a Hegel.

A onor del vero è poi insostenibile la tesi secondo cui nella teoria matura, "scientifica", del «capitale» non ci sarebbe l'alienazione. Una cosa è affermare, come ritengo sia giusto fare, che essa è sostanzialmente ricontestualizzata, altra pretendere che non ci sia perché, testi alla mano, c'è<sup>26</sup>.

### 2.2.5. Sulla riflessione metodologica di Galvano Della Volpe

Galvano Della Volpe interpreta i passi marxiani relativi al metodo in modo diverso dal mio; egli si riferisce principalmente al *Manoscritto* del 1843 e alla introduzione ai *Grundrisse* del 1857, passando per la *Miseria della filosofia*. Il metodo di Marx è per lui analogo a quello «galileiano» e si caratterizza per le «astrazioni determinate», che vengono però opposte alle «astrazioni indeterminate» di Hegel. Vediamo brevemente la sua argomentazione.

a) Punto di partenza della riflessione è l'attenzione alla positività ineludibile del momento materiale, sensibile, sinonimo di molteplicità (*eteron*), di matrice empiristica (Della Volpe, 1969, pp. 17 ss.)<sup>27</sup>. La concezione filosofica del giudizio non può essere ridotta esclusivamente al principio d'unità (*tauton*) o ragione; infatti secondo Della Volpe la ragione unificante ha senso solo se funzionale al momento materiale – che a sua volta deve essere funzionale ad essa (ivi, pp. 144, 165, 172). Questa è la dialettica diadica di materia e ragione unica fondazione possibile del sapere, altrimenti si cade negli opposti dell'astratto materialismo o dell'astratto razionalismo.

b) La cosa importante è che adesso non abbiamo ancora una teoria, bensì un'ipotesi che deve essere verificata. La verifica è l'esperimento scientifico, il ritorno all'empiria (ivi, pp. 160-72, 180 ss.). Solo questo complesso processo porta alla vera identità «tautoeterologica». Questo metodo applicato per la prima volta all'economia politica da Marx fu sviluppato da Galilei e quindi viene detto da Della Volpe «galileiano» (ivi, pp. 227 ss.).

c) Questa concezione viene ricondotta al circolo di concreto-astratto-concreto indicato da Marx nell'introduzione del 1857 (ivi, p. 201)<sup>28</sup>.

Si è detto che i testi di riferimento su cui Della Volpe si basa per sostenere la sua interpretazione del metodo marxiano sono il *Manoscritto* del 1843, la *Miseria della filosofia* e la introduzione ai *Grundrisse* (Della Volpe, 1973a, pp. 315 ss.). Evidente è il riferimento al primo testo nella polemica contro l'astrazione indeterminata hegeliana, che pensa la particolarità a partire dall'universale e non viceversa. Pare difficile sostenere tuttavia che in quel testo Marx svolga una riflessione gnoseologica come vorrebbe Della Volpe, se si considera che tale questione praticamente non compare. Si è già sottolineato

come la categoria “sensibilità”, come la positività dei singoli elementi materiali non compaia mai. In verità, nel *Manoscritto* del 1843 Marx non spiega come si possa effettivamente dare il primato al concreto, ma enuncia un’esigenza; non è però vero che la ponga sul piano gnoseologico del rapporto fra sensibilità e pensiero.

La riflessione esplicita sull’argomento sarebbe svolta da Marx nella celebre introduzione. Il modo però in cui Della Volpe legge il circolo concreto-astratto-concreto mi pare si discosti dalla lettera del testo. Che la salita dal concreto all’astratto consista nel giudizio che analiticamente/sinteticamente unifica il molteplice sensibile non trova effettivo riscontro. Si tratta piuttosto in Marx della fissazione del punto di partenza concettuale dal quale poi sarà possibile effettivamente sviluppare la teoria e questo lo si ottiene scomponendo l’intero caotico della rappresentazione. Non si parte dal molteplice nella sua singolarità peculiare, ma dal tutto indistinto. È piuttosto nella ridiscesa dall’astratto al concreto che si sviluppa la teoria scientifica vera e propria. Neppure che la ridiscesa verso il concreto rappresenti la verifica sperimentale nella prassi – come vorrebbe Della Volpe – mi pare trovi conforto nei testi.

In verità, sembra che tutta la costruzione di Della Volpe sia debitrice al giovane Marx del modo antihegeliano in cui è impostato il discorso. Non ci si avvede che proprio con il 1857 il rapporto con la *Logica* di Hegel diventa molto più complesso e il modo in cui si dà il primato al reale è ben diverso da quello empiristico o feuerbachiano. A mio parere, non vedendo questo scarto Della Volpe cerca invece di piegare il Marx maturo su quello giovane proprio dal punto di vista metodologico e gnoseologico.

## Note

1. Poco dopo aggiunge: «Senza dubbio, non occorre che un vero socialista, abituato a commerciare familiarmente con l’“essenza dell’uomo”, sappia quello che “viene formandosi” in un paese dalla situazione economica e dalla costellazione della politica» (Marx, Engels, 1969, p. 477; trad. it., p. 486).

2. Su questi aspetti, proprio in relazione alla teoria del denaro, cfr. De Domenico (1983a). L’autore tiene conto anche delle recenti pubblicazioni dei quaderni marxiani di estratti nella *MEGA*<sup>2</sup>.

3. Cfr. *ivi*, p. 26; trad. it., p. 13. Se qui pare tornare il tema dell’uomo, si vede che la sua astrattezza è limitata dalla precisa contestualizzazione che esso ha nello sviluppo delle forze produttive e delle corrispettive relazioni. D’altra parte, il supera-

mento dell'astratta essenza secondo la quale l'universale non può essere altro che un predicato astratto a tutti comune era già testimoniata dalla VI e VII tesi (Marx, 1969, pp. 6 s.; trad. it., pp. 84 s.).

4. Enrique D. Dussel (1985, pp. 354 ss.; 1988, pp. 306 ss.) mi pare si metta su questa strada, argomentando le proprie tesi sulla base di una conoscenza analitica dei manoscritti preparatori al *Capitale*, ossia alla luce dell'imponente materiale editoriale adesso disponibile. Egli parla del capitale come «male», come realtà non-etica, e cerca di gettare un ponte con la teologia della liberazione.

5. Il passo in Marx (1976-81, pp. 697 s.; trad. it., vol. II, pp. 575 ss.) è ampio e molto significativo per chi sostiene questa tesi.

6. Cfr. i *Referate* in *MEGA*<sup>2</sup> (Marx, 1980a, p. 285 – in italiano inseriti direttamente nel testo: Marx, 1976-81, trad. it., vol. II, p. 575): «Estraniamento delle condizioni di lavoro di fronte al lavoro con lo sviluppo del capitale (*capovolgimento*). Il capovolgimento è alla base del modo capitalistico di produzione, non solo della sua distribuzione».

7. Jungnickel (1988) ha mostrato come, con la seconda edizione tedesca del *Capitale*, fu determinato in modo più preciso il rapporto fra uomo e natura, cioè il carattere generale del lavoro come rapporto «naturale» dell'uomo con la natura e nella natura. Tale precisazione avvenne attraverso la distinzione terminologica e concettuale fra “processo di lavoro” e “lavoro”: il lavoro non deve essere confuso con il processo di lavoro come intero, cioè con il processo di ricambio materiale dell'uomo come tale. Il lavoro erogato non costituisce che un elemento del processo di lavoro complessivo; correttamente qui con “processo di lavoro” si intende quindi l'interazione finalizzata a scopo di lavoro, mezzo di lavoro e oggetto di lavoro e con “lavoro” come tale l'attualità della forza-lavoro in questo processo.

8. Cfr. Marx (1976-80), pp. 32, 78, 101, 116 ss., 126, 143, 148, 235 s., 253, 285; trad. it. *a.*, pp. 32 s., 88, 115 s., 133 ss., 146, 166, 174, 272 s., 291, 328; *ivi*, pp. 374, 384; trad. it. *b.*, vol. I, pp. 54, 68; *ivi*, pp. 1396, 1398; trad. it. *b.*, vol. II, pp. 283 ss. – e si potrebbe continuare.

9. «Nella produzione capitalistica il lavoratore è *non-proprietario* delle condizioni di produzione: non è proprietario né del campo che coltiva né dello strumento con cui lavora. Ma a questa estraniamento delle condizioni di lavoro corrisponde qui un real change nel modo di produzione stesso. Lo strumento diventa macchina; il lavoratore lavora nell'officina, ecc.» (*ivi*, p. 1528; trad. it. *b.*, vol. II, p. 566).

10. Cfr. un caso significativo in Marx (1987), p. 410; trad. it., p. 467: «È fenomeno comune a tutta la produzione capitalistica, nella misura in cui non è soltanto *processo lavorativo* ma anche *processo di valorizzazione* del capitale, che non è il lavoratore ad adoperare la condizione del lavoro ma, viceversa, la condizione del lavoro ad adoperare il lavoratore; ma soltanto con le macchine questo capovolgimento viene ad avere effettualità *tecnicamente tangibile*. Attraverso la sua trasformazione in macchina automatica, il mezzo di lavoro si contrappone al lavoratore *quale capitale* nel corso dello stesso processo lavorativo, quale lavoro morto che domina e succhia fino all'ultima goccia la forza-lavoro vivente». Si aggiunge quindi che la separazione delle potenze spirituali del processo di produzione dalle mani si porta a compimento col macchinismo.

11. Cfr. per esempio il già menzionato Marx (1976-81, p. 698; trad. it., vol. II, p. 576; 1988-92, t. 2, p. 852; trad. it., p. 944). Cfr. in particolare il cap. VI inedito: «In realtà, il dominio dei capitalisti sul lavoratore è quindi dominio della cosa sull'uomo, del pro-

dotto sul produttore, perché le merci che diventano mezzi di dominio (ma solo come mezzi di dominio del *capitale* stesso sul lavoratore) non sono a loro volta che risultati del processo di produzione, i suoi prodotti. Questo rapporto, che ha luogo nella produzione materiale, nell'effettuale processo sociale di vita – perché ciò è il processo di produzione –, è esattamente *lo stesso* che si espone in ambito ideologico nella *religione*, capovolgimento del soggetto nell'oggetto e viceversa. Dal punto di vista *storico* questo capovolgimento si manifesta come punto di passaggio necessario per ottenere, a spese della maggioranza, la creazione della ricchezza come tale, cioè della forza produttiva incondizionata [rücksichtlose] del lavoro sociale, che sola può costituire la base materiale di una libera società umana. Si deve passare attraverso questa forma oppositiva, esattamente come, in un primo tempo, l'uomo deve raffigurarsi le proprie forze spirituali di fronte a sé nella religione come potenze indipendenti. Questo è il *processo di estraniamento* del proprio lavoro. E qui il lavoratore si eleva fin dall'inizio al di sopra del capitalista, in quanto quest'ultimo è radicato in quel processo di estraniamento e trova in esso il suo assoluto appagamento, mentre il lavoratore vi sta dall'inizio come una vittima, in un rapporto di ribellione e lo vive come un processo di riduzione in schiavitù» (Marx, 1988-92, t. 1, pp. 64 s.; trad. it., p. 20). Così, si può sostenere che Marx confermi e dia piena spiegazione nel *Capitale* – per quanto nel cap. VI inedito – di quanto affermato nella IV tesi su Feuerbach – e prima ancora in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* – che può così anch'essa venir letta in continuità con l'interpretazione “umanistica”.

12. «Già questo rapporto nella sua semplicità è un capovolgimento. Personificazione della cosa e trasformazione in cosa della persona, poiché ciò che distingue questa forma da tutte le precedenti è che il capitalista non comanda in quanto ha una qualsivoglia carica, ma in quanto è “capitale”» (Marx, 1976-80, p. 2161). Per quanto ci si sforzi di ancorare l'alienazione come trasformazione in cosa o come naturalità apparente delle leggi storiche al modo di produzione capitalistico, questo senso generale è filosoficamente pesante, perché estende notevolmente i possibili impieghi della categoria, ovvero a tutti quei contesti in cui la socialità del rapporto appare come qualcosa di naturale.

13. «E, infine, come terzo in questa alleanza, un semplice fantasma “il” lavoro che non è altro che una astrazione e che, in generale non esiste di per sé, o se noi prendiamo ciò che è inteso qui, l'attività produttiva dell'uomo in generale, per mezzo della quale egli rende possibile il ricambio organico con la natura, spogliata non soltanto di ogni forma sociale e di ogni carattere determinato, ma perfino della sua semplice esistenza naturale indipendente dalla società, elevata sopra tutte le società» (Marx, 1988-92, t. 2, pp. 843 s.; trad. it., p. 928).

14. Non a caso Marx afferma chiaramente che la definizione astratta del processo lavorativo non è sufficiente a definire il lavoro produttivo specificamente capitalistico, proprio perché manca a tale contenuto la forma di moto della valorizzazione (Marx, 1991, cap. V, p. 165, nota 7; trad. it., p. 215).

15. Per un'esposizione più dettagliata di quanto qui accennato cfr. Fineschi (2001a), cap. I. Gli antecedenti di questa interpretazione sono, con delle precisazioni che qui non è possibile ripercorrere, in Vygotskij (1978b, 1984, 1987, 1988) e Mazzone (1981, 1987, 2001); cfr. anche Cazzaniga (1981). Qui sta in fondo anche l'attualità dell'«astrazione determinata» di Della Volpe (1973a, pp. 308 s.).

16. Il termine tedesco *Arbeiter* si presta a un'ambiguità sistematica che si è riverberata nelle traduzioni italiane. Esso infatti è da un punto di vista grammaticale, letteralmente, "colui che lavora", il nostro "lavoratore". Nel lessico però ha assunto anche il significato di operaio, lavoratore di fabbrica. I traduttori italiani hanno preferito questo secondo termine, soprattutto in relazione all'importanza che nel modo di produzione capitalistico assumono la grande industria e il macchinismo. In realtà questa opzione, se giusta a questo proposito, pare fuorviante nel suo complesso. In primo luogo perché Marx usa lo stesso vocabolo in relazione agli uomini che lavorano anche in altri modi di produzione in cui evidentemente non si dà operaio nel senso contemporaneo del termine. Ma soprattutto il problema concerne la categoria di modo di produzione in genere. Infatti, esso si caratterizza proprio in virtù del particolare rapporto che si instaura fra il lavoro vivo e i mezzi oggettuali della realizzazione della sua attività; si è detto che sulla base del diverso modo in cui questi elementi si legano cambiano le epoche della produzione (Marx, 1963, p. 42; trad. it., p. 41). Si tratta quindi evidentemente del rapporto fra condizioni oggettive nel loro complesso e attività lavorativa nel suo complesso in una forma determinata, quindi di capitale e lavoro, capitalista e lavoratore, che sussiste indipendentemente dalla fabbrica, basta siano date le condizioni della valorizzazione e le determinazioni di forma oggettive della produzione capitalistica, ovvero la cooperazione, il lavoratore parziale e il lavoratore-appendice, la cui portata formale non è certo limitata alla fabbrica, per quanto in essa si abbia una "figura" emblematica, ma *forme* e *figure* non sono la stessa cosa. Interpretando, non solo traducendo, *Arbeiter* come "lavoratore" e non semplicemente come "operaio", si vede subito come la capacità ermeneutica della teoria del «capitale» sia straordinariamente attuale, oltre a essere più coerente con l'impostazione complessiva marxiana quale teoria della storia.

17. Per un'esposizione più dettagliata e con le evidenze testuali cfr. di nuovo Fineschi (2001a), cap. IV.

18. «Il limite del *capitale* sta nel fatto che tutto questo sviluppo procede oppositivamente e l'elaborazione della forze produttive, della ricchezza universale, ecc., della scienza ecc., si manifesta in modo tale che lo stesso individuo che lavora si *aliena*; si rapporta alle condizioni da lui elaborate non come a quelle della *propria ricchezza*, bensì della *ricchezza altrui* e della propria povertà. Questa stessa forma oppositiva è però transitoria e produce le condizioni effettuali della sua stessa soppressione. Il risultato è: porre come base lo sviluppo delle forze produttive, universale per tendenza e *dynamei* – della ricchezza in genere –, e anche l'universalità delle relazioni e quindi il mercato mondiale. La base come possibilità di sviluppo universale dell'individuo, e lo sviluppo effettuale degli individui a partire da questa base, come permanente togliimento del loro limite, che è saputo come limite e che non vale come *confine sacro*. L'universalità dell'individuo non come pensata o immaginata, ma universalità delle sue relazioni reali e ideali. E quindi anche comprensione della sua stessa storia come *processo* e scienza della natura (che si risolve altresì in potere pratico su di essa) come suo corpo reale. Lo stesso processo di sviluppo posto e saputo come suo presupposto. Ma per questo è necessario che il pieno sviluppo delle forze produttive sia diventato una *condizione della produzione*; non che determinate *condizioni di produzione* siano poste come limite dello sviluppo delle forze produttive» (Marx, 1976-81, pp. 439 s.; trad. it., vol. II, pp. 185 s.).



19. È quanto Marx pare affermare addirittura nella stessa *Ideologia tedesca*: «E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale [...] fin tanto che l'attività è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico. Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico. Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire dagli uomini e anzi dirige questo volere e agire. Questa "estraniazione", per usare un termine comprensibile ai filosofi, naturalmente può essere superata soltanto sotto due condizioni *pratiche*». Poco dopo aggiunge: «mentre con l'abolizione della base, la proprietà privata, con l'ordinamento comunistico della produzione e con la conseguente eliminazione di quell'estranietà che impronta le relazioni degli uomini con il loro proprio prodotto» (Marx, Engels, 1969, p. 35; trad. it., pp. 24-6).

20. Questi limiti "idealistici" del Marx giovane e il loro parziale mantenimento nella maturità sono stati messi in evidenza da Finelli (2005) con delle affinità, mi pare, con quanto da me affermato. Al proposito, io credo che siffatto essenzialismo 1. sia solo una delle possibilità offerte dal pensiero marxiano – che lo stesso Marx fra l'altro tende a mettere in secondo piano nel senso suddetto – e soprattutto 2. esso non abbia a che vedere con Hegel, vale a dire che accettare o rifiutare l'essenzialismo *non* riguarda a mio parere il rapporto effettivo Marx-Hegel, ma solo la comprensione che Marx ebbe di quel problema.

21. Poco dopo ribadisce: «L'alienazione rinvia dunque, da una parte, all'attività "sostanziale", "vivente", "sensibile", "concreta" dell'uomo le cui forze essenziali possono manifestarsi e confermarsi solo attraverso la mediazione d'oggetti esteriori alle sue forze, indipendenti da esse. Ma, d'altra parte, l'alienazione rinvia a una determinazione oggettiva dell'esistenza umana (religione, diritto, politica) affinché ci sia oggettivazione reale, appropriazione reale da parte dell'uomo della sua essenza oggettiva (ateismo, comunismo)» (Mercier-Josa, 1986, p. 71).

22. «In un certo senso si potrebbe dire che l'intera storia dell'umanità, da un de-



terminato livello di divisione del lavoro (forse già da quello della schiavitù) è anche la storia dell'estraniamento umana. In tale senso quest'ultima ha oggettivamente una continuità storica» (Lukács, 1976-81, vol. II, p. 567).

23. Senza valutare in verità i problemi interni al rapporto storicità-generalità che invece emergono chiaramente in Lukács e in Marcuse come sostenitore della non-storicità dell'alienazione.

24. Colletti asserisce già del 1843; si è invece visto che allora il problema del sensibile non figurasse.

25. Non si intende con ciò pronunciare alcun giudizio sull'idea marxiana d'economia secondo un piano e il modo in cui il cosiddetto socialismo reale ha creduto di realizzarla, tanto meno instaurarvi alcun legame diretto; né esprimere giudizi di merito sulla fattibilità di tale idea. Mio unico interesse in questa sede è cercare di ricostruire come Marx vedesse effettivamente la cosa.

26. Questa stessa critica, o meglio constatazione, è stata fatta da Sève (1980).

27. Della Volpe prendeva le mosse a questo proposito dal suo studio su Hume (Della Volpe, 1972).

28. È noto che questa teoria si basa su una determinata interpretazione e rovesciamento di Hegel che si appoggia largamente agli scritti giovanili di Marx, soprattutto alla *Critica del diritto statale hegeliano*, e che ricalca le critiche esposte nei paragrafi precedenti (Della Volpe, 1969, pp. 73 s., 93 s., 119 ss., 154 ss.).



## Per il rapporto Marx-Hegel oltre la comprensione di Marx

### 3.1

#### Introduzione

Oggetto dei CAPP. 1-2 è stato mostrare che i principali limiti che hanno segnato larga parte del dibattito tradizionale sul rapporto Marx-Hegel rimandavano alla difettosa comprensione da parte del primo della problematica filosofica del secondo (sulla scia dell'interpretazione di Hegel maturata nell'ambito della sinistra hegeliana). La conclusione è stata mostrare che la riduzione spiritualistico-idealistica operata non è filologicamente accettabile, e che quindi l'opposizione materialista a cui Marx tiene tanto in realtà non è nei fatti così fondamentale.

Da una parte, quindi, non è necessario togliere alcun velo mistico nel senso detto, dall'altra si tratta di valutare in che cosa consista il «nocciolo razionale». Le indicazioni marxiane in questo senso non sono molte ma, a mio parere, si lasciano interpretare coerentemente. I riferimenti che, infatti, vengono fatti a Hegel in questo senso sono sempre riferiti alla dialettica, alla discesa dall'astratto al concreto come modo propriamente scientifico, ovvero all'esposizione come *Darstellung*.

Pur credendo di prendere la via del rapporto effettivo con lo svolgimento dialettico, nel dibattito tradizionale vari interpreti hanno imboccato una cattiva strada nella misura in cui hanno cercato di stabilire delle analogie, delle corrispondenze se non addirittura omologie formali, più o meno precise, con la struttura hegeliana della logica o dello spirito. Questo modo di procedere presenta vari limiti e soprattutto elude le affermazioni marxiane relative a un uso estrinseco della logica-dialettica: una cosa è applicare formalisticamente degli schemi dialettici a un materiale ad essi esterno, altra è esporre la dialettica propria dell'oggetto d'indagine in questione<sup>1</sup>. D'altra parte,

questo modo di procedere non rispetta l'altro fondamentale principio della «logica peculiare dell'oggetto peculiare». E in verità ciò non corrisponde neppure al principio metodico della dialettica hegeliana, ovvero lo svolgimento della cosa stessa – cfr. per esempio come ne parla Hegel (1996a, par. 31) nella *Filosofia del diritto*.

Altri hanno interpretato questa presa di distanza dall'applicazione di una logica già fatta come un rifiuto della dialettica *tout court*, proprio perché essa è inapplicabile a qualcosa di dato e il metodo è tutt'uno con il sistema. In realtà, l'evidenza testuale in lettere, testi pubblicati e manoscritti non lascia dubbi sul fatto che Marx intendesse il proprio metodo come dialettico e che le leggi della dialettica da lui applicate fossero per lui di matrice hegeliana. Quindi, per capire che cosa Marx intendesse fare, prima di valutarne il merito, bisogna in realtà spiegare che cosa significhi prendere le distanze da Hegel da una parte e accettarne la dialettica dall'altra. Altrimenti non si capisce Marx, né si va oltre le sue elaborazioni. Della presa di distanza si è già detto ampiamente e qualcosa si aggiungerà in seguito. Si tratta adesso di vedere che cosa Marx accetti.

In realtà, Marx riprende l'altro capo del filo della propria critica giovanile a Hegel, ovvero non bisogna applicare una logica già fatta a un materiale assunto empiricamente e non digerito, ma sviluppare il reale sulla base di se stesso, della sua logica peculiare. A questo scopo, Marx ritiene necessario individuare una categoria di partenza, una cellula economica. Essa è il punto di contatto fra il processo di esposizione e il processo di ricerca: per il primo essa è il punto di partenza, per il secondo il punto di arrivo. Quali sono le sue caratteristiche peculiari? È necessario premettere che Marx distingue una dimensione universale astrattamente invariante della produzione – cioè una serie di caratteristiche che sarà sempre presente in qualunque forma sociale, l'astratto *contenuto materiale* (Marx, 1991, cap. V, par. 1) – dalle forme particolari in cui essa esiste fenomenicamente. Questi elementi invarianti tuttavia *non esistono mai fenomenicamente* nella loro forma astratta (Marx, 1988-92, t. 2, pp. 843 s.; trad. it., pp. 938 s.), né di per sé implicano alcuna forma di relazione interindividuale: essi “esistono” solo a un livello più basso, in forme determinate che proprio nel loro configurarsi si caratterizzano specificamente (Marx, 1963, p. 42; trad. it., p. 41)<sup>3</sup>; solo qui è possibile trovare forme effettive di relazione interindividuale (e quindi modi di produzione e formazioni economico-

sociali). Perciò non è lecito parlare di antropologia, in quanto gli elementi astrattamente comuni non hanno alcun contenuto determinato, né alcuna forma di interconnessione. *Sono fissabili solo per astrazione*, ma in questo astrarre si perde tutta la specificità che consente di parlare di uomo, di relazioni interpersonali e via dicendo (Mazzone, 2001; Fineschi, 2001a, cap. 1; Cazzaniga, 1981; Luporini, 1974a; sulle residue ambiguità “antropologiche” si è già detto nel CAP. 2).

Per avere un modello effettivo di riproduzione sociale questi astratti elementi non sono dunque sufficienti. È necessaria una *forma sociale* specifica per avere un *contenuto formato* (vale a dire una specifica teoria di un modo di produzione) che si potrà bensì rapportare all'astratto contenuto materiale come al proprio universale, ma che da esso non è deducibile. Per individuare il nocciolo concettuale di un modello effettivo, da una parte sarà allora necessario tener conto di quella struttura universale, ma dall'altra la si dovrà caratterizzare in modo specifico. *Quel contenuto materiale astrattamente comune dovrà avere una forma sociale specifica*. Nel modo di produzione capitalistico questa forma è il valore e il sinolo di forma e contenuto è espresso nella cellula economica, che per Marx è la *merce*<sup>4</sup>.

Nella struttura della merce deve pertanto emergere che essa è una forma di questo astratto universale, e quindi deve essere coerente con quelle forme generali, ma al contempo mostrare come esse siano “particolarmente” determinate. Ma poiché questo universale non esiste in astratto ma è prodotto della processualità concreta e per astrazione da essa viene fissato, si vedrà che esso si modifica con il procedere del processo stesso, il contenuto formato pone nuove forme di universalità che fungono da punto di riferimento per fasi ulteriori. Così la cellula economica per un verso deve essere un valore d'uso in quanto atta a soddisfare bisogni umani, per l'altro deve connotare specificamente questo valore d'uso in modo che la sua produzione avvenga in modo particolare, ossia farne, pur mantenendo questa sua dimensione generale, un qualcosa di specificamente capitalistico. Questo aspetto è il valore, la forma sociale tipica in cui la riproduzione sociale, che astrattamente ha luogo in ogni società, effettivamente avviene in quella capitalistica.

Se questi requisiti sono necessari per avere la cellula economica, non sono tuttavia sufficienti; sua caratteristica principale è infatti che essa, in base alla propria contraddizione immanente, sia in gra-

do di *sviluppare geneticamente tutto il sistema del modo di produzione capitalistico*. Qui si dimostra la vigenza o meno dello *svolgimento della cosa stessa*<sup>5</sup>.

Vediamo che cosa sia logicamente necessario perché si possa parlare di merce; che cosa è implicito in questo concetto?

1. È necessaria la divisione generalizzata del lavoro: ciascun individuo produce un prodotto o una categoria specifica di prodotti ed è quindi dipendente dalla produzione di altri per la propria riproduzione personale.

2. La divisione del lavoro è tuttavia propria anche di altri modi di produzione, essa di per sé non è sufficiente a qualificare la produzione di merci. La differenza specifica consiste nel fatto che non solo ciascuno produce un bene, ma è considerato libero proprietario di quel bene. Egli può disporne come crede perché è suo e sempre a lui compete la scelta di usarlo come mezzo di scambio per appropriarsi di altre merci desiderate (Marx, 1991, p. 44; trad. it., p. 74; 1976-81, pp. 161 s.; trad. it., vol. I, pp. 207 s.; 1980b, pp. 84 ss.; trad. it., pp. 56 ss.).

3. Ciò implica che la sua produzione sia produzione per altri, non per sé. Diventa per sé solo nella misura in cui l'individuo si appropria di beni realizzati da altri. Ciò che viene prodotto immediatamente è quindi solo un mezzo per l'ottenimento di ciò che è stato prodotto da altri; ma la soddisfazione del proprio scopo non è allora immediata, richiede l'accordo con la volontà di altri e quindi la socialità riconosciuta di ciò che è stato realizzato privatamente; la latente socialità dovuta a 1 e 2 diviene attuale solo grazie a un processo di mediazione che è lo scambio; essa si attualizza solo *a posteriori*; d'altra parte se quanto prodotto non è realizzato, esso di fatto non è merce, il lavoro in esso incorporato è semplicemente andato sprecato (Marx, 1991, pp. 43, 85, 72; trad. it., pp. 73, 120, 105).

Dal punto di vista del prodotto, questa socialità latente è il valore potenziale che però esiste effettivamente solo nello scambio e solo se realizzato si rivela "socialmente necessario" (non lo è certo *a priori* perché allora si avrebbe produzione pianificata e non produzione di singoli indipendenti, non si avrebbe in sostanza la forma di merce: Marx, 1983, pp. 41 s.; trad. it., p. 40).

Implicando queste condizioni di esistenza, la merce si presenta come unità immediata – contraddizione latente, ovvero opposizione – di valore e valore d'uso. Essa però è cellula economica solo se questa

contraddizione latente porta, in virtù del proprio svolgimento, all'esposizione dell'intera teoria del «capitale». Ho cercato di ricostruire questo percorso nella sua vasta complessità e con dovizia di dettagli in Fineschi (2001a), al quale rimando per una trattazione organica. Qui, avendo alle spalle quanto esposto in quel testo, vorrei invece svolgere alcune considerazioni su taluni concetti e metodologie.

a) Si è detto che la merce come cellula economica è il punto di contatto fra ricerca ed esposizione; su simili problemi metodologici si può dire qualcosa soprattutto per la possibile presenza in Marx di una distinzione, di matrice hegeliana, fra conoscenza intellettuale e razionale.

b) Altrettanto centrali sono i concetti di opposizione e contraddizione, in quanto si sostiene che costituiscano il motore dello sviluppo della cosa stessa. Essi sono più che mai di matrice hegeliana. Questo è un chiaro esempio di come, pur seguendo in questo caso quasi pedissequamente l'andamento dell'esposizione hegeliana, essa *non sia semplicemente ricalcata*: è piuttosto lo svolgimento della categoria "merce" che ripropone una struttura concettuale che presenta tratti di forte omologia con alcune di quelle categorie pure. Il rapporto è simile al seguente: fra i gas esistono certi rapporti matematici; ma i gas non stanno in questi rapporti perché ad essi si applica la matematica, si può loro applicare la matematica, piuttosto, perché essi stanno in rapporto fra sé in quel modo specifico. Tale rapporto qui si ripropone. Lo stesso problema può essere formulato per altre categorie come processo, logico/storico, capitale divenuto/diveniente, essenza/fenomeno/parvenza.

c) Infine, si può vedere come nello stesso Hegel emerge esplicitamente il problema della «logica peculiare dell'oggetto peculiare», la questione del rapporto fra la logica e l'elemento logico nelle "filosofie reali". Qui si potrà ipotizzare come i due autori risolvano diversamente problemi analoghi.

### 3.2

## Riflessioni sul metodo

### 3.2.1. Comprensione razionale e intellettuale

Nel dibattito sul metodo marxiano è spesso rimasto inespreso il rapporto fra le peculiarità di ciò che è definito «modo di ricerca» e di ciò che è definito «modo d'esposizione» e quindi delle annesse categorie

di astratto/concreto e analisi/sintesi. In questa prospettiva mi pare utile guardare, come pietra di paragone, al metodo hegeliano e al rapporto che in esso giocano queste categorie. Lo snodo, anche se Marx non si esprime esattamente in questi termini nei luoghi ricordati, consiste nell'individuare il rapporto e la distinzione fra comprensione intellettuale e comprensione razionale della realtà.

Cerchiamo di contestualizzare l'uso di queste coppie nei passi sul metodo già analizzati in precedenza: nell'introduzione ai *Grundrisse* Marx (1976-81, pp. 35 s.; trad. it., vol. I, pp. 26 s.) sostiene che la ricerca inizia dal *concreto* presupposto; esso però, in quanto immediato, è una mera *astrazione* poiché la ricchezza del suo contenuto è in forma caotica e indefinita. Come tale esso è oggetto dell'intuizione e della rappresentazione (ivi, pp. 21 s.; trad. it., vol. I, pp. 3 s.). L'attività che porta a fissare delle categorie generali in questa caotica congerie viene detta analitica; essa conduce alle determinazioni più semplici procedendo "per analisi" (ivi, p. 36; trad. it., vol. I, p. 27). Da queste astrazioni più sottili si procede alla ridiscesa al *concreto*, posto adesso come determinato, non più astratto (*ibid.*). Tale processo, definito l'unico scientificamente corretto (*ibid.*), viene associato al concetto di *sintesi*, cioè concreto in quanto sintesi di molte determinazioni (*ibid.*). Come tale è accostato a quello di Hegel, anche se, a differenza del filosofo di Stoccarda, Marx ritiene che esso sia il modo in cui il pensiero si appropria del reale, riproducendolo nel pensiero, e non il modo in cui il reale stesso si produce (*ibid.*).

Nella celebre postfazione alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, questi concetti vengono ribaditi in modo molto simile. La novità significativa è il collegamento dei processi di ascesa dal concreto all'astratto e di discesa dall'astratto al concreto rispettivamente ai modi «di ricerca» e «d'esposizione»; all'ascesa viene collegato *expressis verbis* il concetto di *analisi* in modo analogo all'introduzione. Inoltre, in questo processo si devono evidenziare anche i nessi interni delle categorie generali (Marx, 1987, p. 709; trad. it., pp. 44 s.). Si ripete poi l'idea che si proceda all'esposizione del movimento reale, che come tale è la riproduzione concettuale del reale, che appare come una costruzione *a priori*, mentre in realtà non è se non la riproduzione nella mente umana del movimento reale (*ibid.*).

Vediamo se in Hegel si riscontra traccia di questo procedimento, questo al di là del fatto che Marx tematizzi esplicitamente la questione.



Metodo analitico e metodo sintetico costituiscono i due momenti del conoscere nell'Idea, tornano poi però come modalità dell'Idea assoluta in relazione alla trattazione del metodo assoluto. Iniziamo dalla definizione di astratto e concreto: essi sono momenti del concetto soggettivo, che ha l'essere e l'essenza come superati e quindi è la ricchezza in sé di ogni contenuto. Come tale è totalità, ma non ancora posta. Esso astrae dal proprio contenuto in quanto non ne è ancora la forma adeguata; in quanto fa ciò non è generale – come tale è la totalità in sé –, ma astratto, cioè un momento della totalità che invece è l'immediatamente concreto<sup>6</sup>. In questo modo esso è non vero, non posto<sup>7</sup>. Nell'Idea come momento del conoscere è il metodo analitico che svolge questa funzione dell'astrarre, di estrapolare le determinazioni generali dal concreto dato immediatamente<sup>8</sup>. Marx caratterizza l'ascesa dal concreto all'astratto, che egli stesso definisce analisi, in un modo molto vicino a quello qui esposto; vediamo però ancora più dettagliatamente; si inizia come in Marx da un presupposto concreto, dal quale si raggiungono delle determinazioni generali che come tali non ne sono però la forma concettuale adeguata: sono immediate e non poste<sup>9</sup>. Dal risultato del metodo analitico si deve passare necessariamente al momento sintetico, non è questione di scelta. L'astratto, come astratta identità dei diversi, deve porre in sé e per sé quanto ha in sé e quindi si determina<sup>10</sup>. Tale processo, che mostra la necessaria connessione concettuale delle determinazioni astratte, è detto sintetico e consiste nel dare forma concettuale al contenuto, portare a unità il molteplice<sup>11</sup>. In base a ciò tale processo viene determinato come l'opposto di quello analitico<sup>12</sup>.

Quando parla di modo propriamente scientifico, Marx si riferisce a questo procedere sintetico? Non pare. Infatti, per Hegel l'Idea nel momento del conoscere non è ancora adeguata a sé, in quanto ha il proprio contenuto come non posto da se stessa, ma come qualcosa di esterno, al quale essa, nella forma del concetto soggettivo, dà la forma della necessità<sup>13</sup>. È però la sfera dell'intelletto che raggiunge la sua vetta nella necessità e con essa passa oltre; così la connessione mostrata nel metodo sintetico non è metodo assoluto, processo dell'Idea in sé e per sé; in quanto però il suo contenuto è necessario essa è trapassata nella realtà e quindi si è posta come oggetto. Il contenuto, che inizialmente era un esser-dato, adesso è posto come necessario attraverso la sua attività conoscitiva<sup>14</sup>. Come tale l'Idea si è mostrata de-

terminante<sup>15</sup>, mentre all'inizio era puramente passiva; così essa è soggetto immanente, idea del bene che si pone di fronte alla necessità, che è suo momento, come attività che vuole realizzare il bene<sup>16</sup>. Non è qui necessario affrontare la dialettica di conoscere e volere; basta mettere in evidenza che il sapere sintetico di per sé è conoscenza ancora finita e solo come unità di conoscere e volere si ha la conoscenza effettivamente razionale. È solo a questo punto che Hegel espone il metodo assoluto. L'Idea è adesso totalità posta, unità del soggettivo e dell'oggettivo, che come tale contiene e contempla in sé tutto il proprio svolgimento. Essa è la forma di quel contenuto, nel senso che la forma è modalità d'esistenza e di sviluppo del contenuto (Hegel, 1995a, par. 237). «Come *forma*, l'idea non ha qui nient'altro che il *metodo* di questo contenuto – il sapere determinato del valore dei suoi momenti» (*ibid.*).

L'Idea si pone nelle sue diverse forme come autodeterminantesi. In questa sua attività essa è però tanto analitica quanto sintetica, in quanto da un lato non fa altro che attualizzare quanto in lei è in potenza, dando cioè esistenza al proprio contenuto; d'altro lato, però, lo fa passando nella forma dell'alterità, che non è tuttavia sostanziale e quindi idealmente recuperata al proprio interno; così è anche sintetica<sup>17</sup>. Essa inizia dall'essere come immediato per poi distinguersi in sé e ricongiungersi a sé attraverso la dinamica sopra accennata. Il suo moto è definito «fortgehen» (ivi, par. 243):

In tal modo il metodo non è la forma esterna, ma l'anima e il concetto del contenuto, dal quale è soltanto distinto in quanto i momenti del *concetto* anche *in loro stessi* nella loro *determinatezza* giungono a manifestarsi come la totalità del concetto.

Per tornare finalmente a Marx, quando egli parla di metodo propriamente scientifico e rimanda a Hegel, mi pare sia molto più vicino a questa definizione rispetto a quella del metodo sintetico del conoscere finito. La cellula economica deve essere capace, in base alla propria contraddizione immanente, di generare tutte le forme successive del rapporto di capitale che alla fine le conterrà come propri momenti. Il metodo sintetico descritto come secondo momento del conoscere, come forma dell'intelletto, pertiene semmai ancora al processo di ricerca in quanto, oltre alle categorie astratte, pone la loro

necessaria connessione interna. Tale processo è appunto preliminare all'esposizione concettuale, quindi per esso non si può parlare di metodo scientifico in senso proprio.

Allo stesso modo, nel metodo di esposizione si procede verso il concreto e, nella misura in cui tale esposizione è secondo il concetto, si tratta di deduzione categoriale che segue le proprie leggi dialettiche, le quali si distinguono dal processo che porta alla fissazione delle categorie che costituiscono il punto di partenza dell'esposizione scientifica. Su questo punto anche Hegel (1996c, vol. II, pp. 522 s.; trad. it., p. 912) è chiaro: «Dappertutto l'astratto deve costituire il cominciamento e l'elemento nel quale e a partir dal quale si vanno allargando le particolarità e le ricche forme del concreto». Nella pagina precedente si dice che questo vale per il procedere della conoscenza come tale.

Stando così le cose, si può sostenere che la stessa distinzione che esiste in Hegel fra una sfera intellettuale del conoscere, che ha una dimensione analitica (fissazione delle astratte essenzialità) e una sintetica (elaborazione di esse fino a dar conto della necessità del concreto), e una sfera concettuale in cui la cosa stessa si sviluppa in base alla sua dialettica intrinseca dando realtà a quanto in essa implicito si ripresenti in Marx. Il momento marxiano della ricerca – anche alla luce di un riscontro testuale terminologico – può essere messo in rapporto stretto con il conoscere finito di Hegel: individuazione degli elementi astratti e loro connessione. Lo svolgimento teorico vero e proprio, il momento dell'esposizione, è invece più vicino al metodo assoluto in quanto in esso si ha lo svilupparsi delle diverse forme di un contenuto già potenzialmente tutto presente nella cellula economica.

Se si abbandonano quindi le generiche opposizioni di materialismo e idealismo, si vede come nelle dichiarazioni esplicite di Marx sul metodo sia possibile rintracciare una forte traccia hegeliana. Che Hegel si sia dedicato allo svolgimento dell'assoluto non significa che non esista una dimensione finita del sapere. Non nel senso che essa sia una conoscenza prima della conoscenza; questo è sempre per Hegel il limite di fondo del criticismo. Il sapere finito è sapere vero e proprio, ma nella forma dell'intelletto che, nel suo ambito, ha piena validità. Hegel riconosce il valore delle scienze empiriche in questo senso, anzi ne sottolinea la necessità, mettendo addirittura in rapporto idea del conoscere (in particolare il *Lehrsatz*) e scienze finite<sup>18</sup>.

La scienza vera e propria però non è sapere finito, perché essa dà a se stessa il proprio contenuto sviluppandone la forma. Se si riesce a mostrare che la struttura logica del concetto di capitale rispetta questi requisiti – ossia che funziona in base all'*Übersichthinausgehen* – si dimostra come il metodo in base a cui essa si costruisce corrisponda fedelmente allo svolgimento della cosa stessa di hegeliana ispirazione.

In virtù di questi presupposti metodologici, lo stesso sistema hegeliano è stato interpretato non alla stregua di un mero idealismo soggettivo, cioè il concetto non produce l'essere, ma lo riproduce in forma concettuale e con questo non toglie la differenza fra esso e l'idea. Non esiste un pensiero antico fra pensiero e realtà. Entrambi fanno parte della struttura unitaria dell'essere. L'intero, il tutto effettuale, si distingue in soggetto e oggetto e, attraverso questa distinzione, reagisce su se stesso e si conosce. Scientificamente può conoscersi esclusivamente nella forma del pensiero speculativo; ciò non costituisce tuttavia la totalità del processo di cui è parte, né sostituisce la dimensione materiale, oggettuale di esso. La comprensione speculativa fa parte del tutto reale di cui essa spiega la struttura concettuale, senza però che questa struttura concettuale sostituisca la realtà stessa a cui essa è congruente, non identica.

Il pensiero speculativo viene in questo senso più volte definito da Hegel la modalità per cui la rappresentazione e l'intuizione vengono trasposte in concetti; *esattamente lo stesso modo in cui si esprime Marx per il metodo scientifico*. Esso è il modo concettuale di trattare l'oggetto<sup>19</sup>. Tale oggetto preesiste alla trattazione concettuale e viene esperito dalla coscienza attraverso l'intuizione e la rappresentazione<sup>20</sup>. Esso si inverte nella conoscenza concettuale che così produce un contenuto necessario, ma a cambiare è solo la forma di questo contenuto<sup>21</sup>.

### 3.2.2. Sul «modo di ricerca»

Se questa distinzione di massima regge, qual è allora lo scopo del «modo di ricerca» in Marx e come funziona? Arrivare a porre la categoria di partenza, ossia la merce con tutte le determinazioni prima evidenziate che in essa sono analiticamente implicite. Per vedere allora come funzioni questo «modo» bisogna capire come Marx arrivi ai detti presupposti. Le indicazioni in questo senso sono al solito di carattere generale; nei luoghi citati sul metodo si rimanda a un pro-

cesso secolare, all'intero sviluppo del pensiero economico dai fisiocratici in poi che ha progressivamente individuato categorie generali come lavoro, divisione del lavoro, valore. Soprattutto Smith e Ricardo hanno tentato di formulare le prime sintesi espositive ma procedendo, da un punto di vista metodologico, empiristicamente, ossia cercando le regolarità nel fenomeno, facendo accostamenti. Sembra si possa sostenere che Marx proceda così: individua le incoerenze nel ragionamento dei predecessori, mostra le conclusioni contraddittorie con le premesse, o meglio mostra come le loro conclusioni non siano l'adeguato svolgimento delle loro premesse.

Marx valuta le insufficienze dell'assiomatizzazione della teoria economica di questi autori: per esempio essi non si accorgono che prodotto e merce non sono la stessa cosa e quindi confondono il produrre in forma capitalistica con il produrre in generale (robinsonate e via dicendo). Il perfezionamento dei punti di partenza e dello svolgimento parziale di queste teorie serve a Marx per mettere a punto i propri; un esempio è la ridiscussione della nozione smithiana di circolazione semplice. Per comprendere praticamente che cosa intenda Marx quando parla di «modo di ricerca» occorre analizzare i testi in cui si confronta con il pensiero economico che lo ha preceduto. In realtà è proprio rispondendo o cercando di risolvere le aporie dei "classici" che Marx arriva a formalizzare i presupposti concettuali della propria teoria. Sono allora ancora una volta i grandi manoscritti preparatori al *Capitale* che ci indicano come e dove egli ha agito. Se le *Teorie sul plusvalore* sono il riferimento immediato per quanto riguarda appunto la teoria del plusvalore e del profitto medio, non bisogna sottovalutare il continuo e costante confronto soprattutto con Smith e Ricardo nei *Manoscritti* del 1857-58; è poi necessario menzionare anche la *Miseria della filosofia* dove, attraverso la critica delle concezioni grossolane di Proudhon e l'accettazione "critica" della teoria di Ricardo, egli fa già passi avanti decisivi. Ma non esiste a questo proposito una metodologia da seguire pedissequamente; solo a grandi linee si può indicare una serie di passaggi. Sostanzialmente si tratta di ricostruire la coerenza interna delle teorie dei predecessori e di mostrarne le eventuali incoerenze; o anche di mostrare come la scelta di certe premesse non permetta poi di includere all'interno della teoria determinati aspetti cruciali che sono in contraddizione con la "evidenza" scientifica, ossia con i presupposti filosofici generali raggiunti nell'avanzamento del sapere.

Qui mi riferisco evidentemente alla questione della “eternità”, a detta dei “classici”, del modo di produzione capitalistico; Marx è invece consapevole del fatto, da una parte dagli studi storiografici, dall'altra dalla filosofia di Hegel, che esiste la storia, una periodizzazione qualitativa di epoche diverse di cui la teoria deve dar conto per essere plausibile. Già dai tempi dell'*Ideologia tedesca* Marx e Engels (1969, p. 18, nota 2) dichiaravano di conoscere una sola scienza, la storia.

La cellula economica conserva quindi suo malgrado un certo grado di *congetturalità*; o meglio: essa è possibile solo *nella* storia, basandosi su un determinato sviluppo di fatti e di ragionamenti su di essi. Attraverso il «modo di ricerca», un dialogo secolare, si arriva a conclusioni che hanno una loro coerenza e una loro strutturazione interna. Ma la verifica dell'effettività della cellula economica consiste nella capacità concreta di sviluppare il sistema come intero, nel mostrare come proprio la contraddizione di valore e valore d'uso che la merce incarna nella forma più semplice sia ciò in base a cui il sistema si snoda. Alla fine si deve poter dire che i presupposti che essa implicava e conteneva sono stati correttamente posti dal sistema.

In conclusione si può sostenere che con «modo di ricerca» si intende un processo conoscitivo che mira a fissare il punto di partenza della esposizione. Non si può individuare una procedura precisa da seguire pedissequamente; si tratta piuttosto di ricostruire, sulla base di ipotesi e necessità del tipo “se... allora...”, una struttura di partenza che abbia determinate caratteristiche fra loro coerenti e strutturate. Queste caratteristiche devono implicare un'interna contraddizione dialettica, tale che il suo svolgimento consenta lo sviluppo dell'intero modello scientifico – nel caso specifico del modo di produzione capitalistico. Solo se è capace di reggere all'intera esposizione – e questo lo mostra il «modo d'esposizione», non più il «modo di ricerca» – essa si dimostra «cellula economica»<sup>22</sup>.

### 3.2.3. La conclusione del *Capitale*

L'enfasi posta sulla cellula economica e sul suo necessario sviluppo dialettico, sulla categoria *di partenza*, pone allo stesso tempo il problema della *conclusione* della teoria del «capitale». È noto infatti che una teoria dialettica deve alla fine conchiudersi in un circolo di circoli e quindi tornare al proprio inizio.

Notoriamente la conclusione del sistema hegeliano è tale perché essa giunge a porre quello che era il punto di partenza, instaurando così un circolo di circoli. Accade lo stesso nella teoria dialettica di Marx? Per rispondere a questa domanda è necessario preliminarmente ricordare che il piano complessivo del progetto conoscitivo comprendeva ben sei libri di cui quello dedicato al capitale non era che il primo. Da questo punto di vista il risultato è largamente deficitario e ben lontano dall'essere concluso<sup>23</sup>. A giudicare dal grado d'elaborazione della teoria marxiana per come è stata redatta, la critica non esclude che anche qui non siano stati portati avanti per esempio gli sviluppi relativi alla teoria della concorrenza o del credito (Jahn, 1986; Kogan, 1986).

Ad avere uno svolgimento complessivo, a prescindere cioè dai dettagli e dalle esposizioni particolari, è la struttura universale/particolare/singolare (per i dettagli analitici su questa struttura cfr. Fineschi, 2001a). Vediamo se in essa è possibile individuare un'articolazione paragonabile al circolo di circoli di hegeliana memoria.

#### *La fine e l'inizio: circolo di circoli*

Si è detto che l'inizio concettuale, la merce come cellula economica, implica al livello di astrazione più alto possibile nel modo di produzione capitalistico la contraddizione di valore e valore d'uso. La teoria del «capitale» è lo svolgimento di questa contraddizione e in questo svolgimento l'essere cellula dell'intera teoria deve trovare conferma. Ossia: quanto in essa era presupposto, inizialmente non posto dal capitale, deve essere posto dal modo di produzione capitalistico stesso. La merce deve essere riprodotta come risultato. Inoltre tutta l'articolazione pregressa implicita nel concetto di merce deve essere sussumta, digerita e riesposta come forma del capitale.

Con il concetto di accumulazione, nella universalità del capitale, si arriva a porre tutta una serie di presupposti che nell'ideale "momento zero" del capitale erano condizioni esterne il cui verificarsi non era affatto legato alla sua logica. L'opposizione immediata di capitale e lavoro, per esempio, che segna l'inizio empirico e logico del rapporto di produzione capitalistico, viene riprodotta dal capitale stesso. Complessivamente tutta questa serie di categorie alla fine della universalità del capitale è già stata posta dallo stesso processo di

produzione capitalistico nelle linee generali (Fineschi, 2001a, pp. 204 ss.). Questo era il senso profondo che doveva avere il celebre cap. VI *Risultati del processo di produzione immediato*, che non a caso inizia proprio con la merce come forma universale raggiunta dal prodotto. L'idea di Marx è che già l'universalità del capitale sia sufficiente a mostrare come i presupposti vengano posti.

Con l'accumulazione il capitale pone i propri presupposti, si muove definitivamente sulle proprie gambe. La merce, che era suo presupposto, adesso è suo risultato, e si presenta come un'immane massa di merci. Si potrebbe ritenere che con ciò si sia arrivati alla fine dell'esposizione; non è così però perché a questo livello essa è avvenuta allo stato puro, postulando che il processo di realizzazione del capitale si effettuasse senza problemi di sorta, proprio per mostrarne il funzionamento "perfetto" (si presuppone cioè che si vendano tutte le merci prodotte e che sul mercato si trovino senza problemi, e senza oscillazioni, gli elementi necessari a riprendere la produzione sulla stessa scala o su scala allargata), ossia senza prendere in considerazione le complicazioni legate alla dinamica propria dei livelli di astrazione più bassi. Questa "perfezione" è anche la mancanza del concetto universale di capitale, la sua incompletezza; così è necessario rimuovere la clausola di astrazione della perfetta proporzionalità di produzione e consumo per vedere come funzioni l'interazione "particolare" dei capitali, dove ciascuno cerca la propria valorizzazione guardando a sé come unico punto di riferimento. Questa dinamica produce come risultato una media che nel capitale in generale era presupposta *ex machina*; nella particolarità si mostra come questa dimensione media sia risultato del processo effettivo dei molti capitali in interazione reciproca. Ma si è poi visto che la generalità viene a imporsi fenomenicamente incarnandosi in portatori «daseiende», "che ci sono", ossia che impersonano il puro processo di valorizzazione nella loro esistenza fenomenica. Con ciò l'astratta universalità del capitale, risultato dell'esposizione della generalità, non solo è stata prodotta come risultato reale ma, come pura dinamica, è fenomenicamente esistente in un capitale particolare operante come universale, ovvero è singolarità.

Con ciò tutti i risultati di una sfera precedente, che fungevano da punto di partenza immediato per la successiva, sono stati nuovamente riprodotti tutte le volte come risultati: la merce come merci; il profitto sociale complessivo (nuova forma immediata del plusvalore) co-



me profitto medio; la valorizzazione media (profitto medio) come processo parventemente a se stante (interesse e poi capitale fittizio). L'opposizione, o contraddizione latente, di valore e valore d'uso, che fa da motore a tutto questo svolgimento – cosa che qui per ovvi motivi non è possibile mostrare analiticamente, ma cfr. Fineschi (2001a) –, si ripropone alla fine includendo dentro di sé tutte le figure che si sono sviluppate come forme di movimento e rimanda ancora alla merce e alla sua realizzazione come vincolo di tutta la riproduzione sociale in forma capitalistica. Così la cellula economica è posta come risultato già alla fine del processo di produzione immediato, ma la sua contraddizione interna di valore e valore d'uso è la molla dell'ulteriore svolgimento della teoria del «capitale» nella particolarità e singolarità, fino alla conclusione nella teoria del capitale fittizio in cui questi soggetti e la dinamica del loro movimento hanno una formulazione generale sempre vincolata al nesso della realizzazione della merce che ha il proprio culmine nel concetto di crisi.

In riferimento al piano di lavoro concepito nel 1865, la teoria generale del capitale – ossia quella articolata secondo la struttura universale/particolare/singolare – ha una conclusione. In base ad essa è possibile parlare di quella che poi sarà la settima sezione delle tre classi, delle forme generali della percezione sociale del rapporto e via dicendo<sup>24</sup>.

### *Perché Marx non ha finito Il capitale*

Marx non ha finito di scrivere la teoria del «capitale». Ebbe in verità il tempo per farlo: già nel 1865 disponeva di una redazione complessiva di tutti e tre i libri; ha provato con più convinzione a terminare il secondo, con minore il terzo; si dedicò invece a studi di varia natura che non avevano attinenza immediata con quei temi. La domanda del perché non abbia concluso il suo lavoro resta aperta; in base agli inediti finalmente disponibili si sta iniziando a cercare una risposta. Pare a me una direzione possibile di ricerca la seguente: lo sviluppo che il modo di produzione capitalistico aveva nel 1865 era tale da poterne delineare la struttura essenziale, cosa che Marx fece efficacemente. Soprattutto però per la parte più concreta di quella esposizione – il capitale azionario, la crisi, i processi di centralizzazione – i tempi non erano ancora maturi. Solo con il passare degli anni le tendenze in atto concretamente hanno mostrato sviluppi che Marx adombra pro-

cedendo in modo puramente teoretico, ma che non potevano essere colti nella loro concretezza proprio perché ancora non fattualmente presenti. Di questo Marx era cosciente. Del resto, il progetto politico di elaborare una visione del mondo nuova e alternativa a quella borghese esigeva che si desse conto dello sviluppo delle varie scienze, operazione sempre più difficile a realizzarsi di fronte all'iperspecialismo di esse e al loro tumultuoso progredire. Forse per questi motivi Marx si dedicò a studi di ampio spettro che travalicarono inevitabilmente le sue sole forze<sup>25</sup>. Il compito che si era prefissato era irrealizzabile da un solo uomo (o da due se ci vogliamo mettere anche Engels), per quanto geniale potesse essere. Ciò, è bene sottolinearlo, non significa che Marx parli del capitalismo dell'Ottocento: le tendenze di fondo, "generalì", da lui individuate non solo sono tutt'ora vigenti, ma sono attuali adesso più di quanto lo fossero allora. I risultati "epocali" del modo di produzione capitalistico, per come li individuò Marx in base alla pure linee di tendenza, sono visibili *solo* oggi<sup>26</sup>.

### 3.2.4. I «limiti del metodo»

Il metodo marxiano si sviluppa svolgendo la dialettica della cosa stessa, in ciò esso è in linea di principio coerente con quello hegeliano. Poiché però Marx riteneva che Hegel volesse creare la realtà con il pensiero/coscienza in modo banalmente idealistico, per lui era fondamentale differenziare la propria posizione, sottolineando con forza che prima del pensiero viene la materia, affermazione in cui, come si è visto, molto ambiguo è il senso che al termine "pensiero" bisogna attribuire. La metafora con cui si caratterizzava la posizione hegeliana era quella per cui l'uomo cammina «sulla testa». Ma in verità nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel parla dell'essere posti «sulla testa» per indicare la caratteristica specifica dell'epoca moderna, in particolare della rivoluzione francese, in cui lo spirito per la prima volta cessa in una certa misura di procedere prescindendo dalla consapevolezza degli individui; essi hanno il diritto riconosciuto a sapere e ad agire in conformità alle loro aspirazioni (diritto della soggettività: Hegel, 1995b, p. 529). Questa razionalità è a loro accessibile e quindi stare «sulla testa» non significa altro che fra spirito soggettivo e spirito oggettivo c'è mediazione dialettica. Ciò che mi preme evidenziare è ancora una volta il malinteso di fondo: camminare «sulla

testa» significa per Marx infatti meramente ritenere che la realtà è creata materialmente da uno spirito soggettivo-psicologico, che la coscienza determina la realtà. Considerando il contesto culturale in cui questa è una lettura standard e che quando esce *Il capitale* ormai il positivismo dilaga, si capisce perché Marx voglia prendere nettamente le distanze da Hegel sulla questione dell'idealismo e perché insista così tanto sul carattere "materialistico" della propria filosofia.

Che cosa vuole fare Marx? Vuole salvare la dialettica della cosa stessa distinguendola però dal processo dell'autocoscienza assoluta: le leggi dialettiche non sono inerenti a una deduzione *a priori* del reale dell'Io, da essa possono essere separate e sfruttate nella loro potenza conoscitiva. Ciò significa eliminare il velo mistico e cogliere il «nocciolo razionale». In base a questa distinzione Marx può da una parte dedurre la teoria del modo di produzione capitalistico in modo puramente concettuale, dall'altra mantenere il carattere "materialistico" della sua filosofia in quanto non si tratta di un'esposizione-creazione assolutamente *a priori* tale da coincidere con lo sviluppo *storico-reale* della produzione capitalistica. Solo perché questo sviluppo reale preesiste è possibile farne una teoria. La teoria si costruisce secondo la dialettica di concetti, ma la dialettica non è dei concetti puri, bensì di concetti determinati in base a una cellula che è fissata per via empirico-intellettuale e che quindi presuppone un mondo dato e storicamente determinato da cui ricavarla.

Marx teme tuttavia che l'interprete non sia in grado di cogliere questa sottile distinzione per cui lo sviluppo dialettico della cosa stessa non coincide con lo spiritualismo dell'autocoscienza assoluta; egli paventa che il lettore identifichi i due aspetti e quindi che appiattisca la dialettica della cosa stessa sullo spiritualismo; quindi introduce tutti i distinguo a suo tempo indicati. Questa preoccupazione emerge esplicitamente anche nel seguente passo dei *Manoscritti* del 1857-58 dove si legge (Marx, 1976-81, p. 85; trad. it., vol. I, p. 89):

Più in là, prima di lasciare questo problema, sarà necessario correggere la maniera idealistica dell'esposizione, la quale produce la parvenza che si tratti di pure determinazioni concettuali e della dialettica di questi concetti.

Il passo è stato spesso letto nel senso di un ridimensionamento della dialettica e di un allontanamento da Hegel. Da come si sono precisa-

ti i termini del discorso, tuttavia, con questa affermazione si può invece intendere quanto segue: la presa di distanza non sta a significare che l'esposizione scientifica non segua la dialettica dei concetti; Marx intende piuttosto mostrare come la dialettica dei concetti, che ci dà la teoria del «capitale», non sia che il modo in cui il pensiero comprende una realtà preesistente, anzi: solo sulla base di essa si può giungere a porre l'astrazione della cellula economica, il punto di partenza dell'esposizione concettuale. La teoria non è quindi interamente *a priori* come sarebbe in Hegel: la dialettica del capitale è sì uno svolgimento puramente concettuale, ma possibile solo perché la produzione capitalistica di merci è realtà presupposta, materialmente ed empiricamente data. Il punto di partenza non è assoluto, bensì un nesso categoriale che è possibile formulare solo dopo che il mondo moderno è sorto e si è affermato, almeno in una certa misura.

Fatti questi distinguo (1. non produzione, bensì riproduzione ideale del reale e 2. salita dal concreto all'astratto come antecedente alla discesa dall'astratto al concreto) *si può usare proficuamente il metodo dialettico*. Emerge però un terzo limite che fino ad adesso non è ancora stato preso in considerazione e che non è altro che un'ulteriore sfaccettatura dei primi due: stando all'interpretazione che egli dà del filosofo di Stoccarda, nella filosofia di quest'ultimo sarebbe possibile dedurre tutto il reale e in particolare le diverse epoche storiche (con riferimento precipuo alla capitalistica) da un principio astratto universale che si sviluppava in base alla dialettica sua propria<sup>27</sup>. È questa l'idea che Marx vuole attaccare quando parla di «limiti del metodo» e lo fa costruendo una teoria per la quale esistono fratture storiche fra epoche, che sono quindi qualitativamente diverse, ciascuna caratterizzata da leggi specifiche di funzionamento, e che, proprio in virtù della loro specificità qualitativa, non sono conoscibili prima del loro manifestarsi. Secondo Marx il concreto reale si sviluppa per successione di stadi; ciascuno di essi origina sì dal precedente, ma poi funziona in base a leggi organiche proprie che non possono essere ridotte alla storia della formazione; quindi ciascuna nuova fase è conoscibile solo grazie alla scienza che ne studia la struttura e perciò non *a priori* in assoluto, ma solo quando la fase è giunta a un certo grado di maturazione. Così i limiti dell'esposizione dialettica sono chiari in questo senso: una scienza "pura" di tutto il corso storico non è possibile perché per fissare la cellula economi-

ca da cui ripartire nell'esposizione è necessario che le nuove leggi, che esistono solo da un determinato "momento x" in poi, si siano manifestate, che se ne sia fatta esperienza e che attraverso di esse si sia ridotto il molteplice ai suoi elementi essenziali. Questi dati non esistono né *a priori* né in un'eterna presenzialità del pensiero; ciascun periodo funziona in base a leggi proprie, irriducibili alle altre, che con il prima o con il dopo hanno dei punti di contatto all'inizio e alla fine. Ma dati certi presupposti, il sistema funziona a prescindere dall'origine di essi. La produzione di quei presupposti è risultato di un sistema precedente che a sua volta obbediva alla logica specifica del suo oggetto specifico che solo in linea di principio è paragonabile a quella dell'oggetto attuale (nel senso che si tratta di una «logica peculiare dell'oggetto peculiare»), ma la conoscenza di quella non permette di fare affermazioni sulla struttura di questo se non indirettamente "per paragone". L'esposizione scientifica della dialettica ad essi interna non si produce però per mero "rispecchiamento" empirico: la fissazione della cellula economica è sì possibile grazie all'analisi anche empirica, ma una volta che si avvia l'esposizione essa procede in forza delle leggi dialettiche sue proprie, si svolge nel pensiero la contraddizione ad essa immanente. Tale svolgimento non deve certo avere riscontro empirico immediato, né una successione logica identica alla cronologia dell'avvento del capitalismo<sup>28</sup>.

Tale limitazione così non è che un'altra faccia di quanto sopra esposto: in base a questi limiti è impossibile che la scienza possa basarsi solo sulla ridiscusa dall'astratto al concreto, per fissare la categoria-base si deve necessariamente tener conto dell'empiria e del manifestarsi fattuale del processo. Sarebbe però d'altra parte altrettanto errato credere che ciò significhi che il metodo dialettico, nella misura in cui è vigente, non funzioni come deve funzionare, ossia sviluppando la contraddizione immanente alla cellula economica.

Si è a lungo discusso della «riduzione della dialettica» (Göhler, 1980; Reichelt, 1996; Backhaus, 1997; Hecker, 1987; Lietz, 1989; Heinrich, 1999). Quanto detto fornisce una spiegazione. Come ormai si è mostrato fino ad annoiare, la teoria è la ricostruzione concettuale del concreto, non la sua creazione, e dialettica dei concetti non significa spiritualismo o teoria dell'autocoscienza come invece sarebbe in Hegel. Questo è il motivo per cui l'esposizione dialettica progressivamente scompare: evitare l'accusa di hegelismo-spiritualismo. Sempre

questo il motivo per cui con frequenza crescente vengono inseriti esempi o contestualizzazioni storiche dell'esposizione concettuale. Non si può d'altronde tralasciare il fatto che Marx mirasse alla "comprensibilità" del suo testo, intendendo con ciò la possibilità che i lavoratori potessero leggerlo. Molteplici motivi quindi spingevano verso la riduzione della dialettica: 1. la popolarizzazione a fini divulgativi, ma soprattutto 2. la paura di essere confuso con Hegel, dove però Hegel significa puro apriorismo del pensiero in chiave psicologista, filosofia dell'autocoscienza. Come nel caso dell'autocomprensione marxiana del problema del metodo, la volontà di ridurre la dialettica è inspiegabile se non si capisce che cosa egli intenda quando parla di Hegel e di dialettica<sup>29</sup>.

### 3.3

#### **Strutture concettuali specifiche e analogie**

##### 3.3.1. Merce, opposizione e contraddizione

I passi in cui Marx parla della contraddizione sono pochi e spesso citati. La tesi che si è sostenuta in questo volume è che la merce, come nucleo in sé del capitale, sia la cellula fondamentale a partire dalla contraddittorietà della quale si generano le diverse categorie del capitale nel suo complesso, eccezion fatta per la cosiddetta accumulazione originaria e per l'originaria presenza del lavoratore salariato sul mercato, nell'ideale "momento zero" del modo di produzione capitalistico, che sono effetto di un processo logico-storico che al capitale è presupposto e che da esso non è immediatamente posto.

Perlopiù Marx definisce il doppio carattere della merce come una *opposizione*; da un lato essa è un oggetto d'uso e lo è in considerazione delle sue qualità naturali, dall'altro è valore come oggettualizzazione di una determinata quantità di «lavoro astrattamente umano» e lo è proprio in quanto si prescinde dalle qualità naturali e si considera l'erogazione come tale. Questa categoria è quella che permette la paragonabilità delle merci, che le pone come uguali; d'altro canto questa loro uguaglianza non è identità, perché esse sono diverse come valori d'uso. Quindi ciascuna è una merce proprio perché da una parte è identica alle altre merci come valore, dall'altra è da esse distinta come valore d'uso. Così la merce ha da una parte qualità di

ricchezza universale ma, dall'altra, ce l'ha come contraddetta dalla sua singolarità, cioè è una ricchezza particolare.

D'altro canto il rapporto con le altre merci non entra in gioco successivamente, ma è immanente al concetto stesso di merce, come tale essa viene scambiata e, se non lo è, *non* è merce; ma per scambiarsi ha bisogno di altre merci. Per essa la forma di valore – cioè l'astratta pensabilità dello scambio – è la modalità in cui essa dà espressione al proprio valore che nell'immediatezza fisica di quella non ha esserci, perciò la forma di valore è solo lo sviluppo del contenuto della categoria della merce. La forma d'equivalente è la forma fenomenica, la realtà, del valore oggettualizzato, nella quale *si pone* il rapporto fra valore d'uso e valore, cioè da una parte la merce in forma relativa, come incarnazione del valore d'uso, dall'altra la forma d'equivalente, come incarnazione del valore. Tale rapporto si colloca tuttavia nell'ambito del concetto di merce come intero ed è un'autodistinzione ad esso interna (Marx, 1983, p. 29; trad. it., p. 21):

In quanto pone l'altra merce uguale a sé *come valore*, essa [la merce] *si riferisce a se stessa come valore*. In quanto si riferisce a se stessa *come valore*, *al contempo* essa si *distingue da se stessa come valore d'uso*. In quanto *esprime nell'abito* la propria *grandezza di valore* – ed entrambe sono grandezze di valore, valore in genere e valore misurato quantitativamente –, essa dà al proprio *essere-valore* una *forma di valore* distinta dal proprio esserci immediato. In quanto si espone così come qualcosa di in se stesso differenziato, essa si espone effettivamente *come merce* – cosa utile che al contempo è valore.

Questo rapporto, che non è ancora processo, è a mio parere da ricondurre alla logica dell'essenza; vedremo meglio come e perché fra poco, ma per adesso si può notare che la merce esiste nella misura in cui si media con un'altra, cioè è riflessione in sé in quanto è allo stesso tempo riflessione in altro, si realizza attraverso la mediazione in un altro, che però è il suo altro perché si definisce nel rapporto con essa<sup>30</sup>. Essa è il porsi come il positivo e il negativo di un rapporto che ne descrive la totalità<sup>31</sup>.

La polarità della forma di valore, per la quale Marx parla più volte esplicitamente di opposizione, è la realtà di questo doppio processo di riflessione; la ricchezza generale esiste solo in quanto si distingue dalle ricchezze particolari, ma al tempo stesso ne è concettual-

mente dipendente perché senza di esse non esisterebbe; allo stesso modo la ricchezza particolare, che di per sé non è la ricchezza generale, ad essa si riferisce come al proprio universale. La forma d'equivalente si sviluppa poi, ancora una volta, secondo la dinamica dell'adeguatezza e inadeguatezza del concetto di valore universale e valore particolare, finché l'opposizione diventa effettivamente posta nella forma di denaro (dando origine a nuove contraddizioni, a parte delle quali accennerò nel paragrafo successivo).

A questo punto la merce in forma relativa è realmente valore d'uso, idealmente valore, ma come merce ha realtà in entrambi, così un lato di sé non ha ancora effettivamente realtà; lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per la merce che è nella forma di equivalente, che è realmente valore e solo idealmente valore d'uso, ma che nella propria definizione essenziale è entrambi<sup>32</sup>. Allora, tutte e due le merci sono immediatamente tutto il rapporto, come valore d'uso e valore, ma non lo sono ancora in modo posto (ciascuna delle due è definita in quanto è bilaterale, doppia, ma ha effettuale uno solo dei due lati e l'altro solo potenziale di fronte all'altra che invece ha, viceversa, effettuale il lato non-effettuale dell'altra e non-effettuale il lato effettuale dell'altra). Ciascuno dei due lati della relazione è l'escludere sé da se stesso: la forma relativa, come valore d'uso, esclude da sé l'equivalente come valore, ma al tempo stesso esclude sé da sé in quanto essa è merce e quindi unità di valore d'uso e valore e lo stesso accade *mutatis mutandis* per la merce nella forma d'equivalente<sup>33</sup>. Questa è la contraddizione che genera la necessità concettuale dell'infinito scambiarsi di tutte le merci fra sé attraverso il denaro, cioè il realizzarsi effettivo del loro lato ideale: la contraddizione non si risolve ma determina la forma di moto del processo<sup>34</sup>.

Questo è però a sua volta un processo infinito negativamente, perché il denaro, come rappresentante universale della ricchezza, non potrà che incarnarsi inadeguatamente nella forma particolare in cui passa e quindi procedere attraverso tutte le forme possibili. Allo stesso modo il valore d'uso esce dalla circolazione al termine della metamorfosi e con il suo consumo ne scompare anche il valore.

Adesso non abbiamo altro che lo sviluppo compiuto di quanto avevamo all'inizio: valore d'uso e valore, nella merce opposti immediatamente, ora sono posti fenomenicamente l'uno di fronte all'altro e nel loro passare l'uno nell'altro non fanno che dare l'adeguata for-



ma di moto alla loro opposizione; il processo di scambio continuativo, la circolazione delle merci, è questa contraddizione posta<sup>35</sup>.

In questo processo però il denaro si è confermato come rappresentante ideale e reale della ricchezza; come tale sta di fronte all'intero mondo delle merci come universalità posta che in esse ha solo delle forme fenomeniche inadeguate. Il passaggio attraverso di esse come forme della sua particolarizzazione – necessario perché il denaro si riferisce sì a sé positivamente come rappresentante della ricchezza ma in quanto è negazione quale astrazione dalle sue forme concrete – è inadeguato al concetto della ricchezza universale, perché la forma particolare attraverso questo passaggio esce dalla circolazione e si perde come valore d'uso e quindi come valore. La modalità attraverso la quale esso passa nella circolazione si trasforma in valore d'uso e al tempo stesso mantiene la sua forma di ricchezza universale (anzi ne aumenta addirittura la determinazione quantitativa) è quella che include la produzione stessa di valore come momento essenziale del suo moto. Valore che si conserva e si valorizza – necessariamente, perché quella immanente al denaro è la contraddizione della smisuratezza, essendo qualitativamente la ricchezza generale e quantitativamente sempre una determinata ricchezza<sup>36</sup> – attraverso la trasformazione del processo lavorativo in un proprio momento, esso è finalmente processo di capitale<sup>37</sup>.

Se il modo in cui Marx mostra il carattere oppositivo della merce, la sua contraddizione latente che diviene contraddizione effettuale, è strutturato dialetticamente, si può mostrare nel dettaglio come egli in questo caso praticamente ricalchi quasi pedissequamente lo svolgimento hegeliano del rapporto fra opposizione e contraddizione. In realtà, di nuovo, Marx non applica esternamente categorie già pronte come si potrebbe credere di primo acchito; si tratta piuttosto di un caso dove si vede più chiaramente che altrove come la dialettica peculiare dell'oggetto peculiare, proprio in virtù di se stessa, riproduca in *contesto determinato* strutture concettuali più astratte. Solo in quanto si sviluppa la dialettica loro propria queste categorie replicano le strutture concettuali astratte; non vale il contrario, vale a dire all'argomento specifico non si applicano le categorie astratte, proprio allo stesso modo in cui i pianeti seguono le leggi dell'ellisse: la loro orbita non ha forma d'ellisse perché l'astronomo applichi quelle strutture al materiale d'osservazione, ma l'astronomo ve le può

applicare solo perché esse stesse ne seguono la struttura (non è un caso che venga scelta l'ellisse)<sup>38</sup>.

Vediamo adesso più specificamente come vengano sviluppate le categorie di opposizione e contraddizione nella teoria logica hegeliana. Ci troviamo nell'essenza, esattamente nel momento della distinzione (*Unterschied*) che si è sviluppato dalla dialettica dell'identità. La distinzione si è rivelata come totalità in quanto non solo ha superato l'identità, ma la contiene come proprio momento. Identità e diversità si trovano adesso in relazione reciproca nel significato che l'una si definisce nel rapporto di unità e distinzione con l'altra (Hegel, 1996c, vol. II, p. 47; trad. it., p. 464). In quanto riflessione in sé l'identità è, ma esclude la distinzione come relazione negativa a sé; questa però è al tempo stesso determinata come riflessione in sé, ma essenzialmente come altro dall'identità. Ciascuna è riflessa in sé in quanto è riflessa nel suo altro<sup>39</sup>. Così poste, le determinazioni passano nella diversità (*Verschiedenheit*) che da una parte contiene il momento dell'identità, in quanto i diversi per essere tali devono poter essere confrontabili, dall'altra della distinzione, in quanto essi non sono immediatamente uguali. I diversi (*Verschiedenen*) solo se presi nella loro immediatezza sembrano indipendenti. Abbiamo così uguaglianza e disuguaglianza come le determinazioni più sviluppate di identità e diversità; se l'intelletto le tiene separate e le considera definite indipendentemente dal loro rapporto, la loro verità si rivela essere l'interdipendenza: esse infatti non sono altro che l'uguaglianza e diversità di un terzo che è diverso da entrambe e come tali esse sono la stessa cosa; così «L'eguale e l'ineguale sono dunque l'eguale l'*ineguale di se stesso*. Ciascuno è pertanto questa riflessione, l'uguaglianza, perché questa è lei stessa, e l'ineguaglianza, perché questa è lei stessa e l'uguaglianza (ivi, p. 51; trad. it., p. 469).

Ma così abbiamo posto l'opposizione: ciascun lato della relazione è tanto identità con sé quanto diversità da sé<sup>40</sup>. Così determinata la relazione è polare, perché da un lato l'astratta uguaglianza che si definisce in relazione alla diversità è il positivo, mentre l'astratta disuguaglianza che si riferisce nel riferirsi a sé alla uguaglianza è il negativo<sup>41</sup>. Questa loro qualità, essere positivo o negativo, i due estremi la hanno solo come poli di questa relazione e non al di fuori di essa<sup>42</sup>. Ciascuno è se stesso da una parte in quanto ha in sé l'altro come momento, dall'altra in quanto non è l'altro. Ma proprio poiché

esclude l'altro come diverso – e come tale esso è un momento di sé – ciascun lato della relazione esclude sé da se stesso (ivi, pp. 57 s.; trad. it., pp. 474 s.). In quanto l'opposizione si determina come questo escludere sé da sé essa è contraddizione<sup>43</sup>. Come tale essa non è altro che il risultato della dialettica dell'opposizione che contiene la contraddizione in sé (ivi, p. 65; trad. it., pp. 481 s.). Questo processo è il superamento della semplice opposizione, dell'esser-posto degli estremi che nella loro verità si rivelano solo il processo del rovesciarsi l'uno nell'altro. L'esser-posto dell'opposizione è solo momento di questo processo e in quanto tale è contraddizione<sup>44</sup>.

Al lettore non sarà sfuggita la sostanziale omogeneità di procedimento: la merce è per definizione unità immediata di valore d'uso e valore, detta *opposizione*; essa pone esteriormente questa sua opposizione *polare* interna al rapporto di merce e denaro, dove la prima è essenzialmente valore d'uso e valore ma solo il primo realmente e il secondo idealmente, dove il secondo è essenzialmente valore d'uso e valore ma il primo solo idealmente e il secondo realmente. Ciascuno dei due esclude quindi sé da se stesso in quanto per definirsi esclude uno dei due aspetti che è essenziale alla propria definizione. Si traspone quindi incessantemente nell'altro che è già sé ma che è insieme interno ed esterno a sé ed è interno proprio in quanto è esterno e viceversa.

L'accostamento dell'analisi della forma di valore alla categoria hegeliana di opposizione è già stato acutamente osservato da Gajano (1979, p. 95). Ma la trattazione è ancora analitica secondo quanto dice Marx, quindi, secondo l'interpretazione che Gajano dà di questa categoria, non ancora genetica. Se questa parte viene definita da Marx analitica, non lo può però essere, a mio parere, nel senso in cui la intende Gajano (1979, p. 102), cioè che sarebbe la nostra riflessione che determina la connessione delle categorie. A me pare che questa fase sia già genetica, nel senso che ha già una sua necessità interna immanente; "analitico" andrà inteso allora nel senso di considerazione dei lati parziali, dei momenti, del concetto complessivo che come intero è solo nella contraddizione effettiva (cioè il processo di scambio), non nel senso che il loro rapporto sia legato all'intervento dello scienziato (Marx, 1983, p. 51; trad. it., p. 53).

La tesi della contraddittorietà della categoria fondamentale, collegata al rapporto cruciale di contenuto materiale e forma sociale di

essa, è stata sostenuta a Est soprattutto da Jahn (1978, p. 69), Hecker (1983, p. 82), Vygotskij (1978b, p. 69; 1978a, p. 60), Wolf (2002). Oltre a loro, hanno insistito sulla dialettica rispettivamente della forma di valore e del capitale Backhaus (1997) e Reichelt (1973) – ho cercato di ripercorrere le linee essenziali di questo fondamentale dibattito in Fineschi (2002), pp. 81 ss., 95 ss.

Su posizioni analoghe è giunto anche Arndt che ha tentato di enucleare il concetto di contraddizione reale, mettendola in rapporto al tempo stesso con quella hegeliana. Egli concorda con la tesi di fondo qui sostenuta, cioè che sia appunto la contraddizione reale il cardine concettuale che determina lo sviluppo della teoria. La sua argomentazione segue del resto molti dei passi messi in evidenza nell'esposizione precedente. Tale posizione rafforza la lettura logico-dialettica del metodo marxiano, tanto più che è seguita con rigore testuale, anche se Arndt non lavorava ancora sulla *MEGA*<sup>2</sup>. Così, sul metodo dialettico afferma: «Marx caratterizza il *metodo* dialettico [...] come il metodo che riflette la “connessione interna” dei rapporti» (Arndt, 1985, p. 235; la citazione interna proviene dalla lettera a Engels del 27 giugno 1867 – in Marx, Engels, 1974, vol. XXXI, p. 313); il concetto di contraddizione – concepito come unità di unità e opposizione – viene definito nei termini che seguono (Arndt, 1985, pp. 246 s.):

La contraddizione non consiste nell'opposizione delle fasi, ma nel fatto che unità ed opposizione sono determinazioni del processo allo stesso tempo essenziali ed escludentesi reciprocamente. Gli estremi debbono essere un'essenza per costituire un'opposizione, cioè debbono altrettanto esporre la loro unità che si dimostra la determinazione *che riconduce ad unità*.

Diversa è la sua posizione sul rapporto con la contraddizione hegeliana: da una parte egli vede l'allontanamento da essa nel capovolgimento del rapporto di fondazione, cioè la logica sarebbe il prodotto e non l'origine della filosofia reale; dall'altra sostiene che un secondo rovesciamento consista nell'abbandono dell'idea di un soggetto del processo. Questi due elementi distinguerebbero essenzialmente la contraddizione hegeliana da quella marxiana.

In questa direzione si è mosso da pioniere un ricercatore cecoslovacco, Zelený, che ha offerto una delle analisi più puntuali sulla logica del capitale. Da una parte egli ha colto come il metodo marxia-

no debba essere necessariamente posto in relazione a quello hegeliano proprio nella sua struttura dialettica; egli enuclea così una serie di categorie nei testi, sulla base della quale procede poi alle proprie conclusioni. Si giunge così alla valutazione centrale del concetto di cellula economica, sul quale si è molto insistito in questo volume; la merce racchiude in sé la contraddizione genetica fondamentale capace di tutte le categorie del capitale: le categorie sono mobili, nel senso che sono suscettibili di sviluppo logico. Questo è il nocciolo della sua tesi: in questo uso marxiano delle categorie Zelený (1969, pp. 51 ss., 75 ss., 125 ss.)<sup>45</sup> vede l'anello di collegamento con Hegel.

### 3.3.2. Processualità del capitale e del concetto

Si è spesso parlato di omologia fra capitale e concetto, o anche fra capitale e Idea, fra capitale e spirito, senza che, per la verità, si sia *concretamente* mostrato in che cosa tale omologia consista. In realtà, se si va a vedere nel merito l'articolato e specifico sviluppo delle parti della teoria hegeliana ora menzionate, non si trova *niente* che strutturalmente ricordi la teoria del «capitale», o almeno tale da giustificare una continuità così diretta. Si trovano piuttosto analogie.

La dinamica processuale del capitale è particolarmente evidente nei *Manoscritti* del 1857-58 e 1861-63. Lì si vede come il capitale venga fuori dalla circolazione e si autonomizzi rispetto ad essa; per non rimanere semplice relazione negativa a sé, la deve quindi di nuovo “percorrere”, ma questa volta come momento del proprio processo<sup>46</sup>. La circolazione, rivelatasi fenomeno di un processo che avviene alle sue spalle, è adesso parte del capitale e da esso posta. Il capitale si è posto come processo che pone i propri presupposti, esso è adesso soggetto del processo; è il valore che rimane presso di sé nel passare in altro. La modalità per cui il denaro come terza determinazione deve diventare processo è definita come necessaria in quanto contraddittoria<sup>47</sup>.

D'altra parte, suddividendo il concetto di capitale in universale (generale), particolare e singolare (Marx, 1976-81, p. 187; trad. it., vol. I, pp. 240 s.) è chiaro il riferimento alle categorie hegeliane del giudizio e del sillogismo. Del resto l'Idea, il suo distinguersi e ricomporsi attraverso i momenti del concetto, è essenzialmente processo per Hegel<sup>48</sup>. Lo stesso concetto è però il processo del porre in sé e per sé quello che in lui è già presente in sé<sup>49</sup>.

Avevamo visto lo svolgimento dialettico della merce fino alla circolazione delle merci. Lì tuttavia la contraddizione fra valore d'uso e valore è ancora in sé e non posta; essa è effettivamente posta come processo di capitale quando trova la sua forma di moto più appropriata, quando diventa soggetto. La circolazione è la prima forma di moto di questa contraddizione, ma in essa il valore si perde e non rimane presso di sé come valore. Solo con il rapporto di capitale si giunge alla concettualizzazione di un modello in cui il rapporto di valore prevede la produzione di valori d'uso come suo momento essenziale e che a sua volta è momento della riproduzione complessiva sociale del genere umano con la natura e nella natura; trova cioè la sua effettiva forma di moto.

Adesso il capitale pone e ripercorre quei momenti come i suoi ed è quindi sempre presso di sé (come valore – forma generale della ricchezza) anche nel suo passare nel proprio opposto (valore d'uso – forma particolare della ricchezza); il lavoro oggettualizzato è adesso, quale capitale, una totalità in movimento che come un tutto (a sua volta oppositivo) si contrappone al suo opposto essenziale, il lavoro vivo; in quanto il capitale trasforma in momento proprio il processo di produzione della ricchezza, lo stesso lavoro vivo viene superato nella sua alterità essenziale e diventa momento del suo processo, o meglio: la *sostanza* del capitale consiste proprio nell'essere questa unità oppositiva di lavoro vivo e lavoro morto che diventa *processo*<sup>50</sup>.

In questo contesto acquistano un certo rilievo le categorie di «sviluppo [Entwicklung]»<sup>51</sup> e «procedere [fortgehen]» e, in base alla ricostruzione qui seguita, sembrano riconducibili ancora una volta alla logica hegeliana. Infatti, la modalità di movimento di una totalità che ha in sé il proprio contenuto è il procedere non come passaggio in altro ma come sviluppo<sup>52</sup>.

È bene ribadire che ciò non implica l'identità delle categorie «capitale» e «concetto». Si può piuttosto dire che il capitale, nell'automovimento che pone i propri presupposti, che si articola in capitali e via dicendo, richiami il movimento del concetto. Ma *Il capitale* non è una logica e quindi il suo livello d'astrazione è molto più basso, infatti circolazione semplice, lavoratore libero, accumulazione originaria sono presupposti al capitale, si tratta qui della dinamica logica di un processo molto più concreto di quello dell'idea assoluta. Così si può, a mio parere, ricercare in Hegel la struttura concettuale del-

le nozioni di moto processuale, della natura dell'impulso di questo moto, ma non vedere in Marx la vigenza del concetto come tale. Quella del «capitale» è una logica specifica e non la logica *ut sic*. Ciò implica, da una parte, che le due non siano identiche, ma dall'altra che entrambe siano logiche dialettiche e che quindi fra di esse sussistano nessi strutturali, proprio come ne esistono, anche se non nella stessa forma, fra scienza fisica e matematica pura. Mi pare un problema simile a quello che in Hegel si presenta nel rapporto fra logica e *Realphilosophien*.

### 3.3.3. “Logico” e “storico”

Si è già avuto modo di parlare della distinzione fra “logico” e “storico”. Soprattutto la recensione di Engels a *Per la critica dell'economia politica* ha indirizzato gli interpreti verso una lettura dell'opera di Marx come descrizione progressiva dello sviluppo e della storia del capitalismo, in cui la teoria non sarebbe stata altro che questo sviluppo esposto in maniera astratta una volta depuratolo da accidentalità e contingenze (Engels, 1980, pp. 252 s.; trad. it., pp. 208 s.). Sulla base di tale presupposto metodologico, lo stesso Engels ha poi presentato la prima parte della teoria del «capitale» come il modello di una «produzione mercantile semplice», presunta fase della produzione antecedente il modo di produzione capitalistico vero e proprio. In essa gli scambi avverrebbero sulla base della legge del valore che successivamente sarebbe superata da quella del prezzo di produzione (Engels, 1973b, p. 20; trad. it., pp. 18 s.; 1973a, p. 909; trad. it., p. 39). Sempre in questa ottica “storicizzante” sono da interpretare le *Considerazioni supplementari*, che aggiornerebbero la prospettiva marxiana sulla base degli ultimi fenomeni capitalistici riscontrabili, come la Borsa.

È stato mostrato come Engels si inganni a questo proposito e come confonda la categoria capitalistica della circolazione semplice con la fantomatica «produzione mercantile semplice» che invece nel testo non ha riscontro. Anzi: in diverse ricerche si è fatto efficacemente vedere che essa non è altro che la sfera fenomenica del modo di produzione capitalistico e che di per sé non ha alcuna autonomia concettuale (da sola non funziona: Reichelt, 1973; Backhaus, 1997; Hecker, 1997; per una rassegna sulla problematica cfr. Fineschi, 2002, pp. 95 ss.). La

posizione di Engels e la sua impostazione metodologica sono state però molto influenti e hanno condizionato praticamente tutto il dibattito successivo per quasi un centinaio d'anni. Per citare nomi celebri si consideri che lo stesso Lenin pare collocarsi in questa prospettiva, e che Hilferding reputa un avanzamento storico ulteriore il «capitale finanziario». Questo di per sé non è sbagliato, non si capisce chiaramente tuttavia se consideri questa nuova fase un ulteriore avanzamento "storico" (che in questo caso non significherebbe altro che l'ultimo empiricamente riscontrabile, che noi descriviamo nel suo funzionamento) o una più concreta fase di realizzazione del capitale, ossia una fase più concreta della sua esposizione concettuale<sup>53</sup>. Neppure Lukács sembra allontanarsi da quest'impostazione nelle sue riflessioni sul metodo marxiano<sup>54</sup>. A me pare che in questi autori il problema resti aperto, con uno sbilanciamento verso Engels<sup>55</sup>.

Contro tale interpretazione, nei *Manoscritti* del 1857-58 e nell'*Urtext* Marx sviluppa incidentalmente delle riflessioni che paiono confermare l'impianto generale proposto (riesposizione dialettica del reale e non-generalizzazione delle progressioni empiriche). Nella celebre introduzione afferma per esempio (Marx, 1976-81, p. 42; trad. it., vol. I, pp. 36 s.):

Sarebbe dunque inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinate. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese e che è esattamente l'inversa di quella che si manifesta come loro relazione naturale o corrisponde alla successione dello sviluppo storico. Non si tratta della posizione che i rapporti economici assumono storicamente nel succedersi delle diverse forme di società ed ancor meno della loro successione "nell'Idea" (Proudhon), che non è che una rappresentazione nebulosa del movimento storico, ma della loro articolazione organica all'interno della moderna società borghese.

Il presupposto metodologico di quanto mostrato di fatto nello sviluppo dialettico della cosa stessa trova conferma in questa dichiarazione di principio. Una cosa sono la storia e la genesi del modo di produzione capitalistico, altra il suo funzionamento specifico; la teoria del modo di produzione capitalistico si occupa di quest'ultimo. Sulla sua base sarà poi possibile procedere all'individuazione di una serie di antecedenti storici. La presentazione delle categorie nella teo-



ria del «capitale» deve seguire la logica dell'esposizione, non l'ordine cronologico del comparire empirico. È la temporalità specifica, "logica", del modo di produzione capitalistico che permette di dire che cosa significhi "storico"<sup>56</sup>.

La teoria generale del modo di produzione capitalistico permette di determinarne la storicità. Questo non significa affermare che esso sia genericamente transeunte; in base alla sua struttura logico-dialettica si hanno un punto di partenza ideale, delle linee di tendenza che portano alla modificazione di rapporti sostanziali al suo interno fino a giungere al superamento dei suoi stessi presupposti: superamento della legge del valore come base della ricchezza, contraddizione fra l'infinita capacità produttiva creatasi grazie al modo di produzione capitalistico e la valorizzazione come scopo vincolante della messa in produzione ovvero contraddizione fra forze produttive e rapporti di produzione. In questa dinamica generale, che denomino Logica 1, si possono individuare delle sottofasi, degli sviluppi particolari che hanno a loro volta uno svolgimento in fasi; mi sto riferendo in particolare al processo di sussunzione del lavoro sotto il capitale e alle modificazioni che il processo lavorativo vi subisce: esse sono la cooperazione semplice, la manifattura e la grande industria. La prima è quella che il modo di produzione capitalistico trova già pronta e che è comune anche ad altre forme della produzione; nella seconda il lavoratore diventa parte specifica di un processo di cui non ha il controllo, la sua abilità resta tuttavia determinante; nella terza esso è trasformato in mera appendice del processo produttivo e tendenzialmente viene sostituito dalla macchina; il suo lavoro diventa meramente formale. Queste fasi sono logiche o storiche? Tradizionalmente, sulla falsariga dell'indicazione metodologica engelsiana, si è teso a leggere questo sviluppo come la descrizione del capitalismo inglese dell'Ottocento, come il capitalismo dell'era della rivoluzione industriale. Lo schema era quindi fin troppo semplice: prima la «produzione mercantile semplice», poi l'avvento del capitalismo e le sue fasi di sviluppo "storico" finché non diventa capitalismo vero e proprio. In realtà Marx fa ben altro: egli mostra la storia interna del capitale che diviene se stesso, ma si tratta di una storia logica, ossia delle fasi e delle trasformazioni che il processo lavorativo deve subire perché egli si muova in modo conforme al suo concetto. Che poi storicamente, in una parte del globo, si sia realizzato nella configurazio-

ne determinata della manifattura e della grande industria non ha alcuna importanza a livello di determinazione di forma, ciò che conta è che siano avvenuti la subordinazione e il divenire appendice del lavoro individuale<sup>57</sup>. Queste sono le determinazioni logiche della storia interna di cui nella teoria del «capitale» si rende conto. Questo processo di adeguamento è la Logica 2.

### 3.3.4. Presupposto e presupposto-posto

Parlando della logica del modo di produzione capitalistico sono state introdotte le nozioni di presupposto e di presupposto-posto: la prima indica quegli elementi che a un certo livello dell'esposizione vengono assunti come eredità di un precedente sistema; con la seconda si indicano quegli stessi elementi una volta che sono riprodotti dal sistema stesso e possono a loro volta essere utilizzati come nuovi presupposti.

Il modello ci indica le "equazioni prime" che rimandano a una fase precedente che non può essere spiegata sulla base della teoria del modo di produzione capitalistico. A questo punto si intrecciano diversi discorsi che hanno reso inevitabili gli equivoci nel dibattito passato.

*a)* L'individuazione dei presupposti del modo di produzione capitalistico è concettuale. Li si ottiene grazie alla esposizione della circolazione semplice, svolgimento della contraddizione immanente alla merce di valore e valore d'uso. Essa ci indica quali sono gli elementi necessari al suo pieno svolgimento, vale a dire al suo passaggio nel capitale, alla sussunzione del lavoro sotto il capitale. Perché ciò sia possibile è quindi necessario che si realizzi la separazione di forza-lavoro e mezzi di produzione.

*b)* I presupposti sono però tanto logici (senza di essi la produzione capitalistica non è possibile) quanto storici (la produzione capitalistica è di fatto cominciata quando i fenomeni richiesti si sono verificati). Esistono quindi due piani dell'esposizione: l'inizio e lo sviluppo logico e l'inizio e lo sviluppo storico del modo di produzione capitalistico. Il loro contenuto è comune: la separazione di mezzi di produzione e forza-lavoro. Essa è l'esito di una configurazione che precede quella capitalistica e che non è conoscibile con le categorie analitiche del modo di produzione capitalistico. Per spiegare come posto ciò che è presupposto di quest'ultimo nel momento in cui lo si presuppone, bisognerebbe ricavare la scissione come risultato dalla

teoria del modo di produzione precedente (il presupposto-posto risultato della riproduzione capitalistica è invece categoria propriamente appartenente alla teoria del «capitale») <sup>58</sup>.

Si è spesso mossa l'obiezione che Marx non avrebbe mostrato la necessità del passaggio logico-dialettico dalla circolazione semplice al capitale proprio perché nella circolazione semplice non si mostra come compaia la forza-lavoro sul mercato ovvero come essa si separi dai mezzi di produzione (questa critica è stata riproposta da Bidet, 2000). Ma Marx non lo fa per il semplice fatto che *ciò non pertiene alla teoria della circolazione semplice!* Una volta che il "denaro come denaro" è posto, esso svolge adeguatamente il suo concetto solo se ingloba il processo di produzione e quindi se compra la forza-lavoro. Non è questione se essa sia o meno materialmente disponibile: si dice semplicemente che così il concetto si svolge adeguatamente. La disponibilità fattuale di forza-lavoro è a questo livello un *mero presupposto*, ancora *non posto* dalla produzione capitalistica, ed è quindi assurdo pretendere *qui* che essa lo ponga. A questo livello non abbiamo ancora il presupposto-posto, che sarà risultato dell'intero processo di riproduzione. Questo presupposto è al momento eredità storica di cui il modo di produzione capitalistico dovrà poi dar conto (e lo farà), *ma non è necessario pretendere che dia ragione del presupposto nel momento in cui lo presuppone*. In realtà qui si confondono i due livelli (logico e storico): è naturale che per avere produzione capitalistica dovrò avere il lavoratore libero, ma per farne il modello non ho alcun bisogno di sapere come e perché esso sia disponibile, né che esso attualmente lo sia; il denaro come denaro è posto propriamente se assume il processo lavorativo; che ciò avvenga o non avvenga, quando avvenga, con che modalità specifiche ecc. ecc. a questo livello non ci interessa affatto; potrebbe per assurdo non avvenire e questo niente cambierebbe alla necessità di quanto esposto nella teoria.

Una volta svoltasi la produzione capitalistica, vengono prodotti come risultati quegli elementi che all'inizio erano presupposti, che a quel punto saranno presupposti-posti. Ossia il capitale progressivamente crea esso stesso le condizioni della propria riproduzione e quindi si svincola dagli elementi ereditati da configurazioni precedenti. Con la teoria dell'accumulazione si mostra come venga riprodotta capitalisticamente la separazione fra forza-lavoro e mezzi di produzione e quindi si dà conto di quello che all'inizio era un mero

presupposto. Si dà conto d'altra parte dell'accumulazione di denaro e quindi dell'altra condizione che la circolazione semplice presupponeva come necessaria.

Per quanto concerne la chiara derivazione di queste categorie dalla logica hegeliana, vale il "presupposto" finora detto: non si tratta di cercare "repliche" omologiche delle strutture concettuali, ma di mettere in chiaro il riemergere di nessi generali nella «logica peculiare dell'oggetto peculiare». In Hegel, tuttavia, la dinamica del "porre" i propri "presupposti" è in ogni caso trasversale e non concerne solo il concetto o l'Idea. Questi ultimi si caratterizzano piuttosto perché sono processo, ovvero la posizione dei presupposti fa sì che essi possano muovere da sé e non da altro. Ma, per esempio, strutture per cui il processo del porre determina una configurazione finale che in quanto tale presuppone – come è la circolazione semplice che Marx (1980b, p. 91) definisce nell'*Urtext* un «presupposto» del capitale «che presuppone» il capitale – sono caratteristiche della logica dell'essenza e in dettaglio di quella della "riflessione"; e questo è già automovimento e andare oltre<sup>59</sup>.

### 3.3.5. «Capitale divenuto» e «capitale diveniente»

Nella logica del capitale esiste un sottomovimento peculiare per cui si sviluppa una dinamica specifica di sussunzione del processo lavorativo sotto il capitale e più in generale di posizioni dei presupposti (separazione di lavoro vivo e mezzi di produzione e accumulazione di denaro) che fanno sì che il capitale possa diventare processo automoventesi. Questa logica particolare riguarda l'adeguamento di quelle categorie che da esogene diventano endogene. Per designare siffatto movimento attraverso cui il capitale diventa se stesso Marx parla di «capitale diveniente»; usa invece «capitale divenuto» per designare il suo funzionamento vero e proprio, ossia una volta che i presupposti sono stati posti in moto tale che il capitale sia processo.

In realtà, fino ai *Manoscritti* del 1861-63, Marx mostra di confondere egli stesso due piani dell'esposizione; talvolta infatti indica con «capitale diveniente» la storia interna, logica, del modo di produzione capitalistico che pone i propri presupposti, talaltra invece la fase precapitalistica che porta alla posizione di quei presupposti come presupposti iniziali. In quella sede ciò emerge chiaramente nella

mancata distinzione fra «accumulazione» e «accumulazione originaria», ambiguità che sarà sciolta solo nel *Capitale*, dove i due concetti sono chiaramente differenziati ed esposti in due parti diverse del volume. Il divenire se stesso del capitale fa infatti parte a tutti gli effetti della teoria del modo di produzione capitalistico, perché espone la logica di una parte necessaria della sua struttura: mostra come esso funzioni, dati certi presupposti, finché non arriva a porli esso stesso; l'altro processo invece non ha nulla a che fare con la teoria della produzione capitalistica, trattandosi di fenomeni e risultati che il modo di produzione capitalistico prende come dati e che non può spiegare perché non corrispondono alla propria logica. Nel *Capitale* quindi se ne può dare al massimo un rendiconto storico-descrittivo (esattamente quello che fa Marx nel capitolo dedicato alla cosiddetta accumulazione originaria). Farne una teoria è ancora altra questione che Marx non affronta e che comunque non può essere svolta dall'interno della teoria del «capitale» (su questo punto cfr. più in dettaglio Fineschi, 2001a, pp. 197 ss.).

Di nuovo, la matrice hegeliana di questi concetti emerge chiara e di nuovo sono evidenti i limiti di sempre in questa contrapposizione. Il capitale come processo “ricorda” il concetto in quanto muove da sé come nuovo fondamento di ciò che presupponeva. A questo proposito Hegel parla di «divenuto» e rievoca il «diveniente» come fase di posizione di quei presupposti<sup>60</sup>.

I punti di arrivo del modo di produzione capitalistico sono, invece, i possibili presupposti di una ipotetica società futura, la cui teoria non è però possibile sulla base di quella del modo di produzione capitalistico; i risultati sono:

1. l'instaurazione della produttività incondizionata del lavoro;
2. l'integrazione mondiale della produzione;
3. lo svincolamento dell'attività lavorativa dal bisogno come scopo.

Su queste basi è certo pensabile una società futura, ma come essa funzioni specificamente non può essere detto. Il suo funzionamento specifico richiede ancora una volta lo sviluppo della logica ad essa immanente che, proprio come vale per il modo di produzione capitalistico, non può essere ridotta alla storia della sua formazione. Di essa si deve rendere conto in base alla sua logica specifica, per pensare la quale sarà necessario applicare il metodo, ossia individuare la cellula economica e in forza di essa svolgerne il sistema. Ma questo

sarà possibile solo a un certo grado di sviluppo delle sue leggi e via dicendo. Marx individua nella cooperativa e nella società per azioni gli elementi embrionali della forma futura della produzione<sup>61</sup>.

### 3.3.6. Essenza, fenomeno, parvenza

Altro caso in cui riecheggiano categorie hegeliane è quello delle categorie “essenza”, “fenomeno”, “parvenza”. Uno dei passi più celebri è senz’altro quello in cui Marx (1988-92, t. 2, p. 721; trad. it., p. 930) afferma che se essenza e fenomeno coincidessero non ci sarebbe bisogno di alcuna scienza.

Più nel dettaglio, Marx usa sovente il concetto di forma fenomenica relativamente allo svolgimento della cellula economica, la merce. Essa è articolata in sostanza di valore, grandezza di valore e forma di valore. Qui, di nuovo, non ha senso mostrare omologie di sorta (si è visto fra l’altro che se ce n’è una in questo caso essa riguarda la struttura di opposizione e contraddizione). Ciò che emerge è ancora una volta il rimando, nello svolgimento specifico, a categorie più generali senza che per questo lo svolgimento specifico debba replicare alla lettera lo svolgimento astratto.

Nel caso del rapporto fra sostanza e forma di valore, o forma fenomenica di esso, il valore come tale non compare mai, ma appunto si manifesta fenomenicamente nelle forme da cui inizialmente si astraeva per fissarlo. *Voler misurare il valore di per sé*, attraverso il tempo di lavoro o in qualsiasi altro modo, è *impossibile* perché l’essenza come tale fenomenicamente non esiste. L’identificazione di sostanza e fenomeno (essenza e fenomeno in termini hegeliani) è il classico errore dell’economia classica, poi ripetuto dal marxismo dei “prezzi di produzione”. Infatti, una cosa è che la grandezza di valore abbia una misura immanente, una consistenza (per quanto puramente sociale); cosa collegata ma distinta è il modo in cui si misura questa grandezza. Crede-re invece che la grandezza di valore sia una cosa che esiste indipendentemente dallo scambio delle merci, ovvero che le proprietà specifiche che pertengono alla merce come cosa sociale siano proprie del prodotto in quanto realizzazione di un singolo lavoratore indipendente, questo è parvenza. Ciò, si badi bene, non significa che quelle cose non abbiano quel potere sociale in quanto cose. Esse lo hanno effettivamente. Lo hanno però *solo* perché questo rapporto sociale obiettiva-

mente glielo attribuisce, non come oggetti fisici. Al di fuori di quel rapporto sociale esse perdono quelle proprietà sociali. Il feticismo consiste invece nel ritenere che esse abbiano quelle proprietà in quanto oggetti fisici, ovvero nell'appiattare ciò che si manifesta fenomenicamente (e si manifesta effettivamente in quel modo) sulla loro essenza.

Come affermato, riecheggia qui la hegeliana distinzione fra essenza, parvenza e fenomeno (o apparenza). Da evidenziare tuttavia è che per esempio l'espressione "hegeliana", frequentissima in Marx, *Erscheinungsform* ("forma fenomenica"), in Hegel non compaia mai. Questo ci dice di nuovo molto sul senso in cui intendere la filiazione di queste categorie. Tuttavia la distinzione sopramenzionata appare essere la categoria generale in cui il rapporto fra valore e forma di valore e il relativo feticismo della merce paiono incastonarsi<sup>62</sup>.

### 3.4

#### Logica peculiare e logica generale

Una volta che ci siamo lasciati alle spalle la sterile e filologicamente dubbia opposizione di idealismo e materialismo, e se il modo di esporre di Marx è coerente con lo svolgimento della cosa stessa di hegeliana memoria, in che cosa si differenzia allora il metodo marxiano da quello hegeliano? Tolte le suddette, delle varie critiche che Marx rivolge a Hegel resta in piedi quella svolta per la prima volta nel *Manoscritto* del 1843: il filosofo di Stoccarda non sviluppa la logica del reale in base alla sua struttura interna, ma sulla base di una logica generale in sé già svolta. L'empirico è quindi surrettiziamente inserito in una deduzione logica *a priori* e coartato dentro regole di una logica ad esso estranea.

La critica di questa commistione di logico ed empirico era già stata avanzata, come si è visto, da Ruge, il quale sosteneva che è sì possibile sviluppare *a priori* una teoria generale dello Stato come istituzione insieme alle sue proprietà generali, ma assurdo è pretendere di dedurre *a priori* la divisione dei poteri o la monarchia costituzionale, ovvero quelle caratteristiche proprie del solo Stato moderno; questo invece pretenderebbe di fare Hegel. Questo tipo di critica è poi diventato uno snodo cruciale dell'esegesi hegeliana: l'obiezione che nel sistema hegeliano ci sia dell'empiria "non digerita" è stato un *Leitmotiv* nella discussione sul pensiero del filosofo.



Il problema del rapporto fra *Scienza della logica* e *Realphilosophien* è da tempo al centro dell'attenzione degli studiosi, ma non da molto anche la *Hegel-Forschung* ha iniziato a porsi il problema della struttura logica specifica della *Filosofia del diritto* (Henrich, Horstmann, 1982). Angelica Nuzzo (1990, pp. 103 ss.), esponendo ovviamente la questione dal suo punto di vista, ha offerto un'utile sintesi delle diverse posizioni. Secondo l'autrice spesso, in diverse interpretazioni, il contesto di riferimento implica che con "logico" si intenda sostanzialmente il sistema chiuso e compiuto della *Scienza della logica*, partendo dal quale si tratta poi di valutare in che misura le filosofie reali, per calco o per corrispondenza alla struttura formale là sviluppata, siano ad essa più o meno coerenti. In altri approcci la rivalutazione di momenti diversi da quello logico (dove però "logico" significa ancora *Scienza della logica*) prende le mosse proprio dall'insufficienza dell'esposizione logica nella *Filosofia del diritto*. Nuzzo invece, proprio ispirandosi alla marxiana «logica peculiare dell'oggetto peculiare», cerca di mostrare come al livello della *Filosofia del diritto* si "combinino" diversi discorsi; alla logica del concetto andrebbe infatti abbinata una logica della rappresentazione – dove gioca pure un ruolo decisivo lo sviluppo fenomenologico – in base alla quale sarebbe possibile inglobare nella *Darstellung* anche momenti empirici indeducibili puramente *a priori*; essi sono inseribili solo nella misura in cui divengono concettualizzabili in quanto portati al concetto da una logica appunto della rappresentazione che non coincide ma che è complementare a quella del concetto. L'insieme di questi procedimenti, detto «logica combinatoria», costituisce la logica specifica dell'oggetto specifico "filosofia del diritto" (ivi, pp. 19 ss.). Si distingue quindi fra la «Logica», in cui l'elemento logico viene esposto nella sua purezza, e l'«elemento logico» delle filosofie reali che ha una sua struttura propria in base alla quale può e deve essere ricostruito<sup>63</sup>.

Si è già detto del modo in cui Della Volpe abbia cercato di sfruttare questa indicazione, spostando però il discorso su un piano gnoseologico e di dottrina del giudizio. Qui invece, in modo più coerente, si cerca di trovare una logica peculiare del reale. Senza entrare nel merito della sterminata discussione hegeliana, credo ci siano delle affinità fra l'interpretazione di Nuzzo per Hegel e questa da me proposta per Marx. Si può ipotizzare che proprio sul modo in cui si risolve la questione di come lo storico-empirico entri nell'esposizione



concettuale si giochi anche la differenza fra Marx e Hegel. Vediamo però come Hegel avesse consapevolezza del problema.

La teoria dello Stato per come è esposta nella *Filosofia del diritto* non è una teoria dello Stato in generale, ma di quello specificamente moderno (che non sia quello prussiano è ormai assodato dalla critica – anche se con diverse sfumature: Iltting, 1977; Losurdo, 1992 – con buona pace di chi insiste a ritenerlo tale). A livello metodologico emergono subito nella introduzione due questioni che mi paiono di particolare interesse.

1. Hegel (1996a, par. 1 annotazione) insiste sul fatto che non si tratta solo di sviluppare le determinazioni del concetto di libertà, ma di considerarne anche le «configurazioni»: «La *configurazione* che il concetto si dà nella sua realizzazione effettuale, è per la conoscenza del *concetto* stesso l'altro momento essenziale dell'idea, distinto dalla *forma* d'esser soltanto come *concetto*»<sup>64</sup>. Questa affermazione fatta all'inizio viene significativamente ripresa nell'ultimo paragrafo dell'esposizione introduttiva, subito dopo il par. 32 (quello in cui si indica che il metodo seguito è quello dello sviluppo della cosa stessa):

Le *determinazioni* nello sviluppo del concetto sono da un lato concetti esse stesse; dall'altro lato, poiché il concetto è essenzialmente come idea, esse sono nella forma dell'esserci, e la serie dei concetti che si offrono è quindi in pari tempo una serie di *configurazioni*; così esse sono da considerare nella scienza.

Proprio da questi passi Nuzzo ha preso le mosse per costruire la «logica combinatoria» della *Filosofia del diritto*. Quanto essi ci dicono è che in questa dimensione teorica non si tratta della mera trattazione pura del concetto, ma di esso nella dimensione dell'esserci. Ciò determina qualitativamente le «configurazioni» che hanno una dimensione empirica ma che, in quanto forme dell'esserci del concetto, sono da includere nell'esposizione speculativa. Emerge a questo punto una problematica che non suona nuova. Hegel afferma nell'annotazione:

In senso speculativo il *modo dell'esserci* di un concetto e la sua *determinazione* sono una e medesima cosa. Ma è da notare che i momenti il cui risultato è una forma ulteriormente determinata, vengono avanti di esso come determinazioni del concetto nello sviluppo scientifico dell'idea, ma non vengono prima di esso nello sviluppo temporale come configurazioni. Così l'idea, qual essa è determinata come famiglia, ha per presupposto le determi-

nazioni del concetto, come risultato delle quali essa verrà esposta nel prosieguo. Ma che questi interni presupposti sussistano anche per sé già come *configurazioni*, come diritto di proprietà, contratto, moralità, ecc. questo è l'altro lato dello sviluppo, che soltanto in una civiltà più altamente compiuta ha portato a questo esserci peculiarmente configurato dei suoi momenti.

Questa ricorda molto da vicino la distinzione fra ordine cronologico fattuale e ordine dell'esposizione scientifica delle determinazioni che abbiamo visto in Marx. Non è detto che fra i due ci sia coincidenza: le categorie che storicamente vengono dopo una determinata configurazione possono precederla nell'esposizione<sup>65</sup>. Evidente mi sembra il parallelismo con il passo marxiano nell'introduzione ai *Manoscritti* del 1857-58.

2. L'altra questione è relativa al metodo. Si è già detto che nel par. 31 Hegel vi rimanda: esso è l'autosvolgimento del concetto per come è stato sviluppato nella logica. In particolare nell'annotazione afferma:

Questa dialettica è allora non *esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì *anima propria* del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti [...]. Considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sebbene l'oggetto è per se stesso razionale; qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà effettualità e si genera come mondo esistente; la scienza ha soltanto il compito di portare all'autocoscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa.

È quantomeno curioso che anche qui emerga la questione "marxiana" del *Gegenstand*. Non ci si limita, infatti, ad affermare che lo svolgimento è immanente al contenuto (all'oggetto "in generale"), ma si caratterizza questo oggetto in modo determinato: «lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà effettualità e si genera come mondo che esistente». L'autosvolgimento di ciò è l'argomento della *Filosofia del diritto*, abbiamo in sostanza un «oggetto peculiare». Resta da stabilire se si abbia anche una «logica peculiare» di questo oggetto peculiare e a tale proposito è decisiva la prima questione, ossia comprendere come ciò che è storicamente dato venga a far parte dell'esposizione teorica.

Dunque in Marx, di fatto, tornano due questioni che a Hegel non erano affatto estranee; Hegel *ha consapevolezza del problema* del dar-

si nel tempo e nello spazio del principio e quindi del rapporto dell'empirico con la conoscenza scientifico-filosofica, della logica del concetto una volta che esso si trova nella dimensione dell'esserci.

Non voglio, né potrei in questa sede, entrare nel merito della soluzione proposta da Nuzzo. Prendendola per buona, però, si vedrebbe concretamente in che cosa differirebbe la soluzione metodologica marxiana rispetto a Hegel: cambierebbero il luogo e il modo in cui l'elemento storico determinato entra nella determinazione dello svolgimento della cosa stessa – in Hegel via via grazie alla «logica combinatoria», in Marx all'inizio nella determinazione della cellula economica.

### Note

1. Cfr. i commenti all'opera di Lassalle su Eraclito nella celebre lettera a Engels del 1° febbraio 1858: «vedo che il tipo ha l'intenzione di esporre l'economia politica alla Hegel in un suo grande *opus*. Imparerà a sue spese che ben altra cosa è arrivare, per mezzo della critica, a portare una scienza al punto di poterla esporre dialetticamente, ed altro applicare un sistema di logica astratto e bell'e pronto a vaghe idee appunto di un tale sistema» (Marx, Engels, 1973, pp. 274 s.).

2. Sul concetto di cellula economica e per la distinzione fra contenuto materiale e forma sociale cfr. Jahn (1978); Vygotskij (1975, 1978a). Per un resoconto in italiano di questo dibattito cfr. Fineschi (2002), pp. 95 ss.

3. Marx dimostra di aver ben capito la critica hegeliana della distinzione intellettuale di forme e contenuto. Per lui si ha sempre «contenuto formato», ovvero il contenuto è sempre una forma e non esiste accanto ad essa. Su questa categoria in Marx cfr. Mazzone (1987), pp. 227 ss.

4. Su questo punto l'evidenza testuale è massiccia e non ci dovrebbero essere dubbi ragionevoli (Marx, 1976-81, p. 740; trad. it., vol. II, p. 645; 1980a, p. 107; trad. it., p. 9; 1983, pp. 17, 19; trad. it., pp. 67, 69). Cfr. in particolare il seguente passo dalle *Glosse a Wagner*: «Io non dico dunque che “la sostanza sociale comune del valore di scambio” sia il “lavoro”; e dal momento che considero per esteso in una sezione speciale la *forma di valore*, cioè lo sviluppo del valore di scambio, sarebbe strano ridurre questa “forma” alla “sostanza sociale comune”, al lavoro. Il signor Wagner dimentica anche che per noi non sono soggetti né il “valore” né il “valore di scambio”, ma la *merce*» (Marx, 1962, p. 358; trad. it., pp. 167 s.). Tale conclusione è per certi aspetti sorprendente se si considera che tutt'ora molti si ostinano a ritenere il valore o il lavoro la categoria “fondamentale” (o mettendo tutto insieme il valore-lavoro di cui Marx non ha *mai* parlato). Partire dal solo valore significherebbe perdere la dimensione del valore d'uso, partire dal lavoro significa perdere la specificità della forma capitalistica di esso. Non è questa la sede per discutere analiticamente le “derivate” generate da questi opposti tipi di unilateralità: cfr. Fineschi (2001a), pp. 41 ss., 85 ss. “Derivate” di notevole e duraturo successo, tanto che le si legge nei manuali.

5. Su questo punto sono stati pionieristici Jahn (1978), Hecker (1983), Backhaus (1997), Reichelt (1973), Wolf (2002). Wolf ha sviluppato alcune tesi che mi paiono abbastanza in sintonia con quelle da me esposte in Fineschi (2001a); egli si limita tuttavia ai primi tre capitoli del libro I del *Capitale*, mentre io tento una ricostruzione del ruolo della contraddizione fra valore e valore d'uso immanente alla merce in tutto l'arco della teoria marxiana del capitale.

6. «L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un *contenuto* per mezzo del suo concetto – un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma gli è proprio e immanente. Si può bene astrarre dal contenuto; così però non si ottiene l'universalità del concetto, ma l'*astratto*, che un è momento isolato, imperfetto del concetto e non ha alcuna verità» (Hegel, 1996c, vol. II, pp. 277 s.; trad. it., p. 683).

7. «Questo dunque fa di tale universalità un'universalità astratta, che la mediazione è soltanto *condizione* ossia non è *posta in lei* stessa. Siccome non è *posta*, l'unità dell'astratto ha la forma dell'immediatezza, e il contenuto ha la forma dell'indifferenza rispetto alla sua universalità, poiché non è come questa totalità, che è l'universalità dell'assoluta negatività. L'astratto universale pertanto è bensì il *concetto*, ma come un che *vuoto di concetto*, come concetto che non è posto come tale» (ivi, p. 284; trad. it., p. 689).

8. «Quest'attività consiste perciò nello scomporre il concreto dato, nell'isolarne le differenze e dare loro la forma di *universalità astratta*; o nel lasciar sussistere il concreto come *fondamento*, e, astraendo dalle particolarità che sembrano inessenziali, trarre fuori un universale concreto, il *genere* o la forza e la legge – *metodo analitico*» (Hegel, 1995a, par. 227).

9. «Considerando ora più in particolare il conoscere analitico, in esso si comincia da un oggetto *presupposto*, epperò singolo, *concreto*, sia poi contesto un oggetto che sta già *davanti* alla rappresentazione, oppure un *problema*, dato cioè soltanto nelle sue circostanze e condizioni, ma non ancora ricavato per sé ed esposto per conto proprio»; «L'analisi [...] ha essenzialmente per prodotti le determinazioni del concetto stesso e precisamente come tali che sono *immediatamente contenute* nell'oggetto» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 503; trad. it., pp. 893 s.). Il metodo analitico è quello proprio dell'empirismo (Hegel, 1995a, par. 38 aggiunta) e viene addirittura sostenuto che esso è il metodo dell'economia politica (ivi, par. 7). Così sembra possibile una connessione fra le posizioni preliminari del pensiero – come modalità dell'intelletto di concepire la realtà – dell'*Enciclopedia* hegeliana e la critica dell'economia classica da parte di Marx (questa è la tesi di Arndt, 1985, p. 245 e Reichelt, 1973, p. 114).

10. «Fu già accennato che anche quando il conoscere analitico procede a rapporti che non sono una materia data esteriormente, ma sono determinazioni di pensiero [*Gedonkenbestimmungen*], rimane cionondimeno analitico, in quanto che per esso anche questi rapporti son *dati*. Siccome però l'astratta identità, che sola questo conoscere sa come sua, è essenzialmente *identità del diverso*, così anche come tale essa deve essere sua, ed anche il *nesso* deve diventare per il concetto soggettivo come posto da lui e identico con lui» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 510; trad. it., p. 900).

11. «Il ricevere l'oggetto nelle forme di questo concetto è il *metodo sintetico*» (Hegel, 1995a, par. 228); «Il conoscere sintetico va alla comprensione di quello che è, vale a dire a *afferrare* la molteplicità delle determinazioni nella loro unità» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 511; trad. it., p. 901).

12. «Il movimento del metodo sintetico è l'inverso di quello del metodo analitico. Mentre il metodo analitico muovendo dal singolare va verso l'universale, *al contrario* nel metodo sintetico l'universale (come *definizione*) costituisce il punto di partenza, dal quale si avanza verso il singolare (il *teorema*), mediante la particolarizzazione (nella *divisione*). Il metodo sintetico mostra così di essere lo sviluppo dei momenti del concetto dell'oggetto» (Hegel, 1995a, par. 228 aggiunta).

13. «Quindi è che a cagione dell'inadeguatezza dell'oggetto al concetto soggettivo, l'idea, in questo conoscere, non raggiunge ancora la verità» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 541; trad. it., p. 928); «Perciò questo conoscere trasforma bensì il mondo oggettivo in concetti, ma gli dà soltanto la forma secondo le determinazioni concettuali, mentre l'oggetto nella sua *individualità*, nella determinatezza determinata, lo deve trovare, non è ancora determinante esso stesso» (ivi, p. 512; trad. it., pp. 901 s.).

14. «Ora però a conclusione del suo movimento sa il contenuto come contenuto necessario, e questa necessità è mediata dall'attività soggettiva» (Hegel, 1995a, par. 232 aggiunta).

15. «Così pure dapprima la soggettività era del tutto astratta [...] mentre ormai mostra di essere determinante» (*ibid.*).

16. «L'idea soggettiva è così giunta in sé al determinato in sé e per sé, al *non-datto*, e perciò a questo come *immanente al soggetto*, e passa nell'*idea del volere*» (*ibid.*).

17. «Questo *procedere* è tanto *analitico*, in quanto mediante la dialettica immanente viene posto soltanto ciò che è contenuto nel concetto immediato – quanto *sintetico*, poiché in questo concetto questa distinzione non era ancora posta» (ivi, par. 239 annotazione; cfr. ivi, par. 238 annotazione, 238 aggiunta).

18. Cfr. Hegel (1996c), vol. II, pp. 536 s.; trad. it., pp. 910 s. Se poi si considera più dettagliatamente la definizione hegeliana di empirismo, si vede come di fatto l'«esperienza» non consista nella semplice analisi del concreto, ma anche nell'individuazione dei legami universali e necessari che sussistono fra gli elementi astratti: «A proposito dell'empirismo è stata fatta anzitutto la giusta riflessione che, in quello che va chiamato *esperienza* e va distinto dalla semplice percezione singola di fatti singoli, si trovano *due elementi*: l'uno è il *materiale* per sé diviso in elementi singoli, infinitamente molteplice, l'altro la *forma*, le determinazioni dell'*universalità* e della *necessità*» (Hegel, 1995a, par. 39).

19. «La filosofia può anzitutto esser definita in generale come *considerazione pensante degli oggetti*» (Hegel, 1995a, par. 2).

20. «Il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima *non appare in forma di pensiero* [*Gedomko*], ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che si distinguono dal pensiero come *forma*» (*ibid.*); «il vero contenuto della nostra coscienza viene conservato, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare» (ivi, par. 5).

21. «La distinzione tra rappresentazione e pensiero [*Gedomke*] è di particolare importanza, perché si può dire in generale che la filosofia non fa altro che trasformare le rappresentazioni in pensieri [*Gedomke*] – anche se poi, di certo, trasforma il semplice pensiero [*Gedomke*] in concetto» (ivi, par. 3; cfr. ivi, par. 20 aggiunta). Una siffatta tesi è stata avanzata da Holz (1997a, 1997b). A suo modo di vedere, la *Fenomenologia dello spirito* è la prima parte del sistema, anche se come tale non ne costituisce l'inizio scientifico; l'inizio è comunque intuizione e rappresentazione che, attraverso l'espe-

rienza che la coscienza fa di se stessa, giungono alla necessità della conoscenza scientifica, la logica. L'inizio del sapere è perciò comunque l'esperienza della coscienza. Il compito della filosofia – pensare il necessario e vero – si attua attraverso l'Io, pensiero posto come pensante (Hegel, 1995a, par. 20), il riflettere (ivi, par. 21) che porta la vera natura della cosa alla coscienza (ivi, par. 22). In quanto l'Io, come attivo, ha posto la necessità del suo contenuto esso è essente presso di sé, libero (ivi, par. 23). Così le forme del pensiero sono da intendere come pensieri oggettivi e la logica coincide con la metafisica (ivi, par. 24). La *Fenomenologia dello spirito* espone l'analisi necessaria del processo attraverso il quale la prima e più semplice forma fenomenica dello spirito, la coscienza immediata, intraprende la via che porta al punto di partenza del pensiero filosofico. La *Fenomenologia* è così la prima parte del sistema (ivi, par. 25). Questo processo sarà poi anche parte del sistema scientifico, perché deve essere posto dal concetto quanto era presupposto e quindi per questo la *Fenomenologia* compare due volte. Secondo Holz, la conoscenza assoluta, come risultato dello spirito, non è un primo né ontologico né genetico (ivi, par. 381, 384), tuttavia toglie il momento della natura; lo toglie in sé come alterità essente e lo recupera in sé e per sé attraverso il processo infinito, ma solo come scienza di esso. Infatti la conoscenza speculativa anche per Holz, come per Marx, è l'unico modo per conoscere la realtà, in quanto concepisce in un sistema finito la realtà infinita; ne concepisce la struttura fondamentale. Tale conoscenza è pensabile però solo come sistema, cosicché la particolarità sta in esso solo come superata. Essa, nella molteplicità empirica, non è data al sapere concettuale; la scienza filosofica conosce la particolarità solo come momento di per sé inessenziale. Così l'Idea non è l'assoluto, ma la scienza dell'assoluto, ne è il rispecchiamento, la realtà in modo mediato. La realtà nella sua immediatezza non è data alla conoscenza scientifica. Si tratta secondo Holz di corrispondenza ontologica e non ontica. Tali caratteristiche sono proprie del sistema della conoscenza come tale e quindi sono la modalità necessaria di esso. Non in questo allora consiste il limite della dialettica hegeliana. Una concezione materialista deve far tesoro di questo progresso, ma al tempo stesso rompere l'assolutizzazione dell'idea che considera scientifica solo la trattazione concettuale; essa cioè deve recuperare al proprio interno il momento in cui il sistema della conoscenza così delineato si volge nuovamente alla realtà come prassi; come tale essa recupera la determinatezza, dà attualità alla teoria nella particolarità materiale e quindi la inficia o la conferma. Tale rovesciamento è, secondo Holz, già iniziato in Hegel, in quanto l'idea del conoscere passa necessariamente nell'attività. Il materialismo deve trattare scientificamente il passaggio alla prassi. In Hegel, in quanto ciò non avviene, la natura rimane recuperata solo come conoscenza scientifica di essa. La filosofia, come culmine del sistema, è essenzialmente contemplazione della verità (ivi, par. 577).

22. Fra i redattori della *MEGA* si sviluppò un dibattito sul rapporto fra modi «di ricerca» e «d'esposizione», su quale salisse dal concreto all'astratto e viceversa. Esso è stato ricostruito in Fineschi (2002), pp. 88 ss.

23. Il merito di aver sollevato la questione della “conclusione”, mentre fino ad adesso si era più insistito sull’“inizio”, è ascrivibile a Krätke (2001, 2002) che tuttavia si pone su posizioni distanti dalle mie.

24. Non si è presa qui in considerazione la questione della rendita fondiaria che si lega immediatamente alla teoria del «capitale» in quanto contribuisce alla dinamica del profitto medio.

25. Il vastissimo spettro di studi cui sia Marx sia Engels si dedicarono sta emergendo con chiarezza sempre maggiore grazie ai volumi pubblicati nella quarta sezione della *MEGA*<sup>2</sup>. Per le uscite recenti cfr. Fineschi, Sylvers (2003).

26. La sua teoria del «capitale», se correttamente intesa, permette, fra l'altro, di inglobare gran parte dei risultati analitici della teoria neoclassica, a patto di epurarla dai presupposti metafisici in senso deteriore che, per questo aspetto, la accomunano in tutto e per tutto a Smith, Ricardo e ai loro limiti filosofici. La critica del feticismo della merce e del capitale, attraverso cui Marx liquidò i «classici», vale anche per i neoclassici (e forse anche per una parte del marxismo economico, quella della cosiddetta teoria del valore-lavoro e dei «prezzi di produzione» per intenderci). Spero di poter mostrare tale «digestione» dell'ortodossia accademica in studi successivi.

27. Marx (1976-81, pp. 367 s.; 1980b, p. 91; 1976-80, p. 2270) insiste ripetutamente su questo concetto nell'arco della sua opera.

28. Queste mi paiono essere le più proficue conclusioni del dibattito su «logico» e «storico» che travaglia l'esegesi marxiana da molto tempo. Per il dibattito italiano cfr. Luporini (1974b, 1974a), Cazzaniga (1981), Mazzone (1987); in Germania su questa linea i già menzionati Hecker (1983), Jahn (1978). Interessante in questo senso la pionieristica posizione del russo Škredov (1987, 1997) che solo di recente è stata resa nota anche in Occidente. Infine, fra i primissimi a sollevare la questione, Zelený (1969). Su questo punto cfr. PAR. 3,3,3.

29. Non credo invece che Marx volesse prendere le distanze da una filosofia del momento culminante come mi pare sostenga Reichelt (1996). In realtà, Marx conserverà sempre – aporeticamente come si è visto – questa prospettiva del punto culminante non facendone però mistero. Discutibile, d'altronde, è che quella hegeliana sia una filosofia del punto culminante; ma sulla possibile filiazione baueriana di questo punto si è già detto nel CAP. I.

30. Cfr. anche la prima edizione tedesca (1867) del libro I del *Capitale*: «Esso è ciò solo perché, e nella misura in cui, la tela si riferisce ad esso in questo determinato modo. Il suo essere equivalente è per così dire soltanto una determinazione di riflesso della tela» (Marx, 1983, p. 34; trad. it., p. 29).

31. «Entrambe sono di fatto soltanto momenti, determinazioni della medesima espressione relativa di valore reciprocamente condizionate l'una dall'altra, ma distribuite polarmente sui due estremi di merci poste come uguali» (ivi, p. 33; trad. it., p. 27).

32. «Ma con che cosa si scambia la merce? Con la sua propria figura generale di valore. E con che cosa si scambia l'oro? Con una figura particolare del suo valore d'uso. Perché l'oro si presenta di fronte alla tela come denaro? Perché il suo prezzo di due lire sterline, ossia il suo nome di denaro, riferisce già la tela all'oro come denaro. L'atto di spogliarsi della forma originaria di merce si compie mediante l'alienazione della merce, cioè nel momento nel quale il suo valore d'uso attira veramente l'oro che nel suo prezzo era soltanto rappresentato. La realizzazione del prezzo, ossia della forma di valore solo ideale della merce, è quindi, viceversa, e contemporaneamente, realizzazione del valore d'uso solo ideale del denaro, la trasformazione delle merci in denaro è contemporaneamente trasformazione del denaro in merce» (Marx, 1991, p. 102; trad. it., p. 141).

33. «Il processo di scambio produce un raddoppiamento della merce in merce e denaro, una opposizione esterna nella quale esse espongono la loro opposizione imma-



nente di valore d'uso e valore. In questa opposizione le *merci*, come *valori d'uso*, stanno di fronte al denaro come *valore di scambio*. D'altra parte, tutti e due i lati dell'opposizione sono *merci*, quindi delle unità di *valore d'uso e valore*. Ma quest'unità di distinti si espone in ciascuno dei due poli in modo inverso rispetto all'altro, e con ciò espone al contempo anche il loro rapporto reciproco. La merce è *realmente* valore d'uso, il suo essere valore si manifesta solo *idealmente nel prezzo*, il quale la riferisce all'*oro* che le sta di fronte come alla *reale figura di valore di essa*. Viceversa, il materiale oro vale soltanto come *materiatura di valore, denaro*. *Realmente*, quindi, esso è *valore di scambio*. Il suo *valore d'uso* si manifesta ancora soltanto *idealmente* nella serie delle espressioni relative di valore, nelle quali esso si riferisce alle merci che gli stanno di fronte come alla *cerchia delle proprie figure reali d'uso*. Queste forme oppositive delle merci sono le *forme effettuali di movimento* del loro *processo di scambio*» (ivi, p. 99; trad. it., p. 137). Cfr. la prima edizione tedesca: «Ne segue quindi che la forma relativa universale di valore delle merci le esclude dalla forma universale di equivalente» (Marx, 1983, p. 39; trad. it., p. 37); «Ma, di fatto, forma relativa universale di valore e forma universale di equivalente sono i poli opposti della medesima forma sociale delle merci, i quali vicendevolmente si presuppongono e si respingono» (ivi, p. 40; trad. it., p. 39).

34. «Si è visto che il processo di scambio delle merci implica relazioni contraddittorie, che si escludono a vicenda. Lo svolgimento della merce non supera tali contraddizioni, ma crea la forma entro la quale esse si possono muovere. Questo è in genere il metodo col quale si risolvono le contraddizioni reali. P. es., è una contraddizione che un corpo cada costantemente su di un altro e ne sfugga con altrettanta costanza. L'ellisse è una delle forme del moto nelle quali quella contraddizione si realizza e insieme si risolve» (Marx, 1991, p. 98; trad. it., p. 136).

35. «L'opposizione immanente alla merce di valore d'uso e valore, di lavoro privato che si deve allo stesso tempo presentare come lavoro immediatamente sociale, di lavoro concreto particolare che allo stesso tempo vale solo come lavoro astrattamente universale, di personificazione dell'oggetto e oggettivazione della persona, questa contraddizione immanente riceve le sue forme sviluppate di movimento nelle opposizioni delle metamorfosi delle merci» (ivi, pp. 106 s.; trad. it., p. 146). Nella prima edizione: «La merce è *unità immediata di valore d'uso e valore di scambio*, dunque di due contrapposti. Essa è quindi una *contraddizione* immediata. Questa contraddizione si deve sviluppare non appena essa non venga considerata analiticamente, come adesso, ora dal punto di vista del valore d'uso, ora dal punto di vista del valore di scambio, bensì venga riferita effettivamente come un intero ad altre merci. La relazione *effettuale* delle merci le une con le altre è però il loro *processo di scambio*» (Marx, 1983, p. 51). Tale rapporto di sviluppo lo si evince anche da Marx (1976-80), p. 1131; trad. it. *b.*, vol. II, p. 558: «Resta dunque che la forma più astratta della crisi [...] è la stessa metamorfosi della merce in cui è contenuta, solo come movimento sviluppato, la contraddizione, inclusa nell'unità della merce, fra valore di scambio e valore d'uso, e poi fra denaro e merce». Proprio questo è l'errore fra l'altro dell'economia volgare che vuole ridurre le opposizioni a identità astratta: «Quando il rapporto economico – e quindi anche le categorie che lo esprimono – implica delle opposizioni è contraddizione ed è appunto l'unità di contraddizioni, egli [Mill] mette in evidenza il momento dell'unità delle opposizioni e nega le opposizioni. Egli trasforma l'unità delle opposizioni nell'identità *immediata* di queste» (ivi, p. 1279; trad. it. *b.*, vol. III, p. 88).



36. «L'impulso alla tesaurizzazione è per natura senza misura» (Marx, 1991, p. 123; trad. it., p. 165).

37. Cfr. *ivi*, pp. 134 ss.; trad. it., pp. 179 ss. Come processo di valorizzazione che incontra in sé stesso il limite alla propria valorizzazione il capitale è la contraddizione vivente (Marx, 1976-81, p. 334; trad. it., vol. II, p. 28).

38. Per contraddizione s'intende naturalmente quella dialettica, non i meri ragionamenti inesatti. Questa distinzione è chiara anche a Marx (1991, p. 534; trad. it., p. 653): «Quanto gli [a Senior] è ignota la "contraddizione" hegeliana, fonte di ogni dialettica, tanto si trova a suo agio in contraddizioni banalissime». Per la nozione-chiave di contraddizione cfr. Hegel (1995a), par. 119, aggiunta 2: «Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione»; «In effetti né in cielo né in terra, né nel mondo naturale, né in quello spirituale, c'è un'alternativa così astratta come l'afferma l'intelletto con il suo *o-o*. Tutto ciò che è in qualche modo è un concreto, e quindi qualcosa in sé distinto e opposto».

39. «La riflessione in sé e la riflessione esterna sono così le due determinazioni in cui si posero i momenti della distinzione, l'identità e la distinzione» (Hegel, 1996c, vol. II, p. 49; trad. it., pp. 466 s.).

40. «L'opposizione è l'unità dell'identità e della diversità; i suoi momenti sono diversi in *una* identità; così essi sono *contrapposti* [...]. Ciascuno di questi momenti è dunque, nella propria determinatezza, l'intero. È l'intero, in quanto contiene anche il suo altro momento; ma questo suo altro è un indifferente *essente*; così ciascuno contiene la relazione al proprio non essere, ed è soltanto la riflessione in sé o l'intero come riferentesi essenzialmente al proprio non essere» (*ivi*, pp. 55 s.; trad. it., p. 473).

41. «Questa *eguaglianza* con sé, in sé riflessa, che contiene in se stessa il riferimento all'ineguaglianza, è il *positivo*; e così l'*ineguaglianza*, che contiene in se stessa il riferimento al proprio non essere, l'eguaglianza, è il *negativo*» (*ivi*, p. 56; trad. it., pp. 473 s.).

42. «In sé, dunque, positivo o negativo i lati dell'opposizione non lo sono al di fuori della relazione all'altro, ma di modo che *questa relazione*, e propriamente come relazione che esclude, costituisce la loro determinazione o essere in sé; in questa, dunque, essi lo sono al contempo, in sé e per sé» (*ivi*, p. 59; trad. it., p. 477).

43. «In quanto la determinazione indipendente della riflessione esclude l'altra per lo stesso riguardo per cui essa la contiene e attraverso cui è indipendente, nella propria indipendenza essa esclude da sé la propria stessa indipendenza; perché questa consiste nel contenere la determinazione a sé altra, e solo attraverso ciò nel non essere relazione ad un qualcosa di esterno – ma consiste altrettanto immediatamente nell'essere questa stessa e nell'escludere da sé la determinazione a sé negativa. Così essa è la *contraddizione*» (*ivi*, p. 65; trad. it., pp. 481 s.).

44. «Nella riflessione che esclude se stessa, che è stata considerata, ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, toglie nella propria indipendenza se stesso. Ciascuno è assolutamente il passare o meglio il trasporsi di sé nel proprio contrario. Questo incessante sparire dei contrapposti in se stessi è la *prossima unità* che viene ad essere mediante la contraddizione» (*ivi*, p. 67; trad. it., p. 484).

45. La seconda parte del suo libro è dedicata alla presa di distanza dalla filosofia hegeliana; il rovesciamento, questa è la tesi fondamentale, consiste nella concezione del carattere ontologico della prassi. In questo senso tutta la filosofia classica

tedesca rappresenta un progresso della scienza umana in questa direzione, anche se affetta da limiti metafisici. Il programma enunciato nelle *Tesi su Feuerbach* diventa filosofia alla luce del *Capitale* e solo qui (Zelený, 1969, pp. 297 ss.). E anche solo qui si misura la distanza da Hegel e in questo senso Zelený finisce per concordare, nelle linee fondamentali, con la posizione odierna di Holz (1997a, 1997b) che vede pure nel concetto di prassi, come momento della teoria complessiva del conoscere (ovvero che include e non rifiuta il momento dialettico-speculativo), il vero passo avanti di Marx rispetto a Hegel.

46. «Il capitale non è un rapporto semplice, ma un *processo*, nei cui diversi momenti esso è sempre capitale» (Marx, 1976-81, p. 180; trad. it., vol. 1, p. 233). Cfr. *ivi*, p. 183; trad. it., vol. 1, p. 235: «Non appena il denaro è posto come valore di scambio che non solo si rende autonomo di fronte alla circolazione, ma in essa si mantiene, allora esso non è più denaro – giacché questo come tale non va al di là della determinazione negativa – ma *capitales*».

47. Questo rapporto viene definito da Marx una contraddizione: «Il denaro nella sua ultima e completa determinazione si presenta ora in tutti i sensi come una contraddizione che si risolve da sé, che spinge alla sua propria risoluzione» (*ivi*, p. 157; trad. it., vol. 1, pp. 197 s.).

48. «L'idea è essenzialmente *processo*, poiché la sua identità è soltanto l'assoluta e libera identità del concetto, in quanto essa è la negatività assoluta e perciò è dialettica. L'idea è il corso, per cui il concetto, come universalità che è singolarità, si determina a oggettività e a opposizione contro di essa, e quest'esteriorità, che ha come sua sostanza il concetto, mediante la sua dialettica immanente si riconduce alla *soggettività*» (Hegel, 1995a, par. 215).

49. «Il concetto nel suo processo rimane presso di sé, e mediante tale processo non è posto niente di nuovo quanto al contenuto, ma soltanto viene prodotto un mutamento di forma» (*ivi*, par. 161 annotazioni).

50. «Il capitale è denaro (valore di scambio posto per sé) ma non più denaro che esiste in una sostanza particolare, quindi escluso dalle altre sostanze dei valori di scambio e accanto ad esse, bensì denaro che conserva la sua determinazione ideale in tutte le sostanze, nei valori di scambio di qualsiasi forma e qualsiasi modo d'essere del lavoro oggettivato. In quanto ora il capitale, come denaro che esiste in tutte le forme particolari di lavoro oggettivato, entra in processo col lavoro non oggettivato, bensì vivo, esistente come processo e come atto, esso è anzitutto questa differenza qualitativa della sostanza in cui consiste, della forma in cui esso consiste *anche* come lavoro» (Marx, 1976-81, p. 218; trad. it., vol. 1, pp. 282 s.).

51. Lo stesso Marx caratterizza il metodo dialettico come «metodo dello sviluppo [Entwicklungsmethode]» – cfr. la lettera a Engels del 31 luglio 1865 (Marx, Engels, 1974, p. 132). Tale termine torna nelle *Teorie sul plusvalore* quando Marx critica il metodo analitico di Ricardo; questi riduce immediatamente il fenomeno alle categorie astratte, invece di svilupparle: «Da un lato gli va rinfacciato di non essersi addentrato quanto basta e in modo sufficientemente completo nell'astrazione, che quindi p. es. quando concepisce il valore della merce, si lasci ugualmente influenzare anche dalla considerazione dei rapporti concreti di ogni genere, dall'altro che egli concepisca la forma fenomenica immediatamente, direttamente come prova o rappresentazione delle leggi generali e non la sviluppi in alcun modo» (Marx, 1976-80, p. 759; trad. it.

*b.*, vol. II, p. 103). Tali concetti si ripetono ancora poche pagine dopo: «Egli [Ricardo] avrebbe trovato che, anziché corrispondervi, prima facie [...] [il saggio generale del profitto] contraddice [la legge del valore] e che quindi la sua esistenza va sviluppata solo mediante una massa di termini medi, sviluppo assai diverso dalla semplice sussunzione sotto la legge dei valori» (ivi, p. 826; trad. it. *b.*, vol. II, p. 178).

52. «Il procedere del concetto non è più un passare in altro, né un apparire in altro, ma *sviluppo*» (Hegel, 1995a, par. 161); «Invece il movimento del *concetto* è *sviluppo*, mediante il quale viene posto soltanto quello che c'è già in sé» (ivi, par. 161 aggiunta). La natura del concetto è «mostrarsi nel suo processo come sviluppo di se stesso» (*ibid.*).

53. Cfr. Lenin (1970b, p. 45; 1970a, pp. 18 ss.; 1973); Hilferding (1972). Si badi bene che non si intende affatto negare il valore teorico e storico di queste opere; si noti solo la prospettiva metodologica engelsiana, per cui il “logico” non è che il rispecchiamento depurato dello “storico”.

54. Assai problematica è la questione e qui è possibile solo un cenno. Lukács pare distinguere fra “logico” e “storico” e attribuire al secondo il significato di ontologico. Si dice dapprima: «È chiaro dunque che il metodo dell'economia politica da Marx designato come “viaggio all'indietro” presuppone una cooperazione permanente fra modo di lavorare storico (genetico) e modo di lavorare astratto-formalizzante» (Lukács, 1976-81, vol. I, p. 286). Si aggiunge poi: «Marx tuttavia, dopo aver analizzato sistematicamente questo mondo nella sua necessità e compattezza economica rigidamente regolata da leggi, in un capitolo particolare espone la genesi storica (ontologica), la cosiddetta accumulazione originaria, una secolare catena di atti di forza extraeconomici mediante la quale soltanto hanno potuto essere realmente create quelle condizioni storiche che hanno fatto della forza-lavoro la merce specifica che costituisce la base delle leggi teoriche dell'economia del capitalismo [...]. Soltanto quando si tenga conto di queste continue interazioni fra l'economico, rigidamente sottoposto a leggi, e le relazioni, le forze, ecc., in sé eterogenee rispetto ad esso, dell'extraeconomico, la struttura del *Capitale* diviene comprensibile» (ivi, p. 292). La prospettiva engelsiana appare qui abbastanza chiaramente e viene rafforzata due pagine dopo a proposito della genesi del valore. A questo proposito si afferma: «Questa centralità della categoria del valore è un fatto ontologico e non un “assioma” che faccia da punto di avvio per deduzioni puramente teoriche o magari logiche» (ivi, p. 294). Se ne deduce: «Poiché di nuovo Marx sottolinea la priorità dell'ontologico, e di un principio ontologico che diviene il fondamento di una metodica rigorosamente scientifica, alla filosofia spetta “soltanto” di operare un controllo e una critica continui dal punto di vista ontologico e – qua e là – di fare generalizzazioni nel senso dell'allargamento e dell'approfondimento» (ivi, p. 297). Sembra dunque che la dattila storico-ontologica costituisca via via il punto di partenza della generalizzazione teorica; paiono quindi di fatto riproporsi la metodologia di Engels e la distinzione da lui introdotta di “logico” e “storico”.

55. Se si pensa al dibattito sulla trasformazione, poi, è inimmaginabile il peso che ha avuto la prospettiva di considerare la legge del valore come criterio empirico di misurazione simile al prezzo di produzione; ciò implicava fra le altre cose che i due criteri potessero essere messi in rapporto fattualmente, in quanto non sarebbero stati altro che due diversi modi di fare la stessa cosa: una misurazione empirica. Si è per-

sa completamente la prospettiva dialettica per cui il prezzo è la forma fenomenica del valore e quindi non si tratta di due criteri in qualche modo paragonabili fenomenicamente, ma di due diversi livelli dell'esposizione concettuale. Ma non si tratta né di una successione cronologica né di due modi alternativi di misurazione: oggetto di analisi è piuttosto la connessione interna delle categorie per come esse si sviluppano nella configurazione presente della riproduzione sociale.

56. Non si è entrati in questa sede nella questione della "finitzza" del modo di produzione capitalistico e della sua «temporalità specifica». Per questa nozione cfr. Mazzone (1987).

57. Sull'ipotesi di una più complessa articolazione tra forme e figure cfr. Fineschi (2003). Proprio da tale riduzione sociologista hanno tratto origine varie letture politicistiche. Sempre sulla base di essa i vari detrattori di Marx argomentano il superamento della teoria del «capitale»: "quello di oggi non è più il capitalismo della rivoluzione industriale". In fondo si tratta degli ultimi colpi di coda del lorianismo: dato che 1. "marxianamente" il cambiamento dello "strumento produttivo" determina il cambiamento della forma sociale e 2. il macchinismo è lo "strumento" tipicamente capitalistico, il fatto che oggi non ci sia più la grande industria, in cui si esprime il macchinismo, significa che non c'è più quel capitalismo. Per un'analisi dettagliata della nozione di modo di produzione in Marx e quindi per la presa di distanza dalle sempre risorgenti filiazioni loriane, cfr. Fineschi (2001a), pp. 169 ss.

58. Si noti una questione non marginale: i punti di arrivo sono sì presupposti dello svolgimento e della realizzazione del modo di produzione capitalistico, ma di per sé insufficienti a elaborarne la teoria. È infatti il modello della circolazione semplice che ci dice dove e come si inseriscano e tale modello è sviluppato sulla base della dialettica immanente alla merce, non della conoscenza del fatto che forza-lavoro e mezzi di produzione sono separati. In sostanza: qui si vede ancora una volta che dal modello della società passata non si può ricavare quello della società futura.

59. «Il movimento riflessivo, secondo quanto si è considerato, è quindi da prendersi quale *assoluto contraccolpo* [Gegenstoß] in se stesso. Giacché la presupposizione del ritorno in sé – quello da cui l'essenza *proviene* ed è solo come questo provenire – è unicamente nel ritorno stesso. L'andare oltre l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo andare oltre; e l'andare oltre l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e solo così è automovimento – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che *pone* è riflessione *che presuppone*, ma come riflessione *che presuppone* è assolutamente riflessione *che pone*» (Hegel 1996c, vol. II, pp. 27 s.; trad. it., p. 447).

60. «Da questo lato il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il *terzo* rispetto all'*essere* e all'*essenza*, rispetto all'immediato e alla *riflessione*. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo *divenire*» (ivi, p. 245; trad. it., p. 651); «Il *movimento dialettico* della *sostanza* attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genes del concetto*, per la quale viene esposto il suo *divenire*» (ivi, p. 246; trad. it., p. 651). Sempre in relazione al rapporto di sostanzialità Hegel (ivi, p. 270; trad. it., p. 674) afferma successivamente: «I momenti del movimento del rapporto di sostanzialità, attraverso cui il concetto è *divenuto*, e la realtà con ciò esplicita, son soltanto nel passaggio al concetto; quella realtà non è ancora come determinazione *sua propria*, sorta su lui; cadeva nella sfera della necessità, mentre la sua

non può essere che la sua determinazione *libera*, cioè un esserci in cui il concetto è come identico con sé, di cui i momenti sono concetti e sono *posti* dal concetto stesso». Anche il seguente passo doveva essere presente a Marx: «Il concetto puro è l'assolutamente infinto, incondizionato e libero. Qui, dove la tradizione che ha per suo contenuto il concetto comincia, è da tornare ancora una volta indietro alla sua genesi. L'essenza è divenuta dall'essere e il concetto dall'essenza, epperò anche dall'essere. Questo divenire ha però il significato del suo proprio *contraccolpo* [Gegenstoß], cosicché il *divenuto* è anche l'*incondizionato* e l'*originario*. L'essere è divenuto nel suo passaggio all'essenza una *parvenza* o un *esser posto*, e il *diventire* ovvero il passare in *altro* è divenuto un *porre*, e viceversa il *porre* [...] si è tolto e si è ristabilito come un *non posto*, come un essere *originario*» (ivi, p. 274; trad. it., pp. 679 s.).

61. Reichelt (1973, pp. 98, 319; 1983) ha parlato di «metodo a revoca» a proposito di questa esposizione dialettica, proprio perché esso è vigente nella misura in cui sussiste lo svolgimento del contenuto specifico. Con il venir meno del modo di produzione capitalistico, ne verrebbe superata anche la relativa struttura dialettica e con essa il metodo. In verità il dettame di principio dello svolgimento della cosa stessa non scompare per il venir meno di un determinato oggetto specifico: dalla cellula economica di un nuovo modo di produzione se ne può dedurre la struttura concettuale esattamente come si è fatto per il modo di produzione capitalistico. Certo è che non si può applicare meccanicamente la struttura logica di quest'ultimo – o di una logica bella e fatta, sia quella di Hegel o di chiunque altro. A sopravvivere è il principio metodico dello sviluppo della cosa stessa a partire dalla cellula economica, che però deve essere tutte le volte di nuovo fissato nella sua singolarità, dalla quale svolgere, per esposizione dialettica immanente, la nuova struttura concettuale.

62. «L'essenza *pare* dapprima in se stessa, nella sua semplice identità; così essa è la riflessione astratta, il puro movimento di ritorno di nulla attraverso nulla a se stesso. L'essenza *appare*; così essa è ormai *parvenza reale*, in quanto i momenti della *parvenza* hanno esistenza. L'apparenza, ossia il fenomeno, è secondo che si è mostrato la cosa come *mediazione* negativa di sé con se stessa. Le differenze, che la cosa contiene, sono materie per *sé stanti*, che sono la contraddizione di essere un sussistere immediato, e in pari tempo di avere la loro sussistenza in uno star per sé estraneo, epperò nella negazione del proprio e daccapo di averla anche, appunto perciò, solo nella negazione di quell'estraneo star per sé, o nella negazione della loro propria negazione. La *parvenza* è la medesima mediazione, ma i suoi inconsistenti momenti hanno nell'apparenza la forma di un immediato stare per sé. All'incontro quell'immediato stare per sé, che compete all'esistenza, è dal canto suo rabbassato a momento» (Hegel, 1996c, vol. II, pp. 148 s.; trad. it., pp. 559 s.).

63. Nuzzo (1992, p. 31; 1990, pp. 13 s.) vede in sostanza nello stesso Hegel qualcosa di simile al problema della «logica peculiare dell'oggetto peculiare».

64. Cfr. poi l'aggiunta: «L'idea del diritto è la libertà, e per essere veramente colta essa la si deve conoscere nel suo concetto e nell'esserci di quello» (Hegel, 1996a, par. 1 aggiunta).

65. Che il passo vada interpretato in questo senso è chiarito nell'aggiunta: «Ciò che otteniamo in questa maniera [attraverso l'analisi operata dalle scienze empiriche] è però una serie di pensieri [*Gedomken*] e un'altra serie di figure essenti nelle quali può capitare che l'origine temporale nel fenomeno effettuale sia in parte di-

versa dall'ordine del concetto. Così, per es. non si può dire che la proprietà ci sia stata prima della famiglia, e ciononostante viene trattata prima di essa. Si potrebbe qui sollevare la questione del perché non iniziamo con l'elemento più elevato, cioè con l'elemento concretamente vero. La risposta sarà: perché vogliamo vedere il vero nella forma di un risultato e per far questo bisogna dapprima comprendere concettualmente il concetto astratto stesso. Ciò che è effettuale, la figura del concetto, è per noi ciò che segue, ciò che viene successivamente, pure se nella realtà effettuale stessa esso fosse il primo» (ivi, par. 32 aggiunta). Che la genesi storica – e quindi la giustificazione storica – non coincida con quella concettuale viene poi ribadito preliminarmente alla polemica con Hugo. La prima consiste nell'«Erklären» la seconda nel «Begreifen» (*ibid.*).

# Nota a margine

## Appunti su capovolgimento di Hegel e prassi

1. Nella trattazione del “capovolgimento” della filosofia hegeliana non si è parlato del “rovesciamento” in relazione alla questione della “prassi”. C’è un motivo. L’argomento è complesso, anche perché è legato alla ricezione della teoria marxiana, l’interpretazione della quale presenta a sua volta molte sfaccettature e quindi richiede uno studio analitico che non è possibile realizzare in questa sede. Vorrei però mettere in evidenza alcuni punti che potrebbero stare proficuamente alla base di ulteriori ricerche.

Si è visto che quando Marx parla di inversione a proposito della filosofia hegeliana si riferisce alla concezione del nesso pensiero-materia di impostazione feuerbachiana (lo stesso quando afferma che Hegel fa camminare l’uomo «sulla testa»): mentre per Hegel la materia sarebbe un’emanazione del pensiero, per Marx il pensiero è possibile solo dopo e sulla base di una certa conformazione storico-sociale. È una professione di materialismo fin troppo ingenua (che appunto per questo sembra non cogliere la complessità della concezione hegeliana). Questa inversione è indicata da Marx con vari termini, ma principalmente con «Verkehrung» e «Umkehrung». Essa va a sua volta invertita e questo processo lo si indica con gli analoghi verbi, oppure con «umstülpen» (è questo il termine utilizzato nella celeberrima e sempre citata postfazione alla seconda edizione tedesca del libro I del *Capitale*). A questo proposito Marx *non parla nemmeno una volta di prassi*.

Il tema della prassi è connesso a quello del rovesciamento di Hegel ma con esso non coincide e il punto emerge proprio nella critica marxiana a Feuerbach e alla filosofia critica. Infatti, secondo Marx, il punto teoretico è rovesciare Hegel nel senso di mostrare come l’uomo sia la realtà e il pensiero una sua emanazione e non viceversa; al

proposito Feuerbach ha già dato il suo contributo filosofico e in questo senso non c'è da fare di meglio. Quello che si propone il giovane Marx rispetto a questa posizione non è fare un passo diverso, ma fare un passo in più, ovvero mostrare come il mondo invertito sia un prodotto necessario di una certa realtà sociale. Quindi, finché non si inverte questa, sempre si riproporrà una coscienza invertita di quel mondo perché essa si produce obiettivamente e non ci sarà mai critica filosofica, per quanto potente e concettualmente ineccepibile, che possa bloccare i meccanismi obiettivi<sup>1</sup>. Quindi, per capovolgere il mondo capovolto, le armi della critica non possono sostituire la critica delle armi, per parafrasare una celebre espressione marxiana<sup>2</sup>.

La prassi non è quindi direttamente la categoria attraverso cui si inverte la filosofia hegeliana; l'inversione – nel senso del capovolgimento di pensiero e materia – è già stata ricapovolta grazie all'antropologia di Feuerbach. La prassi entra in gioco quando si intende trasformare le strutture sociali che rendono inevitabile la formazione di siffatte inversioni. Per capovolgere le condizioni che producono l'inversione ideale non è sufficiente la critica speculativa, ma sono necessari l'azione pratica e il superamento di quelle basi materiali. Come detto, i due argomenti sono connessi ma non identici. La prassi non serve in senso tecnico-filosofico a invertire la filosofia hegeliana, ciò pertiene semmai all'antropologia radicale che a sua volta non è sufficiente a cambiare il mondo se resta pura speculazione<sup>3</sup>. Non è quindi un caso a mio parere che praticamente *mai* Marx connetta il problema del capovolgimento di Hegel direttamente alla questione della prassi.

2. Mi pare sostenibile, ma l'argomento necessiterebbe di ulteriori approfondimenti, che la versione di Engels delle *Tesi su Feuerbach*, suo malgrado, abbia fatto da *trait d'union* fra due argomenti che in Marx erano invece distinti. Infatti, nel testo pubblicato in appendice al *Ludwig Feuerbach*, Engels inserisce due volte il verbo *umwälzen* che significa appunto “sconvolgere”, “rivoluzionare”, “rovesciare”. Soprattutto quest'ultima accezione lascia intravedere l'ambiguo legame che poi è venuto instaurandosi. Si tratta della III e IV tesi e i passi sono celeberrimi. La versione engelsiana recita: «Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende Praxis* gefasst und rationell verstanden werden» (Engels, 1969, p. 533).



Nella IV invece, dopo aver mostrato che la famiglia terrena è la chiave della famiglia sacra, si afferma: «muß die erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden» (*ibid.*).

Sono passi il cui peso è stato decisivo nella storia della ricezione, basti confrontare due traduzioni italiane note. La prima è di Gentile (1991, p. 146): «Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana può esser concepito e inteso razionalmente soltanto come prassi rovesciata».

Nel suo testo su Marx, egli userà anche «prassi che *si* rovescia» (ivi, pp. 159 s., 174, 188 ss.) e di qui si potrà parlare di «prassi rovesciata» dalla prassi stessa e quindi di «rovesciamento della prassi»; si noti che il «*si*» riflessivo è farina del sacco di Gentile. La IV tesi, nella versione gentiliana, recita invece: «questa deve essere teoricamente criticata e praticamente rovesciata» (ivi, p. 146).

In realtà, l'interpretazione delle *Tesi* fornita da Gentile giustifica e spiega l'unione dei due argomenti sopradistinti, ovvero capovolgimento di Hegel e «rovesciamento della prassi». Secondo Gentile infatti il primato del sensibile, della materia, dell'economico per cui si inverte Hegel è una sorta di “attualismo materialista”, ovvero il processo che in Hegel è dell'Idea viene trasferito da Marx nella materia che quindi è dinamica, è appunto prassi che «*si*» rovescia; diventa essa stessa il soggetto. Il rovesciamento dell'inversione hegeliana consiste dunque proprio nel rovesciarsi della prassi: la processualità del pensiero hegeliano viene trasformata in processualità del sensibile che è atto pratico di produzione di realtà che poi a sua volta retroagisce sul fatto<sup>4</sup>.

Se si prende un'altra celebre versione, quella di Gramsci (1975, p. 2356), si nota il riemergere del problema; egli infatti traduce: «Il convergere del mutarsi dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepito e compreso razionalmente solo come rovesciamento della praxis».

Usa invece «sovertirla» nella IV tesi. Gramsci tematizza che in questo consista il rovesciamento della filosofia hegeliana con la tesi celebre del punto d'arrivo e di partenza della filosofia classica tedesca.

Sia nell'interpretazione di Gentile che in quella di Gramsci l'identificazione delle due questioni è dunque centrale, anzi costituisce uno dei cardini, se non il principale, del modo in cui Marx viene utilizzato (senza entrare nel merito del rapporto fra questi autori). Ma l'i-

dea che capovolgimento («Verkehrung») e rovesciamento («Umwälzung») fossero la stessa cosa era anche in Croce (1918, pp. 298 ss.), e attraverso Croce di nuovo in Gramsci (1975, pp. 1060, 1270 ss.), che mette in relazione il capovolgimento di Hegel e il rovesciamento dell'attività pratica rivoluzionaria enunciata nelle *Tesi*. Del resto Croce aveva già ipotizzato, anche se con cautela, che la dialettica delle forze storiche dovesse sostituirsi a quella delle idee. In ciò consisterebbe l'inversione (Croce, 1968, pp. 4 ss.).

3. Tornando al testo di Marx, si è detto che in verità mai il problema del capovolgimento di Hegel viene discusso in relazione al concetto di prassi. Questa sovrapposizione è emersa forse proprio per la presenza nelle engelsiane *Tesi su Feuerbach* del verbo *umwälzen* che, si è detto, può significare “rovesciare”. Se però andiamo a vedere il testo originale marxiano, e non la versione engelsiana su cui si sono basate le traduzioni finora presentate, constatiamo che tale verbo *non c'è*. Nel primo caso, nella III tesi, al posto della «umwälzende Praxis» leggiamo «revoluzionäre Praxis», nel caso della IV tesi invece di «umgewälzt werden» si legge «vernichtet werden». Quindi, rispettivamente, “rivoluzionario” e “nientificato”, “distretto”. Tradurre con “rovesciato” diviene quindi ancor meno plausibile in relazione all'originale (che gli autori sopramenzionati naturalmente non potevano conoscere non essendo stato ancora pubblicato quando scrissero).

Se poi si procede a una ricognizione del significato che il termine «Umwälzung» o *umwälzen* ha in genere nell'opera di Marx, si vede che esso è legato prevalentemente alle “rivoluzioni” determinate dalla crescita della produttività del lavoro o alla rivoluzione di un certo assetto sociale (rapporti di produzione e forme di relazione ad esso legate) dove, di nuovo, della problematica connessa a Hegel e alla teoria del conoscere non c'è menzione<sup>5</sup>.

Con ciò non si vuole qui ridurre la portata della “filosofia della prassi”, né discutere se essa sia una più o meno legittima filiazione del pensiero di Marx. La cosa che però mi pare si possa affermare con una certa sicurezza, alla luce delle emergenze testuali, è che con essa Marx *non* intendesse risolvere il problema del capovolgimento del pensiero hegeliano. Il problema mi pare piuttosto connesso al rapporto fra prassi e teoria in genere, non specificamente alla “questione Hegel”.

4. La risposta di Gentile secondo cui Marx applicherebbe alla materia il principio dinamico della dialettica hegeliana delle idee prescinde completamente da una contestualizzazione del “problema Hegel” in Marx e si basa sostanzialmente sull’analisi delle *Tesi su Feuerbach* (nella versione engelsiana del resto poi da lui stesso ritoccata con l’aggiunta del menzionato «si») e della prefazione a *Per la critica* (oltre ad adottare un’interpretazione soggettivistica della teoria hegeliana). D’altra parte, resta difficile vedere in quale opera decisiva Marx corroborerebbe, darebbe forza teoretica sufficiente a siffatta teoria della dialettica del sensibile<sup>6</sup>. Anche l’idea espressa da Croce, seppur con cautela, che alla dialettica delle idee si sostituirebbe la dialettica delle forze, della lotta di classe come motore della storia, è tanto vera quanto generica e banale: che cosa significa classe? E lotta di classe? Si tratta di fattori sociologici desunti dal dato empirico? O di una teoria dialettica strutturata?

A ben vedere si tratta di due approcci che, ben oltre le intenzioni degli interpreti menzionati, sono ormai diventati luoghi comuni: la materia al posto dell’Idea, la lotta delle classi al posto della lotta delle idee; frasi buone per i Bignami, vale a dire: vere in un certo senso ma di per sé false, che poco hanno a che fare, se non come vaga indicazione, con la ricostruzione analitica di che cosa significhi dialettica in Marx, di che cosa significhi Hegel per Marx, della correttezza di ciò che Marx crede sia Hegel.

## Note

1. Marx (1976b, p. 378; trad. it., p. 161) esprime questo concetto già in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* apparsa negli “Annali franco-tedeschi” parlando della religione di cui però la filosofia speculativa non rappresenta altro che la forma portata a “scienza”: «Il fondamento della critica irreligiosa è: *l’uomo fa la religione* e non la religione l’uomo. Infatti, la religione è l’autocoscienza e l’autopercezione dell’uomo che non ha ancora conquistato o che ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l’uomo non è un’entità astratta posta fuori dal mondo. L’uomo è *il mondo dell’uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare [...]. Essa è la *realizzazione fantastica* dell’essenza umana, poiché *l’essenza umana* non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro *quel mondo* del quale la religione è l’*aroma* spirituale».

2. Si pensi alla critica della filosofia critica: «Nella lotta odierna, esso [il partito teorico] ha visto *unicamente* la *lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco*, e

non ha considerato che anche la filosofia, sorta dopo l'inizio di quella lotta, appartiene a questo mondo e ne è il *completamento*, sia pure ideale [...] *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla*» (ivi, p. 384; trad. it., p. 167) e quindi «L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse», esso se ne impadronisce divenendo radicale, ovvero cogliendo la radice delle cose; «Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso [...] la critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con l'*imperativo categorico di rivoltare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole» (ivi, p. 385; trad. it., p. 168).

3. Su questa posizione essenzialista e antropologica del giovane Marx e sul suo riemergere nella riflessione matura mi sono espresso nel CAP. 2 al quale rimando.

4. Sui limiti di questa interpretazione gentiliana e per un inizio di discussione sulla sua influenza cfr. De Domenico (1980), pp. 136 s.

5. Anche le tre occorrenze del termine che si hanno nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* hanno un significato analogo e non a caso vengono rese dallo stesso Gramsci con «sovvertimento», proprio come aveva fatto nella IV tesi. Cfr. Marx (1980a), p. 101; trad. it., p. 5; Gramsci (1975), p. 2359.

6. È questo un problema che Gentile non ha ritenuto necessario porsi. La questione fu già sollevata da Croce (1981, pp. 61 s.) che, pur garbatamente, gli scrisse in una lettera del 6 ottobre 1899: «il vostro merito consisteva nell'esservi appoggiato ad un documento direttamente marxistico quali sono i frammenti in app. al Feuerbach, e di averlo sviscerato in modo da ricostruire con esso la filosofia di Marx. Una storia di tutta la variazione del pensiero del Marx, e dei rapporti tra quello del Marx e quello dello Engels, non potevate farla perché vi mancava il materiale necessario; e perciò non fu nelle vostre intenzioni». Croce stesso si premurò di sopperire alle mancanze del collega facendosi carico di inviargli alcuni fascicoli dell'edizione Marx-Engels-Lassalle: cfr. le lettere del 21, 23 e 28 dicembre 1899 (ivi, pp. 68, 70, 72).

# Conclusioni

1. Il tema della presenza e della vigenza della dialettica in Marx va scisso da quello della ricezione da parte di Marx della filosofia di Hegel. Una cosa è Hegel, altra l'Hegel interpretato da Marx.

a) Alla luce di quanto esposto nel CAP. I, obiettivamente – vale a dire oltre la comprensione marxiana del problema –, rifiutare il misticismo, lo spiritualismo onnicomprensivo legato a un soggetto-oggetto assoluto (con i relativi rapporti fra materialismo e idealismo o quelli concernenti l'inversione),

- *non* significa rifiutare la dialettica,
- *non* significa rifiutare Hegel,
- significa semmai prendere le distanze da alcune interpretazioni di Hegel emerse nell'ambito della sinistra hegeliana che Marx ha a lungo condiviso e che in parte continuerà a condividere successivamente,
- significa prendere in considerazione il fatto che per Marx Hegel resterà sempre questa specie di mistico; mentre però da giovane credeva che la dialettica fosse legata a questo misticismo *tout court*, nella maturità il problema diviene più complesso, anzi l'esposizione dialettica diviene addirittura il metodo *propriamente scientifico*.

b) Sulla teoria dell'alienazione, ritenere che essa sia fondamentale in Marx

- *non* significa stabilire un nesso fondamentale fra Marx e Hegel (più probabilmente è un problema che riguarda Marx e Bauer),
- *non* significa accettare la dialettica.  
Ritenere che essa non sia fondamentale in Marx
- *non* implica *affatto* tagliare il nesso fondamentale fra Marx e Hegel,
- *non* implica *affatto* rifiutare la dialettica.

La posizione di Marx sull'alienazione resta ambigua:

- da una parte egli prende effettivamente le distanze dall'antropologia di un soggetto astratto e sviluppa la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione,
- dall'altra riemerge però aporeticamente l'idea di un'essenza invertita o alienata, di una fine della «preistoria» dell'umanità; se questa può essere recuperata dentro la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, sembra però che in parte, aporeticamente, si riproponga una prospettiva antropologica che ricorda quella giovanile (cosa che continua a non implicare molto nel rapporto con Hegel, come detto).

2. È affermazione esplicita e ripetuta di Marx che il suo metodo sia dialettico. Che cosa significa?

a) Significa che la struttura della teoria del «capitale» consiste nell'esposizione della dialettica peculiare dell'oggetto peculiare, nel caso in questione della *merce*, nella sua totalità in virtù della contraddizione ad essa immanente di valore d'uso (contenuto materiale) e valore (forma sociale). Concetto di cellula economica (cfr. parr. 3.1, e 3.2.1).

– Nel far questo non si produce il mondo, ma lo si *ri*produce concettualmente, il mondo esisteva e continua a esistere fuori dalla testa dello scienziato.

– Nel far questo non viene applicata alcuna logica pregressa data. La nozione di dialettica implica che sia la cosa stessa a mostrare il proprio sviluppo e la propria struttura logica.

– Pare delinarsi anche in Marx una distinzione fra comprensione razionale e intellettuale come due momenti della teoria complessiva della conoscenza.

– Lo svolgimento della cosa stessa sviluppa tuttavia nel particolare strutture logiche che rimandano alla formulazione pura di esse, a una logica generale. È quella di cui parla Marx quando si riferisce al famoso schizzo sulla dialettica.

b) La logica di Hegel è la formulazione più vicina a una trattazione pura, astratta delle leggi della dialettica disponibile al tempo. Marx si riferisce ad essa in questo senso. Ciò fa sì che determinate categorie che emergono dall'esposizione della cosa stessa rimandino direttamente alla loro formulazione pura nella logica senza che per questo debbano coincidere con il senso e la posizione sistematica che hanno in essa. Fra le più importanti si sono visti:

- opposizione e contraddizione,
- processo e sviluppo,
- presupposto e presupposto-posto,
- “logico” e “storico”,
- divenuto e diveniente,
- essenza e manifestazione fenomenica.

Accettare la logica dialettica, lo svolgimento della cosa stessa, non significa in alcun modo, in sostanza, abbracciare l'idealismo soggettivo o ancor peggio lo spiritualismo. Non ripercorrere la logica dialettica della teoria del «capitale» significa invece non capirne i nessi strutturali e quindi il funzionamento (si pensi per esempio alla classica questione del rapporto fra primo e terzo libro). Si può quindi porre la questione ulteriore del rapporto fra logica peculiare e logica generale alla quale Hegel non era affatto estraneo, che Marx non ha affrontato ma solo tematizzato. Si tratta tuttavia di questioni ulteriori la cui trattazione non inficia che la teoria del «capitale» sia costruita sullo svolgimento della dialettica della cosa stessa.





# Bibliografia\*

- ALTHUSSER L. (1967), *Per Marx* (1965), Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1969), *Introduzione al I libro del "Capitale"*, Pratiche, Parma-Lucca.
- ALTHUSSER L., BALIBAR É. (1971), *Leggere "Il capitale"*, Feltrinelli, Milano, II ed.
- ANTONOVA I. (1986), *Zur Herausbildung der Struktur der Marxschen Kategorie "Kapital im Allgemeinen" im ökonomischen Manuskript 1857-58*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 19, pp. 4-16.
- ARNDT A. (1985), *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Germinal, Bochum.
- ARNHOLD B. (1979), *Marx' Auseinandersetzung mit Currency Principle und Bankingtheorie in den Londoner 1850-1853*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 8, pp. 32-47.
- ARTHUR C. J. (1986), *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, Blackwell, Oxford-New York.
- ID. (1998), *Engels, Logic and History*, in Bellofiore (1998), vol. I, pp. 3-15.
- ID. (2004), *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, Brill, Leiden-Boston.
- AXELOS K. (1977), *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli.
- BACKHAUS H.-G. (1997), *Dialektik der Wertform*, Ça ira, Freiburg i.B.
- BADALONI N. (1972), *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Torino.
- ID. (1980), *Dialettica del capitale*, Editori Riuniti, Roma.
- BALIBAR É. (1994), *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma.
- BARTELS J. (1991), *Der neue Subjektbegriff in der "Phänomenologie des Geistes"*, in Pätzold, Vanderjagt (1991), pp. 109-20.
- BAUER B. (1985a), *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (1842), in Pepperle, Pepperle (1985), pp. 472-521.

\* In questo volume, soprattutto per quanto concerne l'analisi dei testi di Marx, Engels e Hegel, si sono utilizzati i testi in lingua originale. Mi sono permesso di modificare le traduzioni italiane a cui si rimanda quando l'ho ritenuto necessario; questo è avvenuto qualche volta per motivi contenutistici, ma in genere per dare traduzioni uniformi ai termini-chiave. Le modifiche non sono segnalate.

- ID. (1985b), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* (1841), in H. Pepperle, I. Pepperle (hrsg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Reclam, Leipzig, pp. 235-372.
- BEHRENS D. (1995), *Ein Kommentar zum MEGA<sup>2</sup>-Band II/4.2*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", v, pp. 5-26.
- BELLOFIORE R. (ed.) (1998), *Marxian Economics: A Reappraisal – Essays on Volume III of "Capital"*, vol. I, *Method, Value and Money*; vol. II, *Profit, Prices and Dynamics*, Macmillan, Houndmills.
- BERTOCCHI J.-L. (1996), *Marx et le sens du travail*, Éditions sociales, Paris.
- BIDET J. (2000), *Que faire du "Capital"? Philosophie, économie et politique dans "Le capital" de Marx* (1985), PUF, Paris, II ed.
- BISCHOFF J. et al. (1995), *Annäherung an einen Torso. Zum Verhältnis von allgemeinen Bewegungsgesetzen, Akkumulation von Geldkapital und Kreditsystem im 5. Kapitel des 3. Bandes des "Kapital"*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", v, pp. 119-29.
- BODEI R. (1975), *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna.
- BOEY C. (1972), *L'aliénation hégélienne: un chaînon de l'expérience de la conscience et de la "Phénoménologie de l'esprit"*, in "Archives de Philosophie", XXXV, pp. 87-110.
- BÖHM-BAWERK E. VON (1971), *La conclusione del sistema marxiano* (1896), in E. von Böhm-Bawerk, R. Hilferding, L. von Bortkiewicz, *Economia borghese ed economia marxista*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 1-110.
- BONACINA G. (1989), *Storia universale e la filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano.
- BONGIOVANNI B. (1995), *Leggere Marx dopo il marxismo: per una storia della "Gesamtausgabe"*, in "Belfagor", L, 5, pp. 579-91.
- BORTKIEWICZ L. VON (1971), *Per una rettifica dei fondamenti della costruzione teorica di Marx nel III volume del "Capitale"* (1907), in E. von Böhm-Bawerk, R. Hilferding, L. von Bortkiewicz, *Economia borghese ed economia marxista*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 175-202.
- CALABI L. (1980), *Introduzione*, in K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma.
- CARANDINI G. (1979), *Lavoro e capitale nella teoria di Marx*, Mondadori, Milano, II ed.
- CARLING A. (1986), *Forms of Value and the Logic of Capital*, in "Science & Society", 50, I, pp. 52-80.
- CASSANO F. (a cura di) (1976), *Marxismo e filosofia in Italia. 1958-1971*, De Donato, Bari, II ed.
- CAZZANIGA G. M. (1981), *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*, Liguori, Napoli.

- CESA C. (1972), *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino.
- ID. (1974), *Introduzione*, in H. Lübke (a cura di), *Gli hegeliani liberali*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1976), *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli.
- ID. (1997a), *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari, III ed.
- ID. (1997b), *La storia*, in Id. (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, pp. 281-313.
- CHIEREGHIN F. (1980), *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento.
- ID. (1994), *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- CHRIST H. (1979), *Marx' Smith-Rezeption in den Londoner Exzerptheften (1860-1863) und den Manuscripten "Reflection" und "Bullion. Das vollendete Geldsystem"*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 8, pp. 4-17.
- COLLETTI L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.
- ID. (1975), *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari, IV ed.
- ID. (a cura di) (1977), *Il marxismo e il "crollo" del capitalismo*, Laterza, Roma-Bari, II ed.
- CORNU A. (1962-70), *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, vol. I, *Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne, 1818/1820-1844*; vol. II, *Du libéralisme démocratique au communisme, la Gazette Thénaue, les Annales franco-allemandes, 1842-1844*; vol. III, *Marx à Paris*; vol. IV, *La formation du matérialisme historique, 1845-1846*, PUF, Paris (trad. it. dei voll. I-II *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1971).
- CORRADI C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma.
- CROCE B. (1918), *Conversazioni critiche. Serie I e II*, Laterza, Bari.
- ID. (1968), *Materialismo storico ed economia marxistica* (1918), Laterza, Bari.
- ID. (1981), *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano.
- D'ABBIERO M. (1970), "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di "Entäußerung", "Entfremdung", "Veräußerung"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- DE DOMENICO N. (1980), *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluß auf die Marx-Rezeption in Italien*, in P. Furth (hrsg.), *Arbeit und Reflexion: zur materialistischen Theorie der Dialektik; Perspektiven der Hegelschen Logik*, Pahl-Rugenstein, Köln, pp. 126-42.
- ID. (1983a), *Alienazione e giustizia penale: una discussione fra Marx e Bernays del 1846*, in "Paradigmi", I, 3, pp. 1-34.
- ID. (1983b), *Utopie und Reflexion*, in "Hegel-Jahrbuch", XXIII, pp. 282-93.
- ID. (1988), *Die "Verkehrte Welt": erneuter Versuch, eine reflexive Paradoxie der Phänomenologie des Geistes Hegels zu interpretieren*, in D. Losurdo,

- H. J. Sandkühler (hrsg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugenstein, Köln, pp. 138-53.
- DELLA VOLPE G. (1969), *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1972), *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, in Id., *Opere*, vol. II, Editori Riuniti, Roma (1 ed. 2 voll., Sansoni, Firenze 1933-35).
- ID. (1973a), *Critica dell'ideologia contemporanea*, in Id., *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 307 ss.
- ID. (1973b), *Per una metodologia marxista dell'economia e delle discipline morali in genere (a proposito degli scritti metodologici di Marx dal 1843 al 1859)*, in Id., *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma, pp. 317-51.
- DIAZ F. (1956) *Storicismi e storicità*, Parenti, Firenze.
- DOBB M. (1972), *Economia politica e capitalismo*, Boringhieri, Torino.
- Duden = Duden – Deutsches Universalwörterbuch*, 3. neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln, Dudenverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 1996.
- DÜSING K. (1976), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn.
- ID. (1993), *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, Bouvier, Bonn.
- DUSSEL E. D. (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*, Siglo Veintiuno, México (II ed. 1991).
- ID. (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 6r-63*, Siglo Veintiuno, México.
- ID. (2005), *Hegel, Schelling y el plusvalor*, in M. L. Robles (coord. de), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la economía política*, UAM, México, pp. 219-28.
- EBERLE F. (hrsg.) (1973), *Aspekte der Marxschen Theorie*, vol. I, *Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des "Kapital"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ENGELS F. (1962a), *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (1878), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XX, Dietz, Berlin, pp. 1-303 (trad. it. *Anti-Dühring*, Editori Riuniti, Roma 1985<sup>3</sup>).
- ID. (1962b), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XXI, Dietz, Berlin, pp. 259-307 (trad. it. *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1985).
- ID. (1969), *K. Marx. Thesen über Feuerbach* (1888), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin (trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 81-6).
- ID. (1973a), *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buch des "Kapital"*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XXV, Dietz, Berlin, pp. 897-919 (trad. it. *Conside-*

- razioni supplementari, in K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1965<sup>4</sup>, pp. 29-50).
- ID. (1973b), *Vorwort*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XXV, Dietz, Berlin, pp. 7-30 (1 ed. in K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. III, Hamburg 1894; trad. it. *Prefazione*, in K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1965<sup>4</sup>, pp. 9-28).
- ID. (1980), *Rezension zu Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft* (1859), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 246-55 (trad. it. *Per la critica dell'economia politica. Recensione*, in *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>3</sup>, pp. 201-10).
- FABIUNKE G. (1980), *Das Aufsteigen vom Konkreten zum Abstrakten und vom Abstrakten zum Konkreten – eine unauflösliche materialistisch-dialektische Einheit*, in “Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung”, II, pp. 26-37.
- FAVILLI P. (1996), *Storia del marxismo italiano*, Franco Angeli, Milano.
- FEUERBACH L. (1950a), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), in Id., *Kleine philosophische Schriften. 1842-1845*, hrsg. von M. G. Lange, Meiner, Leipzig, pp. 87-170 (trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, in Id., *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 199-274).
- ID. (1950b), *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), in Id., *Kleine philosophische Schriften. 1842-1845*, hrsg. von M. G. Lange, Meiner, Leipzig, pp. 55-78 (trad. it. *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in Id., *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 175-98).
- ID. (1956), *Das Wesen des Christentums* (1841), hrsg. von W. Schuffenhauer, 2 voll., Akademie, Berlin (trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1994).
- ID. (1970), *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, vol. IX, *Kleinere Schriften II. 1839-1846*, Akademie, Berlin, pp. 16-62 (trad. it. *Per la critica della filosofia hegeliana*, in Id., *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 45-96).
- FICHTE J. G. (1845), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in Id., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, vol. I, Veit, Berlin, pp. 85-328.
- ID. (1846), *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792-93), in Id., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, vol. V, Veit, Berlin, pp. 9-171.
- FINELLI R. (1987), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni, Roma.
- ID. (2005), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.
- FINESCHI R. (1998), *Zum Geschichtsbegriff in der marxistischen Debatte Italiens. Teil I*, in *Geschichtserkenntnis und kritische Ökonomie*, in “Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge”, VIII, pp. 147-71.

- ID. (1999), *Marx dopo l'edizione storico-critica: un nuovo oggetto di ricerca*, in "Marxismo Oggi", 1-2, pp. 199-239.
- ID. (2000), *Per una teoria marxiana dello Stato*, in G. Pala (a cura di), *L'ostato*, La Città del Sole, Napoli, pp. 199-239.
- ID. (2001a), *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale"*, La Città del Sole, Napoli.
- ID. (2001b), *Zum Geschichtsbegriff in der marxistischen Debatte Italiens. Teil II und III*, in *Neue Texte, neue Fragen zur "Kapital"-Edition in der MEGA*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", XI, pp. 219-49.
- ID. (2002), *MEGA<sup>2</sup>: dalla filologia all'interpretazione critica – un resoconto sul dibattito tedesco sulla teoria del valore negli anni '70-'80*, in Mazzone (2002), pp. 81-108.
- ID. (2003), *Modelli teorici o descrizioni storico-sociologiche? Per una rilettura della sussunzione del lavoro sotto il capitale*, in "Proteo", 1, pp. 70-3.
- ID. (2004), *Marx dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA<sup>2</sup>): le edizioni del primo libro del Capitale*, in "Quaderni materialisti", 2/2003, pp. 165-83.
- ID. (a cura di) (2005), *Karl Marx. Rivisitazioni e prospettive*, Mimesis, Milano.
- FINESCHI R., HECKER R. (2001), *Carlo Cafiero's Interpretation von Marx' "Le capital"*, in *Marx-Engels-Edition und biographische Forschung*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", X, pp. 114-24.
- FINESCHI R., SYLVERS M. (2003), *Novità dalla MEGA: la grande edizione storico-critica va avanti*, in "Marxismo Oggi", 1, pp. 87-129.
- FULDA H. F. (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- ID. (1982), *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 393-427.
- ID. (1984), *Zur Logik der Phänomenologie des Geistes*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn, II ed., pp. 75-101.
- ID. (1991a), *Bemerkungen zu einer materialistischen Umkehrung Hegels*, in Fulda, Holz, Pätzold (1991), pp. 47-60.
- ID. (1991b), *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, in Fulda, Holz, Pätzold (1991), pp. 7-27.
- ID. (1991c), *Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik*, in Pätzold, Vanderjagt (1991), pp. 62-82.
- ID. (1991d), *Spekulative Philosophie als die "eigentliche Metaphysik": zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in Pätzold, Vanderjagt (1991), pp. 7-27.
- ID. (1993), *Pre-concetto e concetto della filosofia di Hegel*, in Nuzzo (1993), pp. 69-88.



- FULDA H. F., HOLZ H. H., PÄTZOLD D. (hrsg.) (1991), *Perspektiven auf Hegel*, Diner, Köln.
- GAJANO A. (1979), *La dialettica della merce*, Il Laboratorio, Napoli.
- GALANDER U. (1984), *Bemerkungen zur Einbeit von Logischem und Historischem als methodologisches Prinzip bei der Präzisierung der Darstellung im "Kapital" durch Marx*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 16, pp. 161-6.
- GAREGNANI P. (1981), *Marx e gli economisti classici. Valore e distribuzione nelle teorie del sovrappiù*, Einaudi, Torino.
- GAUVIN J. (1962), "Entfremdung" et "Entäußerung" dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel, in "Archives de Philosophie", XXV, pp. 555-71.
- ID. (1977), *Wortindex zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bouvier, Bonn.
- GENTILE G. (1991), *La filosofia di Marx (1899)*, in Id., *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano, pp. 95-231.
- GLOCKNER H. (1939), *Hegel-Lexicon*, Frommans, Stuttgart.
- GÖHLER G. (1980), *Die Reduktion der Dialektik durch Marx: Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- GOLOVINA G. (1979), *Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845-1846: zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der "Deutschen Ideologie"*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", III, pp. 260 ss.
- GRAMSCI A. (1975), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.
- GRASSI E. (1976), *L'"esposizione dialettica" nel "Capitale" di Marx*, Basilicata Editrice, Roma-Matera.
- HARRIS H. S. (1997), *Hegel's Ladder*, vol. I, *The Pilgrimage of Reason*; vol. II, *The Odyssey of Spirit*, Hackett, Indianapolis.
- HARTMANN K. (1982), *Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 305-16.
- HAUPT G. (1978), *Marx e il marxismo*, in E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 289-314.
- HECKER R. (1982), *Zur Herausgabe des Marxschen "Kapitals" und der Vorarbeiten*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 4, pp. 480-91.
- ID. (1983), *Einige Probleme der Entwicklung der Werttheorie*, in Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, *Der zweite Entwurf des "Kapitals": Analysen, Aspekte, Argumente*, Dietz, Berlin, pp. 78-97.
- ID. (1987), *Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des "Kapitals" von Karl Marx (1867-1883)*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", X, pp. 147-98.
- ID. (1995), *Zur Herausgeberschaft des "Kapitals" durch Engels: Resümee der bisherigen Edition in der MEGA<sup>2</sup>*, in "UTOPIE kreativ", 61, pp. 14-24.

- ID. (1997), *Einfache Warenproduktion*, in W. F. Haug (hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. III, Argument, Hamburg, colonne 119-126.
- ID. (1999), *Un resoconto bibliografico della ricerca su Marx ed Engels della pubblicazione delle loro opere in ambito internazionale*, in "Marxismo oggi", 1-2, 1999, pp. 175-98.
- ID. (2002), *Le seconda sezione della MEGA<sup>2</sup> verso il completamento*, in *Mazzone* (2002), pp. 49-67.
- HECKER R., HUES H., KOPF E. (1989), *Nochmals zur Entstehung und Bedeutung der 3. deutschen Auflage des ersten Bandes des "Kapitals"*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 27, pp. 223-30.
- HECKER R., JUNGnickel J., VOLLGRAF C.-E. (1989), *Zur Entwicklungsgeschichte des ersten Bandes des "Kapitals" (1867 bis 1890)*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 27, pp. 16-32.
- HEGEL G. W. F. (1986-87), *Jenaer Systementwürfe (1803-1806)*, vol. I, *Das System der spekulativen Philosophie*; vol. III, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Meiner, Hamburg (trad. it. *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma-Bari 1984).
- ID. (1995a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, 3 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M., IV ed. (trad. it. del vol. I *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981; trad. it. dei voll. II-III *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1989<sup>2</sup>).
- ID. (1995b), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1840)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., IV ed. (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003).
- ID. (1996a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., V ed. (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1990<sup>2</sup>).
- ID. (1996b), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (1996c), *Wissenschaft der Logik (1812-16)*, vol. I, *Erster Teil, Die objektive Logik erstes Buch*; vol. II, *Erster Teil, Die objektive Logik zweites Buch; Zweiter Teil, Die subjektive Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., IV ed. (trad. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988).
- ID. (1998), *Phänomenologie des Geistes (1807)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., VI ed. (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1936).
- HEINRICH M. (1999), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Westfälisches Dampfboot, Münster, II ed.



- HELIBORN R. (1979), *Die Marxsche Auffassung über Entstehen und Absterben der Warenproduktion in der Periode 1850-1853 und ihre aktuelle Bedeutung*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 9, pp. 90-96.
- HENRICH D. (1971), *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (1982), *Logische Form und reale Totalität: über die Begriffsform von Hegels eigentlichen Staatsbegriff*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 428-50.
- ID. (1993), *Spirito assoluto e logica del finito*, in Nuzzo (1993), pp. 137-50.
- HENRICH D., HORSTMANN R. P. (hrsg.) (1982), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- HILFERDING R. (1972), *Il capitale finanziario* (1909), Feltrinelli, Milano, II ed.
- HOLZ H. H. (1987), *Natura e storia in Marx*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo (a cura di), *Marx e i suoi critici*, QuattroVenti, Urbino, pp. 195-217.
- ID. (1991a), *Das Erbe der spekulativen Philosophie*, in Fulda, Holz, Pätzold (1991), pp. 29-45.
- ID. (1991b), *Hegels Konzept der "eigentlichen Metaphysik"*, in Pätzold, Vanderjagt (1991), pp. 28-42.
- ID. (1997a), *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, vol. III, Metzler, Stuttgart.
- ID. (1997b), *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, La Città del Sole, Napoli.
- HONDT J. D' (1979), *Hegel nel suo tempo. Berlino, 1818-1830*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (1987), *En relisant Marx...*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo (a cura di), *Marx e i suoi critici*, QuattroVenti, Urbino, pp. 37-54.
- ID. (1996), *Hegel-Kenntnisse der Junghegelianer: was wussten die Junghegelianer von Hegel?*, in L. Lambrecht (hrsg.), *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa*, Lang, Frankfurt a.M., pp. 169-74.
- HORSTMANN R. P. (1975), *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in Riedel (1975b), pp. 276-311.
- HÖSLE V. (1998), *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg.
- HUNDT M. (2000), *Was war der Junghegelianismus?*, in "Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät", XL, 5, pp. 5-32.
- HYPPOLITE J. (1963), *Saggi su Marx e Hegel* (1955), Bompiani, Milano.
- ILTING K.-H. (1977), *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1982), *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 225-54.
- JAESCHKE W. (1993), *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in Nuzzo (1993), pp. 27-52.

- JAHN W. (1978), *Die Entwicklung der Ausgangstheorie der politischen Ökonomie des Kapitalismus in den Vorarbeiten zu Marx' "Kapital"*, in R. Nietzold, H. Skambraks, G. Wermusch (hrsg.), "... *Unserer Partei einen Sieg erringen*". *Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des "Kapitals" von Karl Marx*, Die Wirtschaft, Berlin, pp. 66-79.
- ID. (1986), *Zur Entwicklung der Struktur des geplanten ökonomischen Hauptwerkes von Karl Marx*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 20, pp. 6-44.
- ID. (1992), *Die Problemantinomie in der Entwicklung von Ware, Wert und Geld zwischen dem esoterischen und exoterischen Werk von Karl Marx und die Folgen*, in *Defizite im Marxschen Werk*, Sonderheft von "Marx-Engels-Forschung", 4, pp. 16-26.
- JAHN W., MARXHAUSEN T. (1983), *Die Stellung der "Theorien über den Mehrwert" in der Entstehungsgeschichte des "Kapitals"*, in Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, *Der zweite Entwurf des "Kapitals": Analysen, Aspekte, Argumente*, Dietz, Berlin, pp. 43-77.
- JAHN W., NIETZOLD R. (1978), *Probleme der Entwicklung der Marxschen politischen Ökonomie im Zeitraum von 1850 bis 1863*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", I, pp. 145-74.
- JAHN W., NOSKE D. (1979), in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 7, pp. 84-94.
- ID. (1980), *Ist das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten die wissenschaftlich richtige Methode?*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", II, pp. 38-47.
- ID. (1983), *Zu einigen Aspekten der Entwicklung der Marxschen Forschungsmethode der politischen Ökonomie in den Londoner Heften (1850-1853)*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", VI, pp. 121-47.
- JUNGNICKEL J. (1988), *Zur Entstehung und zur Edition der 2. Auflage des ersten Bandes des "Kapitals" in der MEGA*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", XI, pp. 175-211.
- JUNGNICKEL J., VOLLGRAF C.-E. (1995), *Engels' Redaktionsunterlagen zu Marx' Manuskript von 1864-65, das 1894 als Buch III des "Kapitals" erschienen*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", V, pp. 27-48.
- KOGAN A. (1986), *Zur Frage der Methodologie des Planes der sechs Bücher von Karl Marx*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 20, pp. 56-80.
- KOJÈVE A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études* (1947), Adelphi, Milano.
- KORSCH K. (1969), *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari.
- KRÄTKE M. (2001), *"Hier bricht das Manuskript ab" (Engels). Hat das "Kapital" einen Schluss? Teil I*, in *Neue Texte, neue Fragen zur "Kapital"-Edition*

- tion in der MEGA*, in “Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge”, XI, pp. 7-43.
- ID. (2002), “*Hier bricht das Manuskript ab*” (Engels). *Hat das “Kapital” einen Schluss?* Teil II, in *Klassen – Revolution – Demokratie*, in “Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge”, XII, pp. 211-61.
- KULA W. (1970), *Teoria economica del sistema feudale* (1962), Einaudi, Torino.
- LABARRIÈRE P. J. (1974), *La “Phénoménologie de l’esprit” comme discours systématique. Histoire, religion et science*, Bouvier, Bonn.
- LABRIOLA A. (1977), *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, III ed.
- LANDUCCI S. (1976), *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello spirito”*, La Nuova Italia, Firenze.
- LEFEBVRE J.-P. (1993), *Introduction*, in K. Marx, *Le capital. Critique de l’économie politique*, vol. I, PUF, Paris.
- LENIN N. (1970a), *Karl Marx: breve saggio biografico ed esposizione del marxismo* (1914), in Id., *Opere scelte in sei volumi*, vol. I, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 5-33.
- ID. (1970b), *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913), in Id., *Opere scelte in sei volumi*, vol. I, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 42-6.
- ID. (1973), *Quaderni filosofici* (1914-17), in Id., *Opere scelte in sei volumi*, vol. III, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma.
- LIETZ B. (1989), *Besser verständlich und stärker dialektisch. Zur Entwicklung des Wertbegriffs in der 1. und 2. Deutschen Auflage des “Kapitals”*, in “Beiträge zur Marx-Engels-Forschung”, XXVII, pp. 166-72.
- LÖSCHKE U. (1979), *Zum Verhältnis von Logischem und Historischem in Marx’ “Theorien über den Mehrwert”*, in “Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung”, 10, pp. 74-83.
- LOSURDO D. (1992), *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1997), *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Milano.
- LÖWITZ K. (1949), *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del pensiero nel secolo XIX* (1941), Einaudi, Torino.
- ID. (a cura di) (1966), *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari, II ed.
- LUGARINI L. (1973), *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma.
- LUKÁCS G. (1971), *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London.
- ID. (1968), *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), in Id., *Werke*, vol. II, *Frühschriften*, t. 2, Luchterhand, Neuwied-Berlin.
- ID. (1975), *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), Einaudi, Torino.
- ID. (1976-81), *Ontologia dell’essere sociale*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma.
- LUPORINI C. (1974a), *Marx secondo Marx* (1972), in Id., *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 213-94.

- ID. (1974b), *Realtà e storicità: economia e dialettica nel materialismo* (1966), in Id., *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 153-211.
- ID. (1976), *La logica specifica dell'oggetto specifico*, in N. Badaloni et al., *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-38.
- MANDEL E. (1970), *La formazione del pensiero economico di Karl Marx. Dal 1843 alla redazione del "Capitale": studio genetico* (1967), Laterza, Bari, II ed.
- MARCUSE H. (1967), *L'uomo a una dimensione* (1964), Einaudi, Torino.
- MARINI G. (1990), *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Morano, Napoli, II ed.
- MARX K. (1962), *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"* (1879-80), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XIX, Dietz, Berlin, pp. 355-83 (trad. it. *Glosse marginali al "Manuale di economia politica" di Adolph Wagner*, in Id., *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 165-83).
- ID. (1969), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band* (1885), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XXIV, t. 2, Dietz, Berlin, pp. 5-7 (trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1965<sup>3</sup>).
- ID. (1968), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), in K. Marx, F. Engels, *Ergänzungsband*, vol. I, Dietz, Berlin, pp. 465-588 (trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1970).
- ID. (1969), *Thesen über Feuerbach* (1845), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin (trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 81-92).
- ID. (1972), *Das Elend der Philosophie* (1847), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. IV, Dietz, Berlin, pp. 63-182 (trad. it. *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" di Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1986).
- ID. (1976a), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. I, Dietz, Berlin, pp. 203-333 (trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma 1983).
- ID. (1976b), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843-44), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. I, Dietz, Berlin, pp. 378-91 (trad. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 161-74).
- ID. (1976-80), *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Manuskript 1861-1863* (1861-63), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. III, Dietz, Berlin (trad. it. *a. Manoscritti del 1861-63*, Editori Riuniti, Roma 1980; *b. Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1993<sup>2</sup>).
- ID. (1976-81), *Ökonomische Manuskripte, 1857-58* (1857-58), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. I, Dietz, Berlin (trad. it. *Lineamenti fon-*

- damentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968).
- ID. (1980a), *Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858-1861* (1859), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. II, Dietz, Berlin (trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>3</sup>).
- ID. (1980b), *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext* (1858), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 17-94 (trad. it. *Frammento del testo originario di "Per la critica dell'economia politica"*, International, Savona 1977).
- ID. (1983), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (1867), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. V, Dietz, Berlin (trad. it. parziale *Merce e denaro*, Editori Riuniti, Roma 1991).
- ID. (1987), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872* (1872), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. VI, Dietz, Berlin (trad. it. con modifiche *Il capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1964<sup>5</sup>).
- ID. (1988-92), *Ökonomische Manuskripte 1863-1867* (1863-65), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. IV, 2 t., Dietz, Berlin (trad. it. del t. 1 *Il capitale. Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969; trad. it. del t. 2 – pubblicato da Engels con rimaneggiamenti – *Il capitale*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1965<sup>4</sup>).
- ID. (1989), *Le Capital, Paris 1872-75*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. VII, Dietz, Berlin.
- ID. (1991), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890* (1890), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. X, Dietz, Berlin (trad. it. *Il capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1964<sup>5</sup>).
- MARX K., ENGELS F. (1959), *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), in Idd., *Werke*, vol. IV, Dietz, Berlin, pp. 459-93 (trad. it. *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1983).
- IDD. (1965), *Briefe. Januar 1868 bis Mitte Juli 1870*, in Idd., *Werke*, vol. XXXI, Dietz, Berlin.
- IDD. (1969), *Die deutsche Ideologie* (1845-46), in Idd., *Werke*, vol. III, Dietz, Berlin, pp. 5-530 (trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993<sup>9</sup>).
- IDD. (1972), *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), in Idd., *Werke*, vol. II, Dietz, Berlin, pp. 3-223 (trad. it. *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1986).
- IDD. (1973), *Briefe. Januar 1856 bis Dezember 1859*, in Idd., *Werke*, vol. XXIX, Dietz, Berlin.
- IDD. (1974), *Briefe. Oktober 1864 bis Dezember 1867*, in Idd., *Werke*, vol. XXXI, Dietz, Berlin.

- MASSOLO A. (1984), "Entäußerung", "Entfremdung" nella "Fenomenologia dello spirito" (1965), in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, pp. 81-91.
- MAZZONE A. (1976), *Il feticismo del capitale: una struttura storico-formale*, in "Critica marxista. Quaderni", XIV, pp. 105-64.
- ID. (1981), *Questioni di teoria dell'ideologia*, La Libra, Messina.
- ID. (1987), *La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico (ovvero: "la missione storica del capitale")*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirolo (a cura di), *Marx e i suoi critici*, QuattroVenti, Urbino, pp. 224-60.
- ID. (2001), *Was heißt "Produzieren"? Überlegungen zum Klassenbegriff im "Kapital"*, in *Neue Texte, neue Fragen zur "Kapital"-Edition in der MEGA*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", XI, pp. 55-76.
- ID. (a cura di) (2002), *MEGA<sup>2</sup>. Marx ritrovato: grazie alla nuova edizione critica*, Media Print, Roma.
- MERCIER-JOSA S. (1986), *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Klincksieck, Paris.
- MÉSZÁROS I. (1970), *Marx's Theory of Alienation*, Merlin, London (trad. it. *La teoria dell'alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976).
- ID. (1978), *Marx "filosofo"*, in E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 122-53.
- MÜLLER M. (1978), *Auf dem Wege zum "Kapital". Zur Entwicklung des Kapitalbegriffs von Marx in den Jahren 1857-1863*, Akademie, Berlin.
- ID. (1983), *Die Bedeutung des Manuskripts "Zur Kritik der politischen Ökonomie" 1861-1863*, in Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, *Der zweite Entwurf des "Kapitals": Analysen, Aspekte, Argumente*, Dietz, Berlin, pp. 9-41.
- ID. (1991), *Über Marx' Entwurf des dritten Buches des "Kapitals"*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", I, pp. 119-29.
- NAPOLEONI C. (1976), *Il valore*, ISEDI, Milano.
- NOSKE D. (1976), *Über Weg und Ziel dialektischer Untersuchungen der Marxschen politischen Ökonomie*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 2, pp. 79-91.
- NUZZO A. (1990), *Rappresentazione e concetto nella "logica" della "Filosofia del diritto" di Hegel*, Guida, Napoli.
- EAD. (1992), *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova.
- EAD. (a cura di) (1993), *La logica e la metafisica di Hegel*, Carocci, Roma.
- PASERO U., HOLT D. VON, ROTH V. M. (1974), *Zur Wertformanalyse*, in F. Eberle (hrsg.), *Aspekte der Marxschen Theorie*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.



- PÄTZOLD D., VANDERJAGT A. (hrsg.) (1991), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln.
- PEPPERLE H., PEPPERLE I. (1985), *Einleitung*, in Idd. (hrsg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Reclam, Leipzig.
- PÖGGELER O. (1973), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, München.
- ID. (hrsg.) (1977), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Alber, München.
- ID. (1982), *Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 17-37.
- ID. (1984), *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn, pp. 27-74, II ed.
- PROUDHON P.-J. (1995), *Philosophie de la misère*, vol. III, *Karl Marx. Misère de la philosophie*, annotée par P.-J. Proudhon, Num. BNF de l'éd. de [Antony], Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, 1983 (<http://gallica.bnf.fr>).
- REICHELT H. (1973), *La struttura logica del concetto di capitale in Marx* (1970), De Donato, Bari.
- ID. (1983), *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen: versuch einer Rekonstruktion*, in H. Reichelt, R. Zech (hrsg.), *Karl Marx: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse*, Ullstein, Frankfurt a.M., pp. 7-59.
- ID. (1996), *Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt?*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", VI, pp. 73-110.
- ID. (2002), *Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien: Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im "Kapital"*, in I. Fetscher, A. Schmidt (hrsg.), *Emanzipation als Versöhnung*, Neue Kritik, Frankfurt a.M., pp. 142-89.
- RIEDEL M. (1975a), *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in Riedel (1975b), pp. 247-75.
- ID. (hrsg.) (1975b), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (1975c), *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, in Riedel (1975b), pp. 109-27.
- RITTER J. (1970), *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli.
- ID. (1983), *Metafisica e politica* (1969), Marietti, Casale Monferrato.
- ROJAHN J. (2002), *The Emergence of a Theory: The Role of Marx's 1844 Notebooks*, in "Rethinking Marxism", 14, 4, pp. 29-46.
- ROSDOLSKY R. (1975), *Genesi e struttura del "Capitale" di Marx* (1968), Laterza, Roma-Bari.

- ROSEN Z. (1977), *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Nijhoff, The Hague.
- ROSSI M. (1970-75), *Da Hegel a Marx*, 4 voll., Feltrinelli, Milano.
- ID. (1974), *Cultura e rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma.
- ROSSI P. (a cura di) (1992), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
- ROTENSTREICH N. (1963), *On the Ecstatic Sources of the Concept of "Alienation"*, in "The Review of Metaphysics", 16, pp. 550-5.
- RUBEL M. (1981), *Marx critico del marxismo* (1974), Cappelli, Bologna.
- RUBIN I. I. (1976), *Saggi sulla teoria del valore di Marx* (1928), Feltrinelli, Milano.
- RUGE A. (1985a), *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit: erster Artikel* (1842), in H. Pepperle, I. Pepperle (hrsg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Reclam, Leipzig, pp. 443-72.
- ID. (1985b), *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. Der vorige Jahrgang* (1843), in H. Pepperle, I. Pepperle (hrsg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Reclam, Leipzig, pp. 546-73.
- RUGGIU L. (1982), *L'economia come spazio assoluto: K. Marx*, in Id. (a cura di), *Genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli, pp. 185-246.
- SCHACHT R. (1971), *Alienation*, Allen & Unwin, London.
- SCHWARZ W. (1974), *Das "Kapital im Allgemeinen" und die "Konkurrenz" im ökonomischen Werk von Karl Marx: zu Rosdolskys Fehlinterpretation der Gliederung des "Kapital"*, in Gesellschaft, *Beiträge zur Marxschen Theorie*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 222-47.
- ID. (1978), *Vom "Rohentwurf" zum "Kapital". Die Strukturgeschichte des Marxschen Hauptwerkes*, Verlag das europäische Buch, Berlin.
- SÈVE L. (1980), *Une introduction à la philosophie marxiste. Suivie d'un vocabulaire philosophique*, Éditions sociales, Paris.
- SICHIROLLO L. (1999), *Marx oggi: filosofia della storia e problemi attuali*, in "Belfagor", LIV, 1, pp. 1-10.
- SKAMBRAKS H. (1978), *Der Platz des Manuskripts "Zur Kritik der politischen Ökonomie" von 1861-1863 im Prozeß der Ausarbeitung der proletarischen politischen Ökonomie durch Karl Marx*, in R. Nietzold, H. Skambraks, G. Wermusch (hrsg.), "... Unserer Partei einen Sieg erringen". *Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des "Kapitals" von Karl Marx*, Die Wirtschaft, Berlin, pp. 14-51.
- ŠKREDOV V. P. (1987), *Die Untersuchungsmethode der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der kapitalistischen Produktionsweise im "Kapital"*, in "Marxistische Studien. Jahrbuch des IMFS", XII, 1, pp. 232-7.
- ID. (1997), *Über Engels' Historismus in seinem "Kapital"-Verständnis*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", VII, pp. 114-30.



- STALIN (1954), *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Rinascita, Roma.
- STUDE K. (1979), *Zur Entwicklung der Marxschen Lohntheorie in den "Londoner Exzerptheften" (1850-1853) und den "Ökonomischen Manuskripten 1857/58"*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 8, pp. 48-58.
- STUKE H. (1963), *Philosophie der Tat. Studien zur "Verwirklichung der Philosophie" bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Klett, Stuttgart.
- THEUNISSEN M. (1982), *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in Henrich, Horstmann (1982), pp. 317-81.
- TREDE J. H. (1975), *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion*, Bouvier, Bonn.
- TUCHSCHEERER W. (1980), *Prima del "Capitale". La formazione del pensiero economico di Marx (1843-1858)* (1968), La Nuova Italia, Firenze.
- VADÉE M. (1992), *Marx penseur du possible*, Klincksieck, Paris.
- VERRA V. (a cura di) (1972), *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1992), *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari.
- VOLLGRAF C. E., SPERZ R., HECKER R. (hrsg.) (1997), *David Borisovic Rjazanov und die erste Mega*, Sonderband von "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", I.
- IDD. (hrsg.) (2000), *Erfolgreiche Kooperation: Das Frankfurter Institute für Sozialforschung und das Moskauer Marx-Engels-Institut (1924-1928)*, Sonderband von "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", II.
- IDD. (hrsg.) (2001), *Stalinismus und das Ende der Ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931-1941)*, Sonderband von "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", III.
- IDD. (hrsg.) (2006), *Die Marx-Engels-Werkausgaben in der UdSSR und DDR (1945-1968)*, Sonderband von "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", V.
- VYGODSKIJ V. S. (1974), *Introduzione ai "Grundrisse" di Marx* (1967), La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1975), *Il pensiero economico di Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1976), *Aus der Entstehungsgeschichte des "Kapitals" – Gradmesser der Reife der ökonomischen Theorie von K. Marx in ihren verschiedenen Entwicklungsetappen*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 2, pp. 26-46.
- ID. (1978a), *Die dialektische Einheit von Forschungs- und Darstellungsmethode im politökonomischen Schaffen von Karl Marx und ihre schöpferische Anwendung durch W. I. Lenin*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 3, pp. 57-72.
- ID. (1978b), *Das Werden der ökonomischen Theorie von Marx und der wissenschaftliche Kommunismus* (1975), Dietz, Berlin.

- ID. (1979), *Die Verflechtung von Forschungs- und Darstellungsmethode in den "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie"*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung", 9, pp. 4-18.
- ID. (1980), *Nochmals zum Verhältnis von Forschungs- und Darstellungsmethode*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung", 11, pp. 20-5.
- ID. (1983), *Der Platz des Manuskripts "Lohn, Preis und Profit" im ökonomischen Nachlass von Karl Marx*, in "Marx-Engels-Jahrbuch", VI, pp. 211-227.
- ID. (1984), *Einige methodologische Aspekte der Erforschung vorkapitalistischer Formationen in der ökonomischen Theorie von Marx*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung", 17, pp. 117-25.
- ID. (1986), *Einige Aspekte der Marxschen Ausarbeitung der Werttheorie im Manuskript 1861-63*, in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 19, pp. 42-55.
- ID. (1987) *Die ökonomische Theorie von Marx als politische Ökonomie im weiteren Sinn (zu einigen methodologischen Aspekten)*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 21, pp. 86-93.
- ID. (1988), *Einige Probleme der politischen Ökonomie im weiteren Sinn aus dem dritten Band des "Kapitals"*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung", 25, pp. 244-51.
- ID. (1993), *Überlegungen zu einigen Dogmen der Marx-Interpretation*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", III, pp. 107-21.
- WAHL J. (1994), *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* (1951), Laterza, Roma-Bari.
- WEIL É. (1988), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano.
- WOLF D. (2002), *Der dialektische Widerspruch im "Kapital". Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA, Hamburg, II ed.
- ZELENÝ J. (1969), *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital"* (1962), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.
- ZIMMERMANN M. (1979), *Marx' Ricardo-Rezeption in Heft VIII der Londoner Exzerptheften* (1850-1853), in "Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung", 8, pp. 18-31.



