



2.

## MARX CRITICO DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

La presenza dell'influenza hegeliana sulla formazione intellettuale di Marx è evidente in ogni opera che egli ha scritto. Il suo stesso stile di scrittura molte volte si rifà a quello di Hegel. Ma il rapporto Marx-Hegel, che tra l'altro ha costituito oggetto specifico di diversi e variegati studi, ha una storia particolare, certamente non lineare o unitaria [Colletti 1972].

Si possono identificare due periodi nel confronto Hegel-Marx: il primo, corrisponde agli anni giovanili di Marx, in cui egli combatte la concezione sistematica della filosofia hegeliana, individuando specificamente nella critica della filosofia del diritto pubblico la manifestazione contraddittoria del pensiero hegeliano; il secondo, in cui Marx riprende la logica hegeliana, rovesciandola, per utilizzarla nella costruzione della sua metodologia di approccio alle problematiche sociali, per definire in termini analitici la propria concettualizzazione.

Già nei suoi scritti di studente liceale e nelle lettere inviate al padre, mentre è studente di giurisprudenza, è lo stesso Marx a vedere la presenza di Hegel, nel mondo culturale tedesco, come un vero e proprio macigno, che ostacolerebbe la piena comprensione della realtà, intesa ancora in senso prettamente filosofico, al livello della teoria della conoscenza. Nel periodo giovanile, infatti, Marx pur considerando l'importanza di elaborare delle concettualizzazioni che possano permettere in definitiva lo sviluppo sociale e culturale, inteso in senso lato, ha presente più il pensiero romantico che quello hegeliano [cfr. Guer-

raggio, Vidoni, 1982]. Per questo motivo Hegel, con la sua rigorosa sistematicità e complessità sembra impedire, in un primo momento della formazione marxiana, il libero fluire del pensiero, caro alle tendenze filosofiche e letterarie del romanticismo, ponendo dei problemi inerenti la *realtà*, ardui da affrontare sul piano della conoscenza, la cui soluzione doveva essere ricercata mediante l'utilizzo della *ragione*. In questo modo, secondo Hegel, il sentimento, il mondo romantico, venivano ad essere conglobati nel più ampio contesto del sistema conoscitivo umano, divenendone solo aspetti parziali.

### 2.1. IL «SISTEMA» HEGELIANO

Hegel aveva posto il problema della conoscenza caratterizzandolo come *specificatamente umano*. Proprio perché l'uomo ha la possibilità di ragionare sulla realtà empiricamente rilevabile, è impensabile che la sua possibilità conoscitiva possa fermarsi ad un dato livello. In questo senso egli cercava di superare il *noumeno* kantiano, il quale rimandava ad una conoscenza trascendentale, finalisticamente limitata.

Il problema, per Hegel, era costituito dal porre l'uomo di fronte al mondo e di delineare la realtà oggettiva nella quale questo stesso problema si poneva. In Hegel non ci troviamo più in presenza del rapporto fra uomo, con la sua soggettività e razionalità, e mondo esterno, con la sua oggettività. L'uomo, quindi, doveva essere considerato in modo altrettanto oggettivo come la realtà ad esso esterna e, allo stesso tempo, quest'ultima doveva essere vista come soggettiva per l'uomo [cfr. Hegel 1807]. Allora la questione rilevante sul piano conoscitivo diveniva il *come* i due distinti *universi* venissero a contatto, in modo da superare il *dubbio scettico* di David Hume inerente la rappresentazione della realtà, di matrice empirista, e la separazione fra mondo *oggettivo* esterno e mondo *razionale soggettivo* dell'uomo, che avevano posto sia Descartes, sia Spinoza.

Il pensiero kantiano, il quale aveva tentato di sintetizzare le opposte tendenze empiriste e razionaliste, in cui si affermava di poter conoscere la realtà fenomenica solo mediante una sintesi *aprioristica*, ma solo fino ad un certo punto, veniva interpretata da Hegel come limitativa delle possibilità razionali umane. Ma per fare ciò, Hegel riteneva

necessario ridefinire sistematicamente la metodologia di approccio, che permettesse di superare ogni tipo di limitazione alla possibilità conoscitiva umana del mondo esterno, mediante la razionalità.

Da questo nuovo modo di porsi le problematiche conoscitive nasceva il *metodo dialettico* hegeliano, il quale si poneva come momento fondamentale dello sviluppo del pensiero umano generale, poiché si delineava per la prima volta, risolvendolo secondo Hegel, il problema di definire e superare questioni che erano sempre state affrontate solo sul piano astratto [cfr. Hegel 1812-16].

Quando Hegel affermava che «tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale», intrecciava strettamente la vita umana alla realtà, storicizzandola, perché l'uomo vive in un mondo che egli stesso concepisce come *suo* e, allo stesso tempo, come *altro da sé*, in un rapporto, appunto, *dialettico*. In fondo, la semplice *separazione* fra una cosa e il suo contrario, così come era stata posta da Fichte, cioè ammettere l'esistenza di un «A» e nello stesso tempo di un «non A», sul piano logico, secondo Hegel non assumeva significato e non era utile ai fini della conoscenza. Egli riteneva necessario ricercare un momento superiore, che si doveva trovare in «altro» da quanto veniva «già posto», cioè in un qualcosa che non fosse la semplice contrapposizione di ciò che esisteva, superando la limitazione della *contraddizione*; in definitiva, un qualcosa di altrettanto reale, che fosse altro, diverso, da quanto si era considerato come componente la realtà concettualizzata in partenza.

Proprio mediante il *metodo dialettico* Hegel aveva affrontato la questione inerente la contrapposizione fra *soggetto* e *oggetto*, intesi entrambi come realtà separate, inserendole in un *contesto* specificamente determinato, quale era considerata la *storia*, e non in modo astratto. Solo nella storia si poteva vedere l'uomo e tutto ciò che questi produceva. La stessa filosofia, come prodotto umano la si poteva, quindi, comprendere solo *al tramonto*; essa cioè non era altro che il momento ultimo di comprensione di una realtà storicamente mutevole, che mostrava il suo *essere* alla possibilità di conoscenza razionale dell'uomo, quando il proprio *iter* storico stava terminando. La filosofia, metaforicamente, si poteva definire come una civetta che osservava il percorso fatto solo al termine del giorno. Se, dunque, uomo e realtà empirica esistevano entrambi come *oggetto*, l'uno per l'altra, era necessario indagare come essi si intrecciavano. Posto che unico genere storicamente dotato di razio-

nalità nell'universo conosciuto era l'uomo, questi proprio mediante la razionalità aveva la possibilità di conoscere il mondo. Quest'ultimo, a sua volta, doveva la propria esistenza proprio al fatto che era conoscibile razionalmente dall'uomo.

Secondo Hegel tutto ciò si poteva dimostrare facendo riferimento alla stessa storia della scienza. In essa si vedeva l'uomo che prendendo come oggetto esterno la *natura*, riusciva a carpirne le leggi fondamentali, mediante il possesso concettualizzato, idealizzato, di quanto riusciva a concepire della natura stessa. L'uomo, nella sua stessa capacità di astrazione, aveva una rappresentazione *reale* degli oggetti esterni. In questo modo, secondo Hegel, il rapporto primario del metodo dialettico si poteva considerare come realizzato. Le due contraddittorie posizioni, dell'uomo e della realtà, si potevano quindi scontrare. Il momento del loro superamento poteva quindi derivare solo dalla modifica che l'uomo stesso intendeva attuare nel mondo e in se stesso, concretizzando il momento dell'*autocoscienza*. Ciò sarebbe stato possibile solo se l'uomo si fosse *alienato nel mondo*, per poi ritornare a reimpossessarsi del mondo, sempre nella sua astrazione, ma di un mondo modificato. Storicamente Hegel coglieva questo passaggio nella storia del lavoro. Infatti, il lavoro, categoria concettuale, ma anche specificatamente empirica, rappresentava per lui il momento più significativo della trasformazione del mondo. Essa però non si poteva compiere in un solo atto. La storia umana insegnava che si tendeva verso un'infinità non determinabile (cosa di cui Kant si era accorto, quando aveva definito il fenomeno empirico come *noumeno*). Per Hegel era, quindi, necessario ritornare all'*Idea*, all'astrazione, per cogliere, in senso globale, la variegata sfaccettatura di questo elemento empirico. Il pericolo però era costituito dal fatto che questo circolo sarebbe risultato infinito, se compiuto ininterrottamente. Allora Kant avrebbe avuto ragione nel far riferimento alla trascendentalità, cioè al porre un limite alla conoscenza empirica. Hegel invece aveva risolto il tutto ipotizzando un *qualcosa* che, seppure legato all'uomo, allo stesso tempo avrebbe potuto superarlo come *singolo individuo*, ricollegandosi globalmente al suo esistere come *genere*. Se, quindi, l'idea individuale era essenziale per la comprensione del mondo esterno, da parte del singolo individuo, doveva dunque esistere un'*Idea generale*, così come esisteva il genere umano. Questa idea in Hegel diventava *Idea globale*, all'interno della quale l'uomo, singolarmente inteso, doveva essere *sussunto*, cioè inglobato,

ma soprattutto doveva essere sussunto l'Uomo inteso come *genere* naturale. Il problema era, quindi, in quale tipo di *rappresentatività* concettuale specifica, poiché materializzabile empiricamente, si potesse identificare questa *Idea*.

L'unico momento globale, totalizzante, che per Hegel poteva rappresentare la generalità del mondo e dell'Uomo, inteso come genere, dove essere lo *Spirito*, inteso come entità sovradimensionale rispetto ai singoli individui, realtà in cui si doveva incarnare l'*Idea* e da cui doveva provenire la rappresentazione generale del mondo nella sua *totalità*.

Una volta caratterizzata l'importanza dello *Spirito*, e la fenomenologia che lo accompagnava nella sua realizzazione mondiale, Hegel poteva riprendere il cammino che aveva tracciato, rispetto al rapporto uomo-realtà, vissuto storicamente. Proprio nella *Storia*, soprattutto come storia delle istituzioni umane, ovvero di quelle *forme* di associazione umana che hanno permesso all'uomo di vivere come *genere*, che il rapporto uomo-realtà si poteva ritrovare. Per questo Hegel risaliva al *diritto*, come conglobazione materiale delle forme associative umane, e quindi alla *filosofia del diritto*, in cui si potevano cogliere le concettualizzazioni storiche, temporali, e allo stesso tempo umane, delle stesse forme associative [cfr. Hegel 1821]. Era necessario ricostruire storicamente quanto avevano introdotto la filosofia politica e giuridica di tipo contrattualistico, in questo settore di studi, che per prime si erano posto il problema.

L'obiettivo di Hegel era quello di superare i limiti strettamente legati all'empirico, alla realtà fenomenica, per raggiungere una totalità in cui si potessero rappresentare le conquiste più importanti del diritto, empiricamente rilevabili, cioè le manifestazioni *oggettive* delle istituzioni che gli uomini, nel loro vivere comune, avevano realizzato. Ne derivava lo studio delle prime *forme* di istituzioni associative. Una di queste era la *proprietà privata*. Il ragionamento di Hegel a questo punto si faceva stringente e *apparentemente* omnicomprensivo.

Se l'individuo singolo è dotato di volontà, affermava Hegel, questa volontà applicata alla natura gli permette di *possedere*, cioè di avere a proprio piacimento un *diritto* su quella parte della natura che egli ha di fronte come *singolo*. Da qui nasce la *proprietà privata*, non intesa più come atto di sopraffazione di un individuo sull'altro, come aveva ipotizzato Rousseau, ma come azione di impossessamento del singolo indi-

viduo, nei confronti del mondo esterno. Ma, se più individui vogliono affermare la propria legittimità d'azione nei confronti del mondo esterno, e della natura, sarebbe sorto il problema, già affrontato da Hobbes, da Spinoza e da Locke, di *conciliare* i diversi desideri corrispondenti alla volontà di affermazione individuale.

Hobbes aveva fatto riferimento allo scontro violento dell'uomo contro il suo simile, per il possesso personale, e alla necessità di una obbligazione contrattuale fra i singoli, retta da una entità sovraindividuale, il *Leviatano*. Spinoza aveva scoperto la possibilità di *limitare* le passioni individuali, per il bene comune, nel rispetto reciproco della libertà personale. Locke aveva risolto la lotta umana nel contratto, volontariamente e pacificamente sottoscritto fra i singoli individui, per il bene del loro vivere comune, che si manifestava in un contesto spazialmente circoscritto, che caratterizzava l'*appartenenza* dei singoli a livello unitario: la nazione o il paese.

Hegel, pur accettando le posizioni contrattualistiche, le vuole superare, facendo riferimento proprio alle concettualizzazioni generali della sua filosofia. Se l'uomo era provvisto di volontà, egli affermava, era anche provvisto di razionalità. Ciò gli poteva permettere di superare il mero momento conflittuale, che pure storicamente si poteva ipotizzare come esistito, mediante una *razionalizzazione* dell'esistente, rispetto alle volontà dei singoli. Il patto quindi poteva attuarsi, ovvero un contratto, ma a condizione che esso fosse rispettato, proprio in quanto era nell'interesse del singolo individuo che fosse confermata la sua volontà, insieme a quella degli altri, altrimenti la lotta sarebbe stata inevitabile. Ma era necessario che ci fosse un garante di questo patto; di qualche cosa che fosse, allo stesso tempo, umano, ma sovraindividuale. Era necessario quindi creare una *istituzione*, intesa come rappresentazione empirica delle *forme associative*. Questa non poteva essere altro che lo *Stato*, cioè un ente che, proprio per le sue intrinseche caratteristiche, si poteva porre contro quegli individui che avessero voluto far valere le proprie passioni rispetto agli altri, ma che allo stesso tempo potesse garantire la proprietà privata, come *espressione* della volontà individuale, affermando l'esistenza di più individui in una *comunità*.

Da qui derivava, per Hegel, il posizionamento sovraindividuale dello *Stato*, rispetto alla *società civile*, che invece rappresentava la realtà vissuta dai singoli individui nella quotidianità generale. Il *diritto*, allora, secondo Hegel nasceva proprio come regolazione istituzionalizzata di

usi e costumi, consuetudini, acquisiti nel contesto della *società civile*, poi formalizzati e difesi dallo *Stato*, il quale non poteva essere altro che l'incarnazione della *Spírito assoluto*, prodotto dall'*Idea*, per effettuare una regolazione sintetica delle azioni compiute nella comunità.

È facile dedurre dalla stessa organizzazione del *sistema* filosofico e giuridico hegeliano, quanto poi esso fosse applicabile ad ogni altro specifico settore di studi. Tutto ciò che è *prodotto* dall'uomo è inseribile nel *sistema*. Ogni elemento è spiegabile con l'*Idea* e con lo *Spírito*, ma allora il *fine ultimo* della conoscenza come si realizzerebbe nel mondo mondano, cioè materiale? Hegel aveva risposto a questa domanda, in un certo qual modo contraddicendo la razionalità umana, con la quale aveva distinto l'essere uomo: nella *Religione*, dove confluivano praticamente e storicamente le espressioni concettuali ed empiriche della vita umana; nel riferimento, quindi, ad un *Dio* imprescindibile nella sua *unità* e sistematicità. Allora la filosofia, per realizzarsi, doveva divenire *teologia* e lo studio del pensiero filosofico, divenire studio della religione. Il circolo era completo. In questo modo si riaffermava la necessità di un Dio che certo non poteva avere più le caratteristiche del pensiero filosofico, ma che proprio con la sua totale identificazione con lo *Spírito*, seppure solo sul piano della *teologia*, ovvero della risoluzione ultima della filosofia, poteva indicare al mondo la via da seguire, così come lo Stato la indicava alle nazioni, intese come espressione empirica dei popoli. Nel corso della storia la fiaccola della conoscenza e del progresso poteva dunque passare, ad ogni tappa, da una nazione ad un'altra, nel corso del cammino generale dell'umanità.

Paradossalmente, l'aver posto la *Storia* come uno dei cardini del suo sistema e la stessa definizione del *metodo dialettico*, inteso come evidenziazione e scontro fra elementi contraddittori per il loro superamento, aveva posto Hegel in una situazione pericolosa, in quanto il suo complesso sistema poteva intaccare le consolidate realtà istituzionali tedesche, ancora arretrate, legate com'erano al mondo dei privilegi e dell'organizzazione feudale della produzione economica. Hegel e il suo insegnamento, in pratica, venivano a trovarsi in una posizione emarginata, nel mondo universitario tedesco, in cui si preferiva dare credito più al *naturalismo* di Schelling, il quale non toccava l'assetto istituzionale e organizzativo già consolidato. Hegel, in pratica, aveva costruito un sistema, filosofico, politico e giuridico, adatto alla *nuova società borghese*, quale ancora non era quella tedesca.

Subito dopo la morte di Hegel (1831), si era sviluppato un dibattito interno al gruppo dei suoi allievi: da una parte vi erano coloro che, riprendendo le opere mature, mettevano in evidenza l'importanza della caratterizzazione definitiva della società esistente, dal punto di vista della necessità dello Stato e dell'Idea assoluta, rispetto alle parti hegeliane più problematiche; dall'altra, vi erano coloro che, riprendendo soprattutto l'Hegel critico e dialettico, volevano proseguire nella critica dell'esistente, indirizzando le loro analisi proprio verso l'oggetto che Hegel stesso aveva inizialmente identificato come essenziale: l'uomo stesso, nei suoi rapporti col mondo e con le rappresentazioni che si avevano del mondo nella storia. I primi furono identificati come appartenenti alla destra hegeliana, i secondi come appartenenti alla sinistra hegeliana.

## 2.2. LA SINISTRA «HEGELIANA» E FEUERBACH

Fra coloro che, pur assumendo posizione favorevole verso il pensiero di Hegel, si ponevano Moses Hess<sup>1</sup> e i fratelli Edgar e Bruno Bauer<sup>2</sup>. Intorno a loro si era creato il movimento degli interpreti di Hegel appartenenti alla *sinistra*, i quali cercavano di criticare teoricamente l'arretratezza democratica e culturale della Germania. La loro critica era indirizzata più che altro verso un certo modo di *fare filosofia*, in cui si poneva ipostaticamente la differenziazione fra *natura* e *uomo* in modo categorico e dogmatico, sulla scorta delle idee di Schelling, unico dei grandi filosofi tedeschi che, dopo la morte di Hegel, esercitava una certa influenza nel campo accademico. Invece, la critica filosofica degli hegeliani di *sinistra* era indirettamente orientata verso una trasformazione democratica del mondo civile e sociale, in senso progressista, dove i poteri esistenti erano, in un certo qual modo, stigmatizzati come arretrati. Infatti, la situazione della Germania del tempo giustificava tale critica. La differenziazione fra i tanti piccoli Stati esistenti in questo pa-

---

<sup>1</sup> Moses Hess è stato uno dei primi fautori del *comunismo* come modo di convivenza organizzato degli uomini.

<sup>2</sup> Già nelle note sulla biografia di Marx si è vista l'importanza di Bruno Bauer, come filosofo e attivista politico contro le autorità prussiane.



ese, sancita nel 1600 a seguito della guerra dei trent'anni e predisposta da Richelieu, aveva impedito, dopo la caduta di Napoleone Bonaparte – il quale anche se da oppressore aveva temporaneamente unificato gran parte della Germania – il pieno sviluppo civile della democrazia borghese, impedendo uno sviluppo culturale in linea con quello più avanzato, europeo.

La critica degli appartenenti alla *sinistra* si appunta, dunque, su quegli aspetti della filosofia e del *fare filosofia* ritenuti connessi ad una metafisica della natura, che nulla poteva avere a che fare con la realtà sociale e politica. Per questo motivo l'argomento che più veniva considerato da questi *teorici* era quello della *religione*. Essa, infatti, poiché era considerata come il migliore campo di studi dove la vera natura esterna all'uomo veniva a contatto con l'uomo stesso, per mezzo della trascendenza divina, doveva essere considerata come niente altro che un *momento* dell'infinita storia umana e non come un *sistema chiuso* alla conoscenza. Per questo Hess aveva rivalutato la figura *umana* di Gesù (*Vita di Gesù* del 1835) e i fratelli Bauer si erano occupati dell'analisi mondana della religione ebraica.

Per quanto le critiche dei giovani hegeliani di *sinistra* cercassero di recuperare la parte migliore di Hegel, la loro efficacia sul piano teorico restava pur sempre limitata a settori di studi, come quello della religione, che non intaccava il pensiero del maestro, ma semmai ne era una evoluzione parziale. Doveva essere Ludwig Feuerbach, che si considerava al di fuori di questo gruppo di hegeliani, a destabilizzare l'intera costruzione sistematica di Hegel, criticandone a fondo la stessa impostazione metodologica. Egli, al contrario di Hess, Edgar e Bruno Bauer, pur focalizzando la propria attenzione sulla realtà della religione e sul rapporto fra *uomo* e *Dio*, proponeva di riconsiderare in termini antropologici e materialistici la stessa categoria dell'umanità.

Per Feuerbach l'uomo non era una realtà che si poteva porre fuori della *natura*, come se quest'ultima costituisse una oggettivazione esterna. L'*uomo* era egli stesso *natura*, perché composto di elementi organici, che in ultima istanza erano *naturali*. L'uomo era fatto di carne, con bisogni e desideri legati a questo suo *essere naturale*. La sua realizzazione, la sua compiutezza, doveva avvenire nella *natura*, ma proprio la mancata conoscenza di quest'ultima, faceva sì che egli stesso si trovasse di fronte all'*ignoto*. In un primo tempo, allora, l'uomo divinizzava la *natura*, rendendola autonoma e superiore a se stesso. Nel corso della storia

l'uomo imparava a controllare e dirigere questo suo modo di essere. Nel fare ciò egli valorizzava il suo essere *uomo*. Solo in questo momento appariva la religione, che altro non poteva essere che una costruzione *umana*, cioè la rappresentazione visibile di un fenomeno in cui l'uomo stesso si alienava in qualcosa di superiore, cioè Dio, che non poteva essere altro che l'*Uomo* inteso come genere, come insieme di realtà umane realizzantesi nel pensiero<sup>3</sup>.

In Feuerbach il concetto di *alienazione*, che in Hegel serviva a conoscere il mondo esterno tramite l'*Idea* che si faceva *Spirito*, assumeva anch'essa una valenza astratta, ideale, essendo un prodotto del pensiero umano, ma che si materializzava nella forma della religione. Ciò implicava una de-costruzione del sistema hegeliano. La proposta di Feuerbach, che si poneva come sostitutiva di quella hegeliana, era la costruzione di una filosofia indirizzata verso l'antropologizzazione della realtà, sia naturale, sia civile, sia sociale, che orientasse l'avvenire verso il progresso culturale e civile dell'uomo. Solo ponendo attenzione all'uomo stesso, era possibile considerare la conoscenza, che egli doveva avere del mondo e di se stesso, come conoscenza *naturale*. L'avvenire del mondo solo in questo modo poteva considerarsi *naturale* e l'essenza dell'uomo poteva considerarsi finalmente realizzata. La filosofia speculativa e la teologia venivano risolte in antropologia. La speculazione hegeliana doveva essere smascherata come *falsa coscienza* e di fronte ad essa si doveva porre, come punto di partenza e di arrivo, l'uomo concreto-sensibile, che sul piano sociale si manifestava come rapporto tra *Io*, *Tu* e l'amore.

### 2.3. LA CRITICA DI MARX A HEGEL

La critica di Marx ad Hegel, espressa inizialmente nelle sue opere giovanili [O. F. G. e S., p.G.], è incentrata prima di tutto sulla concezione

---

<sup>3</sup> Affermava Feuerbach: «Ciò che l'uomo pone come oggetto nell'altro non è che il suo stesso *essere oggettivato*. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principi, tale è il suo dio [...]. *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé*. Tu conosci l'uomo dal suo dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano [...]. Dio è l'intimo rivelato, l'essenza dell'uomo espressa; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati dell'uomo, la *pubblica professione dei suoi segreti d'amore*» [Feuerbach 1841, tr. it. pp. 37-8].

dello Stato e della sua organizzazione. Lo Stato era stato posto da Hegel al di sopra della società civile, in quanto in esso veniva a realizzarsi la *libertà* concreta, dove gli interessi particolari, della famiglia e della società civile, erano salvaguardati.

Marx rovescia quanto affermato da Hegel. Questo tipo di rapporto, invece, deve essere inteso materialmente e non come sovrapposto *idealmente*. In Hegel «il *reale* rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna, immaginaria*, attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia [...] diventano dei momenti obiettivi dell'idea, *irreali*, allegorici» [tr. it. in O.P.G., p. 18].

In questo modo, secondo Marx, Hegel stravolge la realtà oggettiva, storicamente formatasi, dove è invece lo Stato ad essere l'ultima espressione di materialità naturali e organizzate prodotte dall'uomo, come la famiglia e la società civile. Hegel, mediante l'Idea, separa il decorso storico della realtà e congloba nell'entità *Stato* elementi invece empiricamente ad esso precedenti. «Lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua condizione *sine qua non*. Ma la condizione diventa il condizionato, il determinante il determinato, il produttore il prodotto del suo prodotto» [*Ivi*, p. 19].

Hegel compie questo passaggio perché ha interesse al manifestarsi delle caratteristiche dell'Idea, che poi non sono altro che costringere in un abito astratto, puramente concettuale, quello che egli stesso definisce come rapporto fra *libertà* e *necessità*, in pratica il vivere comune degli uomini. Il vero soggetto di Hegel è l'Idea, che si manifesta astrattamente come *Spirito* e materialmente come *Stato*, posto al di sopra e al di fuori della società civile, dove invece sono i singoli individui che vivono materialmente. In questo modo, lo *Stato* si risolve nella sua stessa necessità, che poi ha bisogno, per manifestarsi materialmente, di una sua interna distinzione, come differenziazione dei poteri. Da qui derivano le parti costitutive del potere, che assumono forma concreta nella realtà e, quindi, l'organizzazione reale dello Stato, atta a subordinare la società civile e i singoli individui che la formano, in cui si materializzano le *forme* organizzative dello Stato, cioè le *costituzioni*, intese come insieme di regole organizzative, e le determinazioni parziali del suo po-

tere, che necessariamente deve essere suddiviso in tipi di governi, a loro volta strutturati internamente. Ma, afferma Marx, lo Stato non può sussistere *in abstracto*, esso è legato ad individui e questi individui non sono altro che *uomini*, cioè componenti naturali con una loro specifica *qualità sociale*, quindi «gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della 'personalità particolare' – che può essere rappresentata per esempio dal monarca – non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, ma bensì la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali ecc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini. S'intende dunque che gli individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata» [Ivi, p. 32]. Pertanto, l'impresa hegeliana di riconciliare l'*universale* con il *particolare* è un fallimento.

Gli elementi reali dello Stato, la famiglia e la società civile, sono dovunque subordinati allo spirito dello Stato, la cui forza, di natura mistica, infonde una parte della propria essenza nelle altre sfere sociali. Ne deriva che la stessa determinazione hegeliana, inerente il potere del *sovrano*, non è altro che *sovradeterminazione* sulla società civile. Il tutto, infatti, viene esemplificato da Hegel nella figura del monarca. Ma questa sovranità personificata, per Marx è solo arbitraria, in quanto quella che conta materialmente è invece la *sovranità popolare*, che può manifestarsi<sup>4</sup> solo mediante la *democrazia*. A questo punto Marx sviluppa la sua concezione di *democrazia*:

Nella democrazia nessuno dei suoi elementi acquista un significato diverso da quello che gli spetta. Ciascuno è realmente solo un momento dell'intero *demos*. Nella monarchia una parte determina il carattere del tutto: l'intera costituzione si deve modificare secondo un punto fisso. La democrazia è il *genus* della costituzione. La monarchia ne è una specie, e una specie cattiva. La democrazia è 'contenuto e forma'. La monarchia *deve* essere soltanto forma, ma essa altera il contenuto. [Ivi, p. 41]

La monarchia considera il popolo solo come un'appendice della costi-

---

<sup>4</sup> «La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia. La monarchia è necessariamente democrazia come inconseguenza verso se stessa, l'elemento monarchico non è un'inconseguenza nella democrazia. La monarchia non può, la democrazia può esser concepita per se stessa» [tr. it. O. F. G., p. 41].

tuzione politica; in quanto realmente esistente esso deve pur essere rappresentato formalmente. Invece, nella democrazia la costituzione è l'espressione autentica, l'autodeterminazione, del popolo.

La democrazia è l'enigma risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo. [*Ibidem*]

Anche la monarchia costituzionale non è sufficiente alla determinazione di una vera *democrazia*, dato che in essa la costituzione riguarda solo una parte della vita del popolo, non regolando tutti i poteri dello Stato, dato che prevede privilegi e poteri determinati anche per il monarca.

Hegel era partito dallo Stato, per fare dell'uomo lo Stato soggetto. Ma come non è la religione a creare l'uomo, semmai il contrario, così non è la costituzione a creare il popolo, ma il popolo che crea la costituzione.

La democrazia sta, sotto un certo punto di vista, a tutte le altre forme politiche come il cristianesimo sta a tutte le altre religioni. Il cristianesimo è la religione, per eccellenza, l'*essenza della religione*, l'uomo deificato in una *particolare religione*. Così la democrazia è l'*essenza di ogni costituzione politica*. L'uomo socializzato in una *particolare* costituzione politica; essa sta alle altre costituzioni come il genere sta alle sue specie; solo che qui il genere stesso si manifesta come esistenza, e però come una *particolare* specie di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza. La democrazia sta a tutte le altre forme politiche come a suo Antico Testamento. L'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo, è *esistenza umana*, mentre nelle altre l'uomo è l'esistenza *legale*. Questa la differenza fondamentale della democrazia. [*Ivi*, pp. 41-42]

La concezione di Marx giovane è certamente di tipo *umanistico*. L'uomo è, infatti, considerato come il solo e unico soggetto del processo politico. Ciò comporta una libertà del genere umano assente nella concezione hegeliana. Questa libertà si può realizzare ribaltando i ruoli predefiniti da Hegel, in modo che l'uomo diventi il libero soggetto di una società che ne sia il predicato. Ma già cominciano ad evidenziarsi, nella concezione marxiana, i primi segni del socialismo: anche se Marx, come Hegel, ancora considera il fine come la realizzazione di un'essenza, egli intende questa essenza in senso materialistico, cioè intende l'uomo

come «essere appartenente ad una specie» [Ivi, p. 46].

La critica alla concezione hegeliana dello Stato serve a Marx per affrontare, in modo indiretto, anche un argomento concreto: quello della burocrazia. Nell'esaminare il potere esecutivo, Hegel aveva messo in evidenza come lo Stato dovesse servirsi delle corporazioni e della burocrazia per mediare le contraddizioni esistenti nella società civile, in modo che fossero rispettate le leggi. La corporazione raggruppava gli interessi privati degli individui, al fine di esercitare una pressione sullo Stato, mentre era compito della burocrazia mediare questi interessi, per il bene collettivo.

I burocrati erano considerati da Hegel come un corpo di *funzionari* statali, di rango elevato, appositamente reclutato attraverso una selezione tra gli appartenenti alla classe media, che dovevano garantire l'interesse comune e l'unitarietà d'azione dello Stato. La possibile arbitrarietà di questi funzionari era limitata dal monarca, che si trovava al vertice del potere, e dalle corporazioni poste alla base, in modo tale da fondere armoniosamente le finalità discordanti esistenti <sup>5</sup>.

Marx denuncia questo tentativo di mediazione, che si fatto maschera solamente le opposizioni che si sono determinate storicamente. Hegel, nel tentativo di imporre l'unità formale dello Stato, non aveva fatto altro che produrre un'alienazione in più: il singolo, l'uomo, già alienato nella forma monarchica del potere, veniva posto in questa sua condizione ancora una volta, dalla forza crescente assunta dalla potere dell'esecutivo, materializzatasi nella burocrazia. Secondo Marx la burocrazia, invece che mediare, si pone contro le esigenze dei singoli individui, poiché essa trae origine proprio dalla separazione tra società civile e Stato; anche se inizialmente essa poteva essere stata considerata come utile strumento, funzionale all'ascesa del potere da parte del monarca, per lottare contro le corporazioni e la separazione dell'azione unitaria dello Stato, una volta svolta questa funzione, doveva necessariamente giustificare la propria sopravvivenza, in modo da dare sempre quest'impressione di *necessità*. Di fatto, la burocrazia non ha fatto altro che assegnarsi un ruolo: quello di produrre e riprodurre una società chiusa all'interno dello Stato, rappresentandone la coscienza, la volontà e il potere. In conseguenza di ciò, la burocrazia, che non pote-

---

<sup>5</sup> Si può dire che Hegel, in questa strutturazione del potere, era stato ispirato dalle opere degli economisti inglesi [cfr. Veca 1975].

va riuscire ad intaccare la forza delle corporazioni, ha cominciato a ingigantire quei problemi per la soluzione dei quali era nata, in modo da giustificare la propria esistenza, per ripiegarsi su se stessa rifiutando di risolverli. Proprio questo processo ha determinato le sue caratteristiche salienti: il formalismo, la gerarchia, il fanatismo, l'identificazione delle proprie finalità, che poi non sono altro che finalità personali dei *singoli* burocrati, con quello dello Stato. In definitiva, afferma Marx:

La burocrazia si pretende ultimo scopo dello Stato. Poiché la burocrazia fa dei suoi scopi 'formali' il suo contenuto, essa viene ovunque a conflitto con gli scopi 'reali'. Essa è dunque costretta a spacciare il formale per il contenuto e il contenuto per formale. Gli scopi dello Stato si mutano in scopi burocratici, o gli scopi burocratici in scopi statali. La burocrazia è un circolo da cui nessuno può saltar fuori. La sua gerarchia è una *gerarchia del sapere*. La testa affida alle sfere inferiori l'esame del particolare e le sfere inferiori affidano a quella l'esame del generale, e così si illudono reciprocamente.

La burocrazia è lo Stato immaginario accanto allo Stato reale, lo spiritualismo dello Stato. Ogni cosa ha dunque un doppio significato, uno reale e uno burocratico, parimenti il sapere è doppio, uno reale e uno burocratico (così anche il volere). Ma l'essere reale è trattato secondo la sua essenza burocratica, secondo la sua essenza trascendente, spirituale. La burocrazia detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua *proprietà privata*. Lo spirito generale della burocrazia è il *segreto*, il mistero, custodito dentro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa. Il palesarsi dello spirito dello Stato, e l'opinione pubblica, appaiono quindi alla burocrazia come un *tradimento* del suo mistero. L'*autorità* è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo *sentimento*. Ma all'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa un crasso *materialismo*, il materialismo dell'ubbidienza passiva, della fede nell'autorità, del *meccanismo* di un'attività formale fissa, di principi, di idee, di tradizioni fisse. In quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo dello Stato diventa il suo scopo privato, una *caccia ai posti più alti*, un far *carriera*. In primo luogo egli considera la vita reale come *materiale*, *ché lo spirito di questa vita ha la sua separata esistenza* nella burocrazia. Questa deve dunque pervenire a render la vita quanto è possibile materiale. In secondo luogo, la vita è per lui, cioè in quanto essa diventa oggetto dell'attività burocratica, vita materiale, *ché il suo spirito gli è imposto*, il suo scopo è fuori di lui, la sua esistenza è l'esistenza del *bureau*. Lo Stato esiste ormai solo come vari immobili spiriti burocratici, il cui rapporto è subordinazione e passiva obbedienza. La scienza reale appare senza contenuto, come la vita reale appare morta. *Ché questa scienza immaginaria e questa vita immaginaria valgono*

come l'essenziale. Il burocrate deve quindi comportarsi da gesuita con lo Stato reale, sia questo gesuitismo consapevole o inconsapevole. Ma necessariamente accade che, essendo esso in opposizione alla scienza, esso perviene altresì alla coscienza di sé e diventa ormai gesuitismo intenzionale. [*Ivi*, pp. 59-60]

La burocrazia si pone, quindi, come soggetto attivo per la risoluzione di tutti i problemi, essa «vuol fare tutto» e il burocrate considera il mondo come «un oggetto da trattare» [*Ibidem*]. Essa, quindi, non è altro che un altro *soggetto* hegeliano di tipo illusorio, in cui gli attributi dell'umanità sono stati trasferiti.

Nello stesso contesto, in cui Marx analizza le questioni del potere, egli affronta per la prima volta le argomentazioni hegeliane inerenti le *classi sociali*. Secondo Hegel le classi hanno il compito di mediare tra il potere esecutivo, cioè il governo, e il popolo. Marx contesta questa visione, sostenendo che le classi non possono assolvere questo ruolo; dato che esse concretamente prendono parte solo al processo legislativo, come elettori, non hanno facoltà di assolvere funzioni di governo. Esse rappresentano la contraddizione esistente fra Stato e società civile. Hegel fa dell'elemento di classe la «separazione, ma, al tempo stesso [...] il rappresentante di un'identità che non c'è» [*Ivi*, pp. 87-88]. Concretamente

Società civile e Stato sono separati. Dunque, cittadino dello Stato e cittadino semplice, membro della società civile, sono anch'essi separati. Il cittadino deve, dunque, operare una *rottura essenziale* seco stesso [...]. Per comportarsi, dunque, come *reale cittadino* dello Stato, e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori della sua realtà civile, ad astrarsi da essa, a ritrarsi da tutta questa organizzazione nella sua individualità; ché l'unica esistenza che esso trova per la sua qualità di cittadino dello Stato è la sua pura, nuda, *individualità*, essendo compiuta, senza di lui, l'esistenza dello Stato come governo, ed essendo compiuta, senza lo Stato, la sua esistenza nella società civile [...]. La separazione della società civile dallo Stato politico appare necessariamente come una separazione del cittadino *politico*, del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà. [*Ivi*, p. 106]

Questa situazione non nasce in astratto, ma ha origine nella storia, all'interno della quale vanno viste le trasformazioni che hanno toccato anche le classi sociali.

In base ai propri studi effettuati nell'estate del 1843, in cui Marx



aveva approfondito le opere di Machiavelli, Montesquieu e Rousseau, annotando anche avvenimenti della storia francese, inglese, americana e svedese, egli giunge alla conclusione che se nel medioevo le classi sociali potevano anche avere un'autorità legislativa, le monarchie assolute instauratesi nei secoli XVI e XVII, aiutate dalle burocrazie centralizzate, ne avevano cominciato la distruzione. L'autorità legislativa non era stata del tutto eliminata e tutte le classi continuavano ad avere una propria indipendenza. Solo con la rivoluzione francese del 1789 si era attuata la riduzione delle differenziazioni politiche, esistenti all'interno della società civile, in semplici differenziazioni sociali, prive di incidenza politica.

È un progresso della storia che ha mutato le *classi politiche in classi sociali*, in modo che, come i cristiani sono eguali in cielo e ineguali in terra, così i singoli membri del popolo sono *eguali* nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terrestre della società. La trasformazione propriamente detta delle *classi politiche in civili* accadde nella *monarchia assoluta*. [Ivi, p. 111]

Nei paesi più avanzati ciò aveva provocato un rivolgimento complessivo dei rapporti politici, osserva Marx, tanto che l'idea hegeliana, per cui le classi rappresentavano in modo adeguato la società civile, risultava essere superata, dimostrando solo quanto fosse ancora presente il sottosviluppo nella Prussia. La struttura concettuale di Hegel si basava, modernamente, sui principi della rivoluzione francese, ma le soluzioni proposte erano di tipo medievale. In Prussia la situazione politica era rimasta indietro, rispetto allo sviluppo delle concezioni filosofiche e politiche degli altri paesi, e l'unica classe, intesa in senso medievale, che aveva resistito era proprio la burocrazia.

Secondo Marx non è possibile l'esistenza di una mediazione: o lo Stato o la società civile. Ne deriva che nessuno può partecipare al potere legislativo a livello individuale, ma solo per mezzo di propri rappresentanti, i deputati, in quanto «*espressione* della loro separazione e della loro unità solo dualistica» [Ivi, p. 159], oppure la società civile diventa società politica, dove il significato rappresentativo del potere legislativo scompare, poiché dipende da una separazione di tipo teologico tra Stato e società civile. Il popolo, secondo Marx, deve ambire non tanto al potere legislativo, quanto invece al potere di governo, quindi egli già prospetta la futura evoluzione politica della società:

Questa istanza essenziale – che ogni bisogno sociale, ogni legge, ecc., si verifichi nel suo significato sociale come *politico*, cioè *determinato dall'insieme dello Stato* – questa istanza assume nello Stato dell'astrazione politica la figura di una tendenza *formale* contraria a un'altra forza (o contenuto) e esteriore al suo reale contenuto. Questa non è un'astrazione dei francesi, ma necessaria conseguenza, giacché lo Stato di fatto esiste solo come il *politico formalismo di Stato* sopra considerato [...]. Non si tratta qui di decidere se la società civile debba esercitare il potere legislativo mediante deputati o mediante tutti individualmente presi, bensì si tratta dell'*estensione* e della *generalizzazione* al massimo possibile dell'elezione, sia del diritto di suffragio *attivo* che di quello *passivo*. Questo è il punto propriamente controverso della *riforma* politica, e in Francia e in Inghilterra [...].

L'*elezione* è il *rapporto reale* della *reale società civile* alla *società civile*, del *potere legislativo*, all'*elemento rappresentativo*. Ossia, l'elezione è il rapporto *immediato, diretto*, non *meramente rappresentativo ma reale*, della società civile con lo stato politico [...]. Soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da se stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione dell'astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *inesenziale*; e con una delle parti separata cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è, dunque, entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza dello *scioglimento* di questo, come parimenti dello *scioglimento della società civile*. [Ivi, pp. 160-161]

La democrazia reale comporta, quindi, il suffragio universale e questo provoca la dissoluzione dello Stato.

In questo caso Marx recupera la concezione antropologica e umanistica di Feuerbach, da cui prende il concetto di *rovesciamento* del soggetto e del predicato nella dialettica hegeliana. Nella sua prospettiva, qualsiasi evoluzione deve prevedere il recupero da parte dell'uomo della dimensione sociale perduta quando, con la rivoluzione francese, tutti gli uomini sono stati messi sullo stesso piano politico, la cui concretizzazione ha accentuato solo l'individualismo della società borghese.

La critica marxiana investe, quindi, la realtà concreta della Germania [cfr. S.P.G., pp. 394-412]. Marx non si accontenta di un'analisi puramente speculativa dell'opera di Hegel, ma approfondisce la conoscenza della realtà concreta. Solo lottando contro le condizioni reali egli può affermare che «la critica non è una passione del cervello, ma è il

cervello della passione. Essa non è un coltello da anatomico, ma un'arma [...]. La critica non si pone più come fine a sé, ma solo come mezzo. Il suo stato d'animo essenziale è l'indignazione, il suo compito essenziale la denuncia» [Ivi, p. 397]. Le condizioni reali dimostrano l'arretratezza culturale della Germania e contro di esse ci si deve muovere, investendo direttamente anche i tempi moderni, in paesi extra-tedeschi. «Appena la moderna realtà politico-sociale viene sottoposta alla critica, appena la critica, quindi, si eleva a problemi veramente umani, essa si trova al di fuori dello *status quo* tedesco; altrimenti coglierebbe il suo oggetto al di sotto del suo oggetto» [Ivi, p. 399].

In Germania si vive un contraddizione: l'essere moderni e antichi allo stesso tempo. «Ciò che presso i popoli progrediti è l'urto pratico con le moderne condizioni dello Stato, è in Germania, dove queste condizioni non hanno neppure ancora cominciato a sussistere, l'urto critico col riflesso filosofico di tali condizioni» [Ivi, p. 401]. Il popolo che tende al mutamento pratico delle condizioni reali, quindi, non solo deve lottare contro l'esistente, ma anche contro quelle concezioni che dell'esistente ne sono il riflesso, dato che rimangono sul puro piano dell'astrazione<sup>6</sup>. Il problema, quindi, non sta più nell'affrontare in modo speculativo, astratto, la realtà, ma cercare di trasformarla, attuando una vera e propria rivoluzione.

L'arma della critica non può, in verità, sostituire la critica delle armi; la potenza materiale dev'essere abbattuta da potenza materiale; però anche la teoria diventa potenza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace d'impadronirsi delle masse non appena si pone ad argomentare *ad hominem*, ed essa argomenta *ad hominem* non appena diventa radicale. Essere radicale, vuol dire prendere le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. [Ivi, p. 404]

---

<sup>6</sup> «La critica della filosofia tedesca dello Stato e del diritto, che da Hegel ha ricevuto la sua espressione più consequenziale, più ricca e più recente, è tanto l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad esso connessa, quanto la decisa negazione di tutto l'atteggiamento tenuto dalla coscienza politica e giuridica tedesca, la cui più nobile, più universale espressione elevata al livello di scienza è appunto la filosofia speculativa del diritto. Se solo in Germania fu possibile il formarsi della filosofia speculativa del diritto, questo modo di pensare astratto ed esaltato sullo Stato moderno, la cui realtà rimane un aldilà, anche se questo aldilà si trova solo al di là del Reno: così, d'altra parte, era solo possibile la concezione tedesca dello Stato moderno, tutta astratta dalla realtà dell'uomo, oppure soddisfa l'uomo tutto intero solo in modo immaginario» [S.P.G., p. 403].

Ma chi si porrà, dunque, a capo di un movimento rivoluzionario, si chiede Marx, se la stessa borghesia tedesca condivide e convive col potere esistente, traendone i vantaggi? Essa potrebbe compiere solo una rivoluzione parziale, raggiungendo certamente l'obiettivo che solo una parte della società borghese si emanciperebbe, giungendo al dominio generale. La borghesia è una determinata classe, che «partendo dalla sua posizione particolare, intraprende l'emancipazione generale della società [...]. Ma solo a patto che tutta la società si trovi nella situazione di questa classe, che essa possieda ad esempio danaro e cultura, o possa acquistarne a piacimento» [*Ivi*, p. 408].

Per assolvere ad una funzione emancipatrice non basta l'entusiasmo e la consapevolezza della propria missione. Occorre che tutte le deficienze esistenti a livello di bisogni si concentrino in un'altra classe, che sia il bersaglio generale di ogni riprovazione, incarnazione dei limiti *generali* e non parziali, la cui liberazione sia una reale liberazione *generale*. «Perché un ceto sia *par excellence* il ceto della liberazione, occorre, all'incontro, che un altro ceto sia evidentemente il ceto del soggiogamento. Il significato generale negativo della nobiltà e del clero francesi fu il presupposto del significato generale positivo della limitrofa e opposta classe della borghesia» [*Ivi*, p. 408]. Ogni sfera della borghesia tedesca basa i propri comportamenti sull'egoismo, il quale nell'atto pratico dimostra la sua limitatezza quando si tratta di modificare totalmente, anche a proprio vantaggio, l'ordine costituito. Per questo il loro solo pensare di emanciparsi è antiquato, al contrario di quanto accade in Francia dove qualsiasi componente della borghesia nel suo pensiero si rappresenta tutto il pensiero generale della società, dove ogni atto singolo è parte della società. «In Francia è la realtà, in Germania l'impossibilità di una liberazione graduale, che deve far scaturire la libertà totale» [*Ivi*, p. 410].

In Germania non si sente la necessità di questa libertà e neppure il suo bisogno, ma la necessità materiale, derivata dal fatto che pure in questo paese entrano idee e arrivano notizie inerenti l'emancipazione generale della società, imporrà una liberazione dal queste catene.

Dov'è, dunque, la possibilità positiva d'una emancipazione tedesca?  
Risposta: nella formazione d'una classe gravata da catene radicali; di una classe della società borghese, che in realtà non è una classe della società borghese; di un ceto che coincide con il decomporsi di tutti i ceti; di una sfera sociale che possiede carattere universale per aver subito sofferenze

universali e non pretende alcun diritto particolare, perché nessuna ingiustizia particolare, ma la piena ingiustizia è stata perpetrata contro di essa; di una sfera che non può più vantare un titolo storico, ma solo il titolo umano, e che non si trova in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto universale con le premesse dello Stato tedesco; di una sfera, infine, che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole insieme tutte quante, e che, in una parola, rappresenta la totale perdita dell'uomo e può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo. Questa decomposizione della società, identificata in ceto particolare, è il proletariato. [Ivi, pp. 410-411]

Questa nuova classe si formerà quando anche in Germania si avrà quello sviluppo industriale che già sussiste in paesi più avanzati. Allora essa troverà nella filosofia le sue armi spirituali, così come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali. «La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia» [Ivi, p. 412].

È in questo contesto che Marx assegna al proletariato la sua missione storica: quella di rendere libera ed emancipata tutta la società. Ciò comporta, quindi, un'attenzione particolare al tipo di società che egli si trova di fronte: non quella tedesca, che si distingue per la presenza dell'arretratezza non solo politica, ma soprattutto economica; quanto invece quella che si presenta in paesi che invece hanno già raggiunto uno sviluppo tale da evidenziare, nel loro senso, le contraddizioni esistenti nella società borghese, dove la presenza del futuro soggetto attivo del cambiamento, il proletariato, si è manifestata in tutta la sua drammaticità. Per effettuare questo mutamento di rotta, cioè passare dal piano astratto a quello concreto, Marx deve quindi necessariamente affrontare i problemi posti non più dalla filosofia, che egli stesso ritiene superata, quanto invece dall'economia politica, in quanto disciplina scientifica che ha orientato la stessa organizzazione della società borghese sul piano economico, caratterizzandola come *società capitalistica*, che lo stesso Hegel aveva cominciato ad analizzare, quando si era interessato alla categoria concettuale del lavoro.