

La natura giuridica della cosa secondo il giovane Marx. Casualità, necessità e libertà negli articoli del 1842-1843

Guido Alimena

The Legal Nature of the Thing according to the Young Marx. Casualty, Necessity and Freedom in the Articles of 1842-1843

Abstract: The concept of the nature of things is at the heart of the young Marx's philosophy of law. In his articles of 1842-1843, the expression *juristische Natur der Sache* alludes to an ontological and rational structure of law from which the legislator cannot deviate. The law will concretely be a universal and rational form when it reflects the nature of the thing, its essence, that is, man's freedom in each of its particular spheres. But for this to happen it is not enough to observe the development of the thing. Its inner essence must be realised in social life through the co-operation of men. And it is always the things nature that points this way. The concept under consideration can therefore be considered a central theme in the study of Marx's early thought.

Keywords: Nature of Things; Universal Form; Rational Form; Freedom; Species-being.

1. Il momento particolare e privilegiato della libertà

Dopo la dissertazione di laurea, Karl Marx torna a occuparsi del rapporto tra *materia e forma*, tra *particolare e universale*, negli articoli giornalistici del 1842-1843. Scritti polemici in cui egli muove una serrata critica alle forme irrazionali della libertà nel diritto e nell'ordinamento prussiani del suo tempo¹, oltre che, indirettamente, al concetto hegeliano di *Formbe-*

* Dipartimento di Scienze Politiche, Università di Teramo (guidoalimena@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7966-2979).

¹ Si tratta degli articoli pubblicati nella "Gazzetta renana", oltre a quello scritto tra il 15 gennaio e il 10 febbraio 1842 per gli "Annali tedeschi" di Arnold Ruge, che per ragioni di censura uscirà solo l'anno dopo, negli "Inediti per la più recente filosofia e pubblicistica tedesca" (I, 1843). In tali scritti – che saranno citati nelle pagine seguenti – Marx affronta questioni giuridiche e filosofiche implicate da disposizioni e dibattiti sulla censura e sulla libertà di stampa, sui furti di legna, sul divorzio e sul metodo della Scuola storica del diritto. Il nocciolo della critica marxiana è questo: lo Stato prussiano è privo dell'universale natura etico-razionale che uno Stato moderno deve avere. In quello prevale il diritto della forza arbitraria e degli interessi particolari, e come

stimmung, acquisito durante il periodo universitario berlinese per superare il formalismo post-kantiano dominante nella prima fase dei suoi studi in giurisprudenza (1836-1837): *nello sviluppo filosofico del diritto, forma e materia si presuppongono reciprocamente*. Questa, in estrema sintesi, è la svolta hegeliana di Marx risalente a quel periodo, dopo essere incorso nell'errore di assimilare la forma a un casellario vuoto pronto ad accogliere qualunque oggetto dato, qualunque istituto giuridico, persino quello ingiusto e irrazionale².

Nel Marx del 1842, la *determinazione formale* ammessa da Hegel, cioè la forma che identifica il determinato ma rapportandolo all'altro da sé, non può essere principio di organizzazione e sintesi del molteplice empirico³, se non in modo irrazionale o parziale, perché limitato o ai privilegi dei ceti sociali abbienti, contrapposti agli interessi *materiali* della povera gente, o all'arbitrio dei governanti, contrapposto alla *vera* libertà⁴. La legge prussiana sui furti di legna, per esempio, agli occhi del Nostro non possiede alcuna forma universale razionale, essendo una legge che traduce arbitrariamente in totalità le *parzialità egemoni* di provenienza borghese (cfr. infra)⁵.

Nel suo significato hegeliano, la *formelle Bestimmung* “è un principio di universalizzazione immanente e non esteriore alla materia. Ovvero è la stessa materia, o determinazione materiale (*materielle Bestimmung*), che in sé medesima è animata da un vettore di realtà che la obbliga a superare le sue finitudini e le sue particolarità, seguendo un percorso di trasformazioni

tale è un nemico del tutto. Così Merker (2011, 31, 33). Si veda anche Finelli (1982, 132), il quale rileva che il tema dominante negli articoli “è quello della libertà. Ma il concetto di libertà qui, prima di essere valore e fine politico, dover-essere, è categoria strutturale dell'essere: è principio dell'ontologia prima che dell'etica e della politica. *La libertà è il modo d'essere costitutivo, l'essenza necessaria dell'uomo*”. Cfr. in tal senso Marx (1842c, 154).

² Cfr. Marx (1837, 11). Sul formalismo post-kantiano del periodo universitario berlinese di Marx, cfr. nel dettaglio Alimena (2020).

³ Cfr. in questi termini Finelli (2018a, 15).

⁴ Cfr. Finelli (2020a, 9): “era stato già il Marx della “*Rheinische Zeitung*” (ottobre 1842 - marzo 1843) a lasciar cadere la centralità della *Formbestimmung* come fattore fondamentale di costruzione e di universalizzazione di realtà, perché, sollecitato dall'urgenza della battaglia pubblicistica e del dibattito politico, aveva trovato, con un passaggio troppo rapido e poco meditato, il sostituto dell'*Idea* hegeliana nella *Gattung/Genere* di Feuerbach, traducendolo dapprima nella soggettività collettiva del *Volk*, e poi, con gli scritti della prima maturità, nella collettività del proletariato e della classe. Ma con il limite pesantissimo, va detto, di dover accogliere, in questo transito da Hegel a Feuerbach, la *presupposizione di una soggettività storica, intrinsecamente organica e unitaria*, la cui essenza di umanità ‘comune’ implicava la risoluzione *immediata* della determinazione formale nella determinazione materiale, dell'universale nel particolare, del collettivo nell'individuale”.

⁵ Cfr. in generale Lefebvre (1976, 45).

e progressive universalizzazioni. *Forma è insomma la materia che si universalizza da sé medesima*, non potendo coincidere e identificarsi con nessun ente particolare e finito, perché in ogni finitudine e determinazione particolare non può trovare autenticità di senso e coincidenza con sé⁶. Ma è proprio qui che la nozione hegeliana di *Form* diventa insoddisfacente per il giovane Marx. Per quanto distinta dall'universale astratto tipico della filosofia trascendentale, anch'essa si rivela astratta e separata dalla concretezza della realtà⁷.

Nel caso dell'attuazione (*Verwirklichung*) del diritto in legge – del materiale finito in forma universale determinata – si verifica, secondo Hegel, un *restringimento* dell'universale sia verso il particolare, sia verso il caso singolo, non potendo l'universalità della legge coincidere con la contingenza di ogni contenuto particolare o accidentale⁸. Dunque, se da un lato sussiste il bisogno permanente di nuove determinazioni legali – ciò è richiesto dalla natura della materia finita –, dall'altro l'ambito delle leggi deve essere una *totalità chiusa*, stante la preminenza dell'interesse della realizzazione e della certezza formale, attuabile con la decisione del monarca⁹.

Ebbene, per Marx un simile restringimento altro non è che un *ritrarsi sullo sfondo* della legge di fronte alla *natura della cosa*, quale è, per esempio, la vita dell'uomo, in quanto *vita della libertà*. La razionale incompiutezza delle leggi, sostenuta da Hegel, diventa, negli scritti polemici del 1842-1843, una irrazionale e contraddittoria *limitazione illimitata*, poiché posta non dalla necessità della cosa ma dalla casualità dell'arbitrio e dall'unila-

⁶ Finelli (2020a, 7). Cfr. Papoulias (2019, 124): “La forma, nella sua attività determinante, giunge alla sua identità con sé, ma in questa identità si scopre necessariamente come forma di una materia. La forma, cioè, per essere tale, dev'essere la forma del suo altro, della materia. In ciò consiste la contraddizione della forma che fa sì che la propria attività sia nello stesso tempo il movimento della materia stessa. Per entrambe vale la stessa cosa: il riferimento a sé è insieme riferimento a sé come tolto (*als Aufgehobenes*), ossia come riferimento al proprio altro”.

⁷ Cfr. in questi termini Finelli (2014, 141-142), sulla critica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843). Circa l'universale astratto della filosofia trascendentale, si veda Fazioni (2015, 98): esso “è il frutto dell'operare dirimente dell'intelletto che, mosso dalla logica della *riflessione estrinseca*, separa l'ambito della forma da quello dei contenuti: il concetto viene inteso come un vuoto universale e contrapposto alla particolarità dei contenuti, intesi come materiali del tutto indipendenti ed estrinseci”.

⁸ Cfr. Hegel (1821, § 214, 172-173), nonché Valagussa (2019, 112): secondo Hegel, “è segno di un'astratta concezione del diritto – di una vanità dell'intelletto – pretendere compiutezza in una disciplina come ad esempio il diritto privato, dove ‘la cosiddetta perfezione è la *perennità dell'approssimazione*’: non esiste il codice completo e perfetto, in grado di prescrivere la decisione corretta rispetto a tutti i casi e le situazioni possibili – riuscendo a tenere conto dei loro intrecci, conflitti e ambiguità”.

⁹ Cfr. Valagussa (2019, 113-114), insieme a Hegel (1821, § 216, 174-175).

teralità dell'intelletto legislatore: esso rende unilaterale il mondo quando "forma ed estrae il particolare dall'inorganica nebulosa del tutto"¹⁰.

La componente decisionale della legge, mentre in Hegel si concilia con la forma della determinatezza universale grazie all'*Idea* – volontà e pensiero consentono di superare l'interesse di parte (del singolo)¹¹ –, in Marx resta un fattore difficilmente conciliabile con l'idea di una forma razionale. Dal suo punto di vista critico, a essere obliterati, in certe leggi prussiane, sono soltanto i bisogni dei poveri e la vera libertà umana, ad appannaggio dei privilegi nobiliari e delle prepotenze irrazionali¹². In definitiva, l'*unità ideale* verso cui tende la dialettica di Hegel viene da Marx problematizzata sotto il profilo etico-giuridico-politico:

La sola dialettica, insomma, che può soddisfare l'istanza della positività originaria dell'oggetto (ed eliminare pertanto il rischio della sua surrezione acritica riscontrata da Marx nella filosofia speculativa) è una dialettica che costruisce il rapporto idea-realtà come rapporto di unità-distinzione, come rapporto che non si risolve nel primo termine annullando così l'autonomia del reale. A tal fine, appunto, il pilone portante di quel rapporto *unitario* non deve essere l'unità ideale e, comunque, una teoria unitaria à la Hegel, ma invece proprio il riconoscimento della stabile eterogeneità dei due termini e, dunque, la definitiva ricompressione

¹⁰ Marx (1842c, 162). Cfr. Id. (1842i, 231-232), circa la legge contro i furti di legna. Quest'ultimo articolo può essere riassunto così: "Da tempo immemorabile, si era diffusa in Renania la consuetudine, da parte degli strati più poveri della popolazione, di raccogliere della legna secca caduta spontaneamente dagli alberi, come delle bacche e dei frutti selvatici. Si tratta di una presa di possesso che, per consuetudine, si trasformava in proprietà dei raccoglitori. La possibilità di una tale appropriazione era garantita dalla natura consuetudinaria di una parte del diritto, e al contempo – come Marx non manca di sottolineare – dalla natura equivoca della concezione della proprietà all'interno del diritto comune [...]. Il tentativo dei rappresentanti della dieta renana è quello di richiamare il diritto alla proprietà esclusiva del suolo per eliminare questa pratica consuetudinaria, che, nelle nuove condizioni economiche di gestione del suolo, risulta essere un fastidioso impiccio. Il mezzo che la dieta provinciale intende utilizzare è molto chiaro: definire la raccolta di legna, o di qualsiasi altra cosa, una violazione di proprietà privata, quindi un furto" (Basso 2020, 16).

¹¹ Cfr. Valagussa (2019, 113), in relazione a Hegel (1821, § 211, 170).

¹² Cfr. Marx (1842c, 161-162) e Id. (1842i, 230-231). Per riassumere il primo articolo, si veda McLellan (1970, 98): "La legge sulla censura ha solo l'apparenza di una legge, mentre quella sulla stampa lo è realmente. Tale è perché rappresenta l'esistenza positiva della libertà; considera la libertà la condizione normale della stampa e la stampa una forma di esistenza della libertà'. Marx trae quindi le conclusioni sulla natura generale del diritto: 'Le leggi non sono misure repressive contro la libertà, allo stesso modo che la legge di gravità non è una misura repressiva contro il moto, in quanto come legge di gravitazione promuove i moti eterni dei corpi celesti, ma come legge della caduta mi uccide, se io l'infrango pretendendo di danzare nell'aria. Le leggi sono piuttosto le norme positive, chiare e universali, nelle quali la libertà ha acquistato un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio del singolo'".

dell'ideale nel reale, la costante conservazione dell'idea come "non prevaricante" l'oggetto, la sua *ipotesicà verificabile* sull'oggetto, la sua sperimentaltà. Ma ciò comporta, inequivocabilmente, che, per non essere posto ed esaurito dal pensiero seppur da esso conosciuto, l'oggetto ha da essere un oggetto materialmente determinato o specifico, poiché la determinatezza discrimina il reale, lo tiene fermo, impedisce che dilegui¹³.

Già nella dissertazione di laurea su Democrito ed Epicuro (1841) lo studente di Treviri dimostra "una completa indipendenza da Hegel proprio nel suo modo di applicare la dialettica hegeliana". A differenza del filosofo di Stoccarda, Marx comprende "la vera dialettica del sistema di Epicuro, pur senza idealizzarlo, anzi mostrando la sua povertà di contenuto in confronto al sistema di Aristotele"¹⁴:

[Nella dissertazione di laurea] la posizione di Marx rispetto alla dialettica [...] è in sostanza la seguente: accettazione di massima della dialettica hegeliana, della natura e dell'autocoscienza e tentativo di dare rilievo, nel suo contesto, al motivo dell'affermazione dell'astratta autocoscienza individuale sia come principio di negazione della religione, sia come criterio ispiratore della metafisica naturalistica epicurea. E poiché questo è propriamente un tentativo di uscire dal ritmo dialettico, per fissarne un momento, si può dire che l'atteggiamento complessivo di Marx sia sospeso fra l'accettazione integrale della dialettica hegeliana e la sua risoluzione nella dialettica di un *momento particolare e privilegiato*. [...] Marx non si adagia quietamente nel sistema hegeliano e sembra alla ricerca di un punto fermo sul quale far leva per aprire un processo dialettico più parziale, ma più costruttivo di quello hegeliano¹⁵.

Negli articoli del 1842-1843, sia ben chiaro, Marx condivide la dimensione epistemica generale della filosofia hegeliana, la cui forza normativa, com'è noto, sta nella sua "aderenza originaria all'oggetto": il *dato* non può essere separato all'origine dall'attività conoscitiva del soggetto, come accade invece nelle teorie epistemologiche che professano l'inconoscibilità della *cosa in sé*. Anche il Nostro "rifiuta che il criterio di verità della conoscenza risieda unilateralmente in una 'cosa in sé' aldilà del pensiero o, altrettanto unilateralmente, nelle relazioni interne stabilite da un pensiero soggettivo che perde così il riferimento all'esteriorità"¹⁶: l'interesse esclusivo o premi-

¹³ Cerroni (1972, 25), sulla critica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843).

¹⁴ Enzensberger (1998, 409).

¹⁵ Dal Pra (1964, 286, 288 – corsivo mio).

¹⁶ Sanguinetti (2015, 169-170), con riferimento alla posizione di Hegel, da me estesa al giovane Marx per la convergenza dei due sul problema della cosa in sé. Cfr. Alimena (2020, 185 ss.), insieme a Sanguinetti (2015, 170), che richiama la prima parte

nente per la forma astratta di un concetto fa sì che il suo contenuto venga lasciato a sé stesso e riempito di finitezza. La forma astratta finisce così per essere il recipiente della materia *non mediata* dal concetto, perché conservata, grazie all'astrazione, nella sua immediatezza, nel suo mero *Dasein*¹⁷.

L'esteriorità, pertanto, non possiede di per sé validità. Ben può accadere, secondo lo stesso Hegel, che una determinazione giuridica si lasci mostrare come perfettamente fondata e conseguente sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e, ciò malgrado, essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale – egli porta come esempi le determinazioni del diritto privato romano derivanti, in modo del tutto conseguente, dalla *patria potestas* e dallo *status* matrimoniale. Il significato di un istituto giuridico secondo la sua origine storica si differenzia dal significato (filosofico) che gli è proprio secondo il concetto della cosa: “lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo sviluppo del concetto”¹⁸, così come quest'ultimo, in quanto *movimento del finito stesso*, non si confonde con la riflessione astratta dell'intelletto¹⁹.

Tornando agli articoli, si può dire che la distinzione appena delineata ricorre senz'altro in essi. Qui Marx ritiene che tanto il diritto quanto la consuetudine siano razionali nella misura in cui possano desumersi solo dalla *Natur der Sache*, intendendo con tale espressione non un dato fondamento storico (-autoritario), né un arbitrario concetto *a priori*²⁰. Al contempo, gli stessi articoli danno modo di scorgere nella sua critica (alla censura prussiana, alla Scuola storica del diritto, alla legge contro i furti di legna, ecc.) un interesse speculativo catalizzato ancora più sul momento *soggettivo* della dialettica che su quello *oggettivo*, “più sulla *contraddizione* che sulla *conciliazione* come motivo centrale del movimento dialettico; e ciò in contrasto con l'indirizzo generale del pensiero hegeliano, preoccupato sempre di risolvere le opposizioni piuttosto che di fissarle”²¹.

dell'*Enciclopedia* (§ 192, *Zusatz*): qui il filosofo di Stoccarda “asserisce chiaramente come il ‘concetto’ (così come il ‘giudizio’ e il ‘sillogismo’ quali sue esplicitazioni più concrete) non sia da riguardarsi in un senso unilateralmente soggettivo, come una forma vuota che si applichi ad oggetti dati”.

¹⁷ In ciò consiste il difetto dell'idealismo soggettivo kantiano e fichtiano secondo Hegel. Cfr. in generale Fabro (1973, XLVIII), anche circa gli effetti della forma astratta sul contenuto appena descritti nel testo.

¹⁸ Cfr. su tutto Hegel (1821, § 3, 22).

¹⁹ Cfr. Bosio (1964, 76).

²⁰ “Una regola razionale può essere desunta solo dalla natura della cosa” (Marx 1842c, 162).

²¹ Dal Pra (1964, 284), sulla dissertazione di laurea del giovane Marx. Guastini sostiene che la sintesi hegeliana di reale e razionale può considerarsi condivisa dal giovane Marx in sede critica. In sede costruttiva, invece, la sua soluzione metodologica sem-

Sia detto subito, a conferma di quell'interesse, che nel rapporto *natura-ragione* delineato da Marx nel 1842 spicca un particolare naturale che porta in sé una forma universale razionale e che, in linea di principio, può adeguarsi contenutisticamente a una forma universale ulteriore, senza però smettere di essere particolare razionale (cfr. infra)²². Anche stavolta il momento particolare viene isolato nella sua portata e sottolineato nel suo significato positivo²³. C'è un duplice diritto privato, secondo Marx: quello del proprietario e quello del nullatenente, che in forza della sua *essenza naturale, elementare e accidentale* non avrà mai il carattere della proprietà privata borghese, cioè spogliata delle determinazioni naturali ritenute contraddittorie rispetto al suo schema classico di origine romanistica²⁴.

2. La casualità razionale della consuetudine

L'opposizione del giovane Marx alla filosofia puramente speculativa, nel periodo che va dal 1837 al 1843, si svolge lungo due versanti: l'idealismo soggettivo post-kantiano, ove la forma è il recipiente della materia reale, e l'idealismo oggettivo hegeliano, in cui è invece la materia reale a essere il recipiente della forma, rappresentata dalle categorie logico-astratte²⁵. Per esempio, nella critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, contro la generica dipendenza dell'ideale dal reale – esaltata nella lettera al padre del 10 novembre 1837 quale principio anti-formalistico –, Marx “avanza

bra avvicinarsi alla filosofia illuministica, risolvendosi “nella contrapposizione di una deontologia razionale, astratta, a ciò che positivamente esiste come tale”. Guastini (1974, 70).

²² Esiste perciò, in seno al particolare, un *primo livello* di universalità giuridica. Il che permette di cogliere meglio quanto spiega Zambon (2018, 12): “La consuetudine, scrive [Marx nell'articolo sui furti di legna], può esistere al di fuori della legge ed essere quindi solamente consuetudine, oppure può costituirsi in legge, ossia essere riconosciuta e sancita dal legislatore, senza cessare, per questo, di essere consuetudine. Solo un certo tipo di consuetudine dovrebbe però essere riconosciuta dalla legge e smettere così di essere solo consuetudine, cioè la consuetudine razionale. Si tratta della consuetudine dotata di un contenuto che si adatta alla forma del diritto razionale, forma che deve essere universale. Solo il diritto caratterizzato dall'universalità, infatti, può dirsi razionale e, di conseguenza, razionale è solo la consuetudine contenutisticamente adeguata alla forma universale di tale diritto. La legge contro i furti di legna è perciò criticabile poiché tutela dei diritti consuetudinari nobiliari, il cui contenuto, garantendo dei vantaggi a una classe particolare, contrasta con il concetto di diritto razionale, cioè con la forma universale che ogni legge di un diritto razionale deve avere”.

²³ Cfr. Dal Pra (1964, 288), sempre con riferimento alla dissertazione di laurea.

²⁴ Cfr. Marx (1842i, 232).

²⁵ Su quest'ultimo punto, cfr. Cerroni (1972, 126), con riferimento alla *Critica* del 1843. Sul primo punto, si rimanda ad Alimena (2020) e a Marx (1837, 10-11).

l'istanza di una assunzione del reale come effettivamente *diverso* dall'ideale e cioè proprio come *determinatezza* da mediare". Egli vuole "spezzare l'impianto stesso della dialettica puramente logico-astratta" e "aprire il processo della conoscenza scientifica del *particolare*, nella sua struttura positiva di elemento eteronomo rispetto all'universale, all'ideale":

Mentre – come egli dice – “ciò che solo importa a Hegel è di trovare, per le singole determinazioni concrete, le corrispondenti determinazioni astratte” sicché “il soggetto”, cioè “le distinzioni reali”, si fa predicato e quelle “restano delle determinazioni inconcepite”, perché non concepite nella loro specifica essenza; per Marx il problema costruttivo si prospetta come problema di comprensione proprio delle “determinazioni reali” come eterogenee al mondo ideale, come esistenti, cioè, fuori del soggetto e dunque *materialmente determinate*²⁶.

Questo non significa che Marx non nutra più alcun interesse verso la forma universale del diritto razionale. La sua riflessione tende a escludere che tale forma possa derivare – hegelianamente – da predicati astratti dal loro soggetto reale, per essere poi obiettivati e reincarnati in un soggetto individuale che apparirà, di conseguenza, come il loro risultato: una *mistica sostanza*, di cui il soggetto reale è solo un momento²⁷.

I predicati astratti presi di mira dal Nostro, in modo più o meno esplicito, sono quelli di *autorità* e *legalità*. La forma universale razionale, di fatto, non può promanare dall'autorità storica del diritto, come quella incarnata nel savignyano *Volksgeist*, né dalla legalità di un codice giuridico, come quello auspicato da Thibaut nella sua nota polemica contro Savigny sulla necessità di una codificazione²⁸. Se pensato in termini del genere, il diritto positivo o non ha valore in quanto razionale, perché il criterio dell'autorità storica lo fa ritenere esistente non per mezzo della ragione ma *nonostante* la

²⁶ Cerroni (1972, 123). In Hegel le “categorie della logica, nel loro movimento, costituiscono l'esperienza della coscienza logica che supera la sua considerazione limitata e intellettualistica del finito, e perviene a una visione omnicomprensiva dell'intero” (Bosio 1964, 76).

²⁷ Cfr. in questi termini Marx (1843b, 26).

²⁸ In Marx, dice Finelli, il concetto di *Volksgeist* non è quello di ispirazione romantica, che “rimane inattuabile e indeterminato nella sua originarietà”, ma “è risultato, termine di un processo di elaborazione e di educazione, di un processo di cultura, che significa acquisizione di una prospettiva universalizzante ed integrante (processo, cioè, di esplicitazione e chiarificazione razionale, le cui configurazioni più esaustive non possono non apparire secondo il modo della più identificabile e nitida determinazione)” (Finelli 1982, 139).

ragione²⁹, o non rispetta la *particolarità*, all'insegna dell'universalità statica e astratta del codice (cfr. *infra*).

In opposizione al capo della Scuola storica, Thibaut osserva che in molteplici casi di adeguamento del diritto al particolare spirito del popolo, ovvero al tempo, al luogo e alle diverse circostanze, la *località* non può avere alcun influsso decisivo e la *diversità giuridica* è una conseguenza di isolamento sconsiderato e di arbitrio irriflessivo, non di rapporti geografici e disposizioni naturali³⁰. Affinché il diritto consuetudinario abbia forza di legge è necessario, secondo Thibaut, che vi siano istanze positive ritenute vincolanti almeno dalla maggioranza di una certa classe di persone³¹. Il che sembra accordarsi con la nozione di *Gewohnheitsrecht* formulata da Marx, là dove egli afferma che per natura esso non è un diritto locale ma è il diritto della povera gente in tutti i paesi³².

Invero, anche la distanza da Thibaut è notevole. Il diritto consuetudinario di cui egli parla, benché non abbia bisogno dell'approvazione del reggente e della convalida del tribunale per essere riconosciuto *gesetzlich*, è irrazionale se contrario alla legge³³. In tal caso, direbbe Marx, il contenuto della consuetudine viene *anticipato* nella legge, nel senso che il diritto non dipende più dal *caso fortuito* che la consuetudine sia razionale, bensì essa diventa razionale perché il diritto è legale: una "consuetudine di Stato". Esito di un processo che non tocca la raccolta della legna caduta dagli alberi da parte della classe povera della società, vuoi perché trattasi di consuetudine che non trova un posto adeguato nell'articolazione cosciente dello Stato, vuoi perché il diritto consuetudinario, come *sfera privilegiata*, è razionale solo quando esiste *a fianco e al di fuori* della legge, cioè quando

²⁹ Cfr. Marx (1842g, 207). Marx dedica il *manifesto* al padre fondatore della Scuola storica del diritto, Gustav Hugo, in occasione della nomina di Savigny a ministro della giustizia di Prussia nel febbraio del 1842. "Perpetuando un '*culto storicizzante delle reliquie*', gli storici del diritto adottano secondo Marx un approccio acritico all'interno del quale 'ogni esistenza ha valore di autorità' e 'ogni autorità ha valore di fondamento' senza possibilità di identificare criteri universali. Un tale atteggiamento, che Marx qualifica di 'insolente nei confronti delle idee' e 'devotissimo verso le cose immediatamente tangibili', mira a liberarsi 'di tutti gli intralci della ragione e della morale' allo scopo di dimostrare, contro Hegel, che il positivo non è razionale, che è piuttosto 'malgrado la ragione' e che l'irrazionale è positivo" (Mascot 2020, 159).

³⁰ Cfr. Thibaut (1814, 54-55). Su questo punto e sul nesso *diritto-vita del popolo* nella Scuola storica, cfr. Marini (1978, 99, 106-107, 120-121, 137).

³¹ Thibaut (1828, I, 14).

³² Così Marx (1842h, 228).

³³ Cfr. in questi termini Thibaut (1828, I, 14-16).

rappresenta l'anticipazione di un diritto legale: *la natura giuridica delle cose non può prendere a norma la legge, dovendo questa attenersi a quella*³⁴.

Come sottolinea Schefold, secondo Marx il diritto non smette di essere consuetudine per il fatto di essersi costituito come legge: questa implica “solo una modificazione della *forma* della consuetudine giuridica”³⁵. Egli è quindi contrario al formalismo insito nella Scuola storica di Savigny, nella Scuola filosofica di Thibaut e nel diritto naturale di Hugo. Anche in essi la forma non ha alcun valore, perché non è forma del contenuto *reale*³⁶.

Inevitabile anche un ulteriore distanziamento da Hegel, soprattutto nell'articolo sui furti di legna, per la preminenza lì assegnata al diritto consuetudinario rispetto alla legge. Nel pensiero del filosofo di Stoccarda, ciò che è diritto, soltanto perché diviene legge, ottiene la forma della sua universalità e la sua verace determinatezza. Il fatto poi che quest'ultima abbia in sé qualcosa di incompiuto o irrazionale, bisognoso come tale di nuove determinazioni legali – la natura del materiale finito porta a una continua determinazione verso il meglio, senza fine –, non diminuisce il diritto a un codice chiuso, né la sua universalità determinata, dal momento che questi semplici principi universali si distinguono dalla loro *specializzazione*³⁷:

Hegel rigetta i diritti consuetudinari in quanto “oggetti di un sapere oggettivo, accidentale, oscuro, in opposizione a un vero codice”. Inoltre, egli respinge risolutamente l'illusione secondo cui le consuetudini sarebbero principi vitali, di contro alle leggi positive [che sarebbero invece] istanze morte e pietrificate. Secondo Hegel, in realtà, è proprio la mancanza di “forma” e di compenetrazione da parte del razionale a rendere i diritti consuetudinari “più morti” e meno vitali³⁸.

La ragione, scrive Hegel, riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e l'apparenza hanno la propria cerchia e il proprio diritto, ma in modo *limitato*. Essa non si affatica a comporre conflitti o ambiguità. L'interesse per l'attuazione del diritto in legge, cioè l'interesse per il suo divenire reale,

³⁴ Così Marx (1842h, 225, e 1842i, 230, 233).

³⁵ Schefold (1970, 118).

³⁶ Cfr. Marx (1842l, 262), con riguardo alle decisioni della dieta renana criticate dal Nostro.

³⁷ Cfr. su tutto Hegel (1821, § 216, 174-175). Il problema della specializzazione dei principi universali contenuti in un codice viene approfondito dal giurista hegeliano Eduard Gans, di cui Marx seguì i corsi di diritto penale e diritto prussiano all'università di Berlino. Gans “chiarisce ciò che nel discorso hegeliano rimaneva nell'ombra, ovvero che la specificazione delle leggi spetta in primo luogo ai giuristi, costituendo anzi un aspetto essenziale per il definirsi della loro disciplina. La conclusione di Gans è importante: ‘L'uso dei tribunali ha la sua origine nella scienza, come la stessa legislazione’” (Bertani 2004, 318).

³⁸ Mascari (2020, 161).

per il suo esistere, appartiene alla *soggettività astratta* del sovrano, la quale, entro un certo limite, tronca e stabilisce soltanto per stabilire, per dare certezza nella contingenza, non verità eterna. L'antinomia tra determinatezza (*Bestimmtheit*) e decisione (*Entschiedensein*), tra forma e arbitrio, tra l'universalità determinata della legge e la componente decisionale, diventa perciò *armonia* nel culmine individuale del monarca³⁹.

Per Marx, al contrario, la legge “non si riduce più alla forma pura dell'universalità”: “allontanandosi dal suo concetto, [essa] si presta alla ratifica contingente di contenuti parziali e non necessariamente razionali”⁴⁰. Ciò a causa dell'incapacità di positivizzare le regole consuetudinarie razionali. L'intelletto del legislatore “svolge una funzione di astrazione e stabilisce in modo rigido le proprie rappresentazioni, attraverso l'applicazione del principio di non contraddizione alla realtà”:

Le consuetudini che consentivano alla classe povera l'utilizzo dei terreni altrui generavano contraddizioni, poiché impedivano di considerare i terreni in questione come una vera e propria proprietà privata. Perciò, quando l'intelletto ha interpretato tali consuetudini, ha spinto a rimuovere gli obblighi che esse imponevano in capo ai proprietari terrieri, in modo da poter applicare senza più equivoci la categoria della proprietà privata ai loro fondi. In questo modo, però, si sono trascurate le *essenze di alcune entità*, come quella della legna secca, che rendono dubbia la proprietà privata legittimando un diritto di occupazione in capo ai più poveri⁴¹.

L'essenza concepita da Marx, vale a dire la *Natur der Sache* da cui dipende la razionalità del diritto consuetudinario, non possiede una matrice intellettualistica: il carattere delle cose non è un prodotto dell'intelletto, il quale isola e fissa unilateralmente ogni contenuto del mondo in una solida determinazione, ovvero pietrifica l'essere mutevole. Emblematico, per il Nostro, è il caso della proprietà privata. Qui l'intelletto (del) legislatore, applicando le preesistenti categorie del diritto privato astratto (romano), ha soppresso le formazioni della proprietà ritenute ibride ed equivoche, miste di diritto privato e diritto pubblico, come quelle medievali su cui si basavano i diritti consuetudinari della povera gente⁴²:

Nella misura in cui permettono di sfruttare “il carattere equivoco” della proprietà così come esisteva nel Medioevo all'interno delle società feudali – con la sua

³⁹ Valagussa (2019, 112-114, 116), con riferimento a Hegel (1821 § 212, § 214, § 279, 171-173, 225).

⁴⁰ Mascot (2020, 162).

⁴¹ Zambon (2018, 13 – corsivo mio).

⁴² Cfr. Marx (1842i, 232).

“essenza incerta, dualistica e discordante”, a metà strada tra “diritto privato” e “diritto pubblico” – i diritti consuetudinari dei poveri dimostrano l’origine storicamente e giuridicamente convenzionale del concetto di proprietà privata quale sussiste nel diritto borghese. Opponendo la consuetudine al diritto borghese, Marx contesta così la naturalizzazione della proprietà operata dalle legislazioni moderne che fanno di questa istituzione la manifestazione esteriore, l’incarnazione stessa della libertà individuale⁴³.

A differenza di Hegel, osserva Schefold, Marx ritiene decisiva la *ragione pratica del presente*. Da una parte egli pone la legge naturale del diritto e il contenuto giuridico (secondo la propria essenza) delle forme di libertà date, e dall’altra pone l’intelletto che positivizza in modo razionale e adeguato: “Il significato del diritto consuetudinario, per lui, non è equiparato semplicemente a quello legale (come nella Scuola storica del diritto) e neppure subordinato completamente alla legge (come in Hegel [...])”. La *Gesetzform*, “in quanto *forma*, è senza dubbio la più universale e necessaria. Se ci fosse soltanto essa, tuttavia, la legge positiva sarebbe meramente *formale*. Per stabilire invece se sia superiore una determinata legge oppure una consuetudine, ci si basa unicamente sui criteri formali e contenutistici della *ragione* giuridica nella loro situazione concreta”⁴⁴.

Sulla base di ciò, l’essenza del diritto consuetudinario viene da Marx ricondotta a un’*attività umana naturale* come la raccolta della legna caduta dagli alberi. In questo raccogliere “la classe elementare della società umana si pone di fronte ai prodotti delle forze elementari della natura con un atteggiamento che ad essi dà un *ordine*. Lo stesso si ha coi prodotti che nel loro crescere allo stato selvaggio rappresentano un *accidente* del tutto *casuale* della proprietà, e inoltre, per il loro scarso valore, non costituiscono oggetto di attività per il vero proprietario; e lo stesso col racimolare, con lo spigolare e coll’esercitare simili diritti consuetudinari”⁴⁵. Per natura della cosa, dunque, Marx intende qui l’*impulso legittimo* dei poveri a soddisfare un *bisogno naturale*. Un istintivo senso del diritto caratterizzato dalla casualità degli elementi e, come tale, contrapposto al diritto legale che riflette l’arbitrio dei privilegiati e i loro interessi particolari, anch’essi casuali, ma di per sé *isolati*⁴⁶:

Pertanto è la realtà stessa che possiede originariamente, e *prima* di ogni atto legislativo una natura giuridica, una struttura ordinata cioè, necessariamente, in

⁴³ Masciat (2020, 158), in relazione a Marx (1842i, 232).

⁴⁴ Schefold (1970, 118-119).

⁴⁵ Marx (1842i, 233 – corsivo mio).

⁴⁶ Cfr. *ivi* (232-233).

base a principi e leggi. E quale il fondamento di questo intrinseco statuto se non quello dell'essenza unitaria quale genere [umano], della totalità organicamente concepita! Il criterio di misura di ogni esperienza umana è così implicito nella sua oggettiva determinazione rispetto e all'interno di una vita e di una realtà complessiva, la cui nota costitutiva è l'organicità⁴⁷.

3. L'organicismo razionale della libertà particolare

È giusto affermare che il carattere polemico degli scritti in questione dipende da istanze politiche, specialmente nell'articolo sulla legge contro i furti di legna. L'argomento sviluppato in esso, nota Mascat, non è assimilabile a un tentativo di riforma dell'ordine giuridico vigente nel 1842:

Si tratta piuttosto di un esercizio di metodo in cui si mobilitano, l'una contro l'altra, diverse accezioni del diritto che rinviano a epoche diverse e opposte prospettive di classe, per dimostrare la natura irrazionale del diritto razionale [*recitius*: legale], il carattere parziale degli universali giuridici – le leggi –, dominati da interessi particolari, e le ripercussioni concrete del diritto astratto. Lo scopo di un simile esercizio attiene più alla volontà di revocare la necessità logica della forma borghese della proprietà che all'intenzione di riformarla⁴⁸.

È anche vero, però, che tale esercizio di metodo trova sostegno e alimento in principi giuridici, filosofici e teologici, che Marx, in ragione della finalità eminentemente politica delle proprie analisi, si limita a lasciare sullo sfondo, per poi servirsene all'occorrenza qua e là. Senza dubbio, alcuni di questi principi sono da lui utilizzati a mo' di provocazione, al fine di rafforzare indirettamente la sua critica politica⁴⁹. Ma ciò non toglie la possibilità di scorgere, alle spalle di questa critica, una teoria giusfilosofica dotata di una precisa logica interna, benché poco pronunciata. Il principio di libertà che egli promuove, se da un lato è talmente pervasivo

⁴⁷ Finelli (1982, 143). Se non è gravida della pienezza d'esistenza, la naturalità "è solo apparenza, esistenza frammentata ed astratta: natura il cui principio non è il genere umano (natura, cioè, la cui più profonda natura è lo spirito umano), ma natura non-umana, bestiale (la cui natura è solo la materialità casuale e meccanica)" (ivi, 145). Cfr. Marx (1842h, 229): "Quando i privilegiati del *diritto legale* si appellano al proprio *diritto consuetudinario*, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che è ora degradata a mera maschera animalesca".

⁴⁸ Mascat (2020, 164).

⁴⁹ Cfr. per es. Marx (1842c, 161): "Un codice di leggi è la Bibbia della libertà d'un popolo. La *legge sulla stampa* è dunque il *riconoscimento legale della libertà di stampa*. È *diritto* in quanto è l'esistenza positiva della libertà. Quindi deve esistere anche se non viene mai applicata, come avviene nel Nord America, mentre la censura, come la schiavitù, non può mai diventare legale, anche se esistesse mille volte come legge".

da infrangere i limiti della speculazione giuridica dominanti nel primo Ottocento, dall'altro rimane pur sempre un elemento centralissimo, molto più di quanto non sia dato rinvenire all'interno dei sistemi della libertà risalenti alla stessa epoca.

Si soffermi l'attenzione sul concetto di *juristische Natur der Sache*, accennato da Marx nell'articolo sui furti di legna. Questa formula terminologica non è molto diffusa nella prima metà del secolo XIX, contrariamente alla più nota *Natur der Sache*. Proprio nel 1842, comunque, della prima espressione si avvale il giurista tedesco Carl Georg von Wächter (1797-1880), allo scopo di spiegare il collegamento *organico* tra una cosa e la sua qualità rappresentata dal c.d. *Realrecht*: “per es., quando un feudo viene completamente frazionato, la particella [che ne risulta] smette di essere feudo e svaniscono i privilegi che ne facevano parte”⁵⁰, così come svanisce, secondo Marx, il privilegio della proprietà sui rami di un albero non appena questi si separano dalla vita organica cui appartenevano. La legna caduta “è tanto poco in rapporto organico con l'albero vivente, quanto la pelle caduta col serpente”⁵¹.

Anche in Wächter il diritto consuetudinario è fondato su una natura della cosa che non si confonde col diritto naturale o di ragione. Sotto il profilo giuridico, *Natur der Sache* significa, nella sua dottrina, spirito (*Geist*) e principi generali del diritto positivo, rapporti e istituti dati o esistenti per natura, con le loro conseguenze. Il diritto consuetudinario è quindi valido di per sé, a prescindere dal consenso del governo e dei ceti. Quel che importa è che esso non sia limitato a singole comunità e non contrasti la religione, i buoni costumi, la ragione, i principi fondamentali del diritto e i fondamenti dell'ordinamento civile⁵².

⁵⁰ Wächter (1839-1842, II, 328). In senso soggettivo, spiega Wächter, il termine *Realrecht* contrassegna “il diritto collegato a una cosa attivamente” ovvero “il diritto spettante a una cosa”. Quella espressione, infatti, “si riferisce al modo in cui l'aveute diritto viene qualificato e determinato, nonché al modo in cui il diritto è collegato al titolare”. Molti giuristi tedeschi, di conseguenza, vedevano nel *Realrecht* “il diritto corrispondente all'onere reale” (*Reallast*): nel primo “la cosa è in certo qual modo soggetto del diritto”, mentre nel secondo la cosa “è in certo qual modo soggetto dell'obbligazione” (Id. 1845-1846, I, 113, 119).

⁵¹ Marx (1842i, 232). Cfr. Finelli (1982, 144): “Mondo naturale e mondo umano [nell'articolo sui furti di legna] sono sfere omogenee e commensurabili, in quanto universi coesenziali e riducibili ad un unico principio: quello della totalità organica. Il diritto consuetudinario della plebe non contraddice il diritto razionale, formulato e codificato in legge, in quanto entrambi attingono la loro validità all'unica, oggettuale realtà”.

⁵² Cfr. Wächter (1839-1842, I, 1111, II, 32-35). Anche per Marx “l'appello alla natura non è sufficiente a rivendicare i diritti consuetudinari della povertà che, in ultima

Wächter, in tal modo, può ammettere che il diritto consuetudinario *prevale* incondizionatamente sul diritto comune (*gemeines Recht*), così come il diritto consuetudinario locale prevale sul diritto consuetudinario territoriale generale. Il principio ivi applicato è quello (positivo-naturale) secondo cui il particolare prevale sull'universale (*das Besondere vorgeht dem Allgemeinen*), nel senso che lo anticipa (*vorgeht*)⁵³. Il che è incompatibile con l'idea di una natura della cosa dedotta attraverso la sola attività dell'intelletto: per esso l'universale precede il particolare, mentre l'inverso accade per l'*esistenza oggettiva*⁵⁴.

Nella concezione di tale *Existenz*, dominante nel 1842, si annida però l'irrazionalità del diritto legale contro cui Marx rivolge gli articoli risalenti a quell'anno. Per esistenza si intendeva, fondamentalmente, un insieme di fatti (*Tatsachen*) comprendenti "l'intero *essere* (l'intera 'vita') della Germania, il puro *spirituale* (lo stato di cultura e il carattere nazionale), il *politico* (la Costituzione), il *giuridico* (l'intero diritto positivo), il *fisico* (gli impulsi, i fini, i bisogni, gli interessi del commercio e tutto ciò che appartiene alla *necessità della natura*)"⁵⁵. Wächter, non a caso, dichiara che sui fatti poggia tanto il diritto consuetudinario quanto la legge, consistendo in un fatto anche la promulgazione di essa⁵⁶.

Si configura così una deduzione del diritto dalla natura della cosa equivalente alla ragione hegeliana di ciò che è, alla ragione della cosa reale, in quanto pensiero o idea che deve guidare non solo la volontà del popolo nei diritti consuetudinari ma anche il legislatore nelle leggi. Stando ai contenuti dell'*esistenza* appena illustrati, la *coscienza* del potere legislativo assume, unitamente a quella del popolo, il valore di elemento costitutivo della *Natur (-Vernunft) der Sache*⁵⁷.

istanza, necessitano di criteri di razionalità e di universalità per essere giustificati. Le consuetudini non hanno dunque lo stesso statuto in Marx e in Savigny e questo proprio grazie alla 'funzione politica' che Marx accorda al concetto di 'natura delle cose'. È questa politicizzazione dell'appello alla consuetudine che permette a Marx di inscrivere la propria difesa dei diritti consuetudinari nel quadro di un discorso di contestazione dell'ordine borghese esistente" (Mascot 2020, 164).

⁵³ Cfr. Wächter (1839-1842, I, 1111, II, 32-35, 51).

⁵⁴ Così Buhle (1796-1804, II, 538).

⁵⁵ Maurenbrecher (1840, I, 104).

⁵⁶ Cfr. Wächter (1839-1842, II, 40).

⁵⁷ Cfr. su tutto Maurenbrecher (1840, I, 104). Romeo Maurenbrecher (1803-1843) si richiama ai concetti di realtà, razionalità e storia della filosofia hegeliana del diritto: "l'espressione di Hegel *tutto ciò che è reale è razionale* deve essere il motto dei giuristi"; "la vera visione *storica* è considerare la legislazione non come isolata e astratta, ma piuttosto come momento dipendente di un'*unica* totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una *nazione* e di un *tempo*"

La ripercussione di una simile teoria sul rapporto gerarchico tra le fonti del diritto tedesco è alquanto prevedibile: “*la legge nativa, sia essa anteriore o posteriore, prevale incondizionatamente sul diritto consuetudinario*”. Quest’ultimo non può entrare in conflitto con la legge territoriale (*Landesgesetz*), dal momento che non può anticiparne il contenuto: “Da una consuetudine che si trova in contrasto con la legge territoriale non può scaturire un valido diritto consuetudinario”. Il particolare, precisa Wächter, prevale sull’universale *nella propria sfera*. Per avere efficacia in ambiti diversi dal proprio, il diritto consuetudinario ha bisogno del riconoscimento da parte dello Stato⁵⁸. Detto altrimenti: il *Gewohnheitsrecht* è assoggettato alla *Staatswille* empirica, essendo questa “la vera fonte di tutto il diritto positivo”⁵⁹. E siccome la legge si pone come principale forma di manifestazione di tale volontà, la consuetudine va pensata inevitabilmente come “parte della legislazione”, non come “potenza distruttiva in seno al diritto positivo”⁶⁰. Una consuetudine contraria al diritto di proprietà – predeterminato dalla legge – sarà perciò irrazionale: il governo non sbaglia mai nella legge, a differenza del popolo e dei giuristi nel diritto non scritto⁶¹.

Per natura della cosa si intende qui non una *fonte reale*, bensì una fonte di conoscenza (*Erkenntnisquelle*) per la fonte reale, che è il legislatore. La natura della cosa, nel 1842, consiste per lo più in “momenti” che si trovano nei concetti giuridici o nell’essenza di un rapporto o di un istituto, sicché le norme che ne derivano “sono già date con essa”⁶². La consuetudine, coe-

(ivi, 103, 106). Cfr. Slongo (2016, 278): “La mossa strategica di Hegel consiste nel mostrare una inevitabile aporia del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico. Il problema è, hegelianamente, quello dell’unità della volontà dello Stato. Come nota Duso, il processo che dallo stato di natura porta attraverso un atto consensuale alla nascita dello stato civile non assume solo, come *prius* logico, il concetto di individuo, ma presuppone anche l’idea – si potrebbe dire *l’a priori* – della rappresentanza e della sovranità. Solo in tal modo è possibile giungere concettualmente all’unità della volontà del corpo politico, unità che nessun individuo, e nessun agglomerato di individui, può costituire da solo: in questo senso, è necessaria la presupposizione concettuale dell’alterità e dell’esteriorità dello Stato, la quale, attraverso la forma della rappresentanza, è la chiave per ricondurre ad unità le singole volontà coinvolte nel patto sociale. L’aporia del giusnaturalismo contrattualistico sta nel porre tale dicotomia senza risolverla, mantenendo cioè in tensione i due opposti”.

⁵⁸ Cfr. Wächter (1839-1842, II, 36, 51-52).

⁵⁹ Maurenbrecher (1840, I, 101). Le forme in cui si manifesta la volontà dello Stato sono tre: legge, consuetudine del popolo e parola dei giuristi. Cfr. *ibidem*.

⁶⁰ Klötzer (1813, 130). Cfr. ivi (129-130): “la consuetudine, in quanto tipo di legislazione, deve possedere le proprietà generali della legge. Giustamente, quindi, si pretenderà dalla consuetudine, nel suo complesso, ciò che la legge stessa pretende dalle leggi”.

⁶¹ Così Maurenbrecher (1840, I, 75).

⁶² Cfr. su tutto Brachenhoeft (1842, 48).

rentemente, possiede forza di legge non *an sich* ma solo nella misura in cui la riceva dal legislatore: “può considerarsi *in jure*, per legge, *soltanto* quella consuetudine che è qualificata conforme al diritto”⁶³. Come direbbe Marx, con disappunto, la razionalità del diritto consuetudinario proviene dalla sua legalità positiva, anziché da un momento anteriore al diritto legale, esistente al di fuori della legge (cfr. sopra, § 2).

Uno spazio di razionalità non propriamente legale è ammesso anche nelle dottrine in esame. Si allude ai *principi politici universali dello Stato*, i quali, secondo uno degli indirizzi più autorevoli dell’epoca, diventano un mezzo di deduzione quando non sono di aiuto le altre *forme giuridiche* del pensiero, cioè la natura della cosa e l’equità (*Billigkeit*). Principi sussidiari, dunque, contenenti le regole per ogni fatto futuro. Essi segnano i confini oltre i quali non può andare la libertà esterna degli individui ed entro i quali essa è limitata dalla volontà generale: libertà della persona e della proprietà, libertà di commercio, di lavoro, di emigrazione, uguaglianza davanti alla legge, indipendenza della giustizia, libertà di religione, di coscienza e pensiero. Il problema, però, è che anche in tal caso si parla di principi *dello Stato*. La razionalità di essi dipende dal loro accordo con la Costituzione. Gli unici principi naturali utilizzabili dai giuristi sono infatti quelli recepiti dallo Stato⁶⁴.

Ma il giovane Marx capovolge il tutto, intervenendo, inconsapevolmente, su una teoria giurifilosofica minoritaria del suo tempo, riassumibile così: la natura giuridica della cosa corrisponde alla visione (*Ansicht*) di uno *stato determinato della società* che rende necessaria l’esistenza di un istituto giuridico piuttosto che di un altro, senza bisogno che i relativi principi confluiscono in una legge scritta. Quest’ultima non trova applicazione quando entra in contrasto con quella *necessità*⁶⁵: “qui la natura della cosa sovrasta le leggi positive. Queste non solo scaturiscono da essa, ma sono così poco un prodotto dell’arbitrio che in generale, là dove esse si sono allontanate dalla natura della cosa, la prassi si è ingarbugliata in difficoltà irrisolvibili”⁶⁶.

Se non fosse per il suo fondamento metafisico e per l’unità ideale di forma e contenuto che ne deriva, la nozione di *Natur der Sache* proposta da Ludwig Harscher von Almendingen (1766-1827) meriterebbe un con-

⁶³ Klötzer (1813, 127).

⁶⁴ Cfr. su tutto Maurenbrecher (1840, I, 108-109).

⁶⁵ Cfr. Almendingen (1821, 6-7).

⁶⁶ Ivi (7). Cfr. Höpfner (1801, 164): “Una consuetudine deve essere razionale, cioè tale da poter essere sancita espressamente come valida dalla ragione e dal legislatore stesso. Una consuetudine irrazionale, anche se legge scritta, non potrà mai ottenere validità e obbligare”.

fronto più approfondito con quella marxiana. Anche il giurista tedesco pone la natura della cosa su un piano più alto rispetto alla legge positiva, fino al punto di sancire che quest'ultima deve scaturire dalla prima. Senonché egli, contemporaneamente, non vede altro nella *Natur der Sache* che un'opinione giuridica (*Rechtsansicht*) avente il valore di *spirito dominante e ordinante* ogni rapporto civile nella società, essendo proteso a risolvere le questioni di diritto in armonia con l'intera Costituzione⁶⁷.

Ansicht, senza dubbio, è la parola chiave in questa dottrina metafisica, oltre che nelle coeve dottrine storicistiche: "Nella ricerca dei principi degli istituti tedeschi è massimamente importante la natura della cosa, vale a dire la *Rechtsansicht* rintracciata per mezzo della storia"⁶⁸. La natura della cosa, scrive Mittermaier, è "la quintessenza delle caratteristiche che fanno di un rapporto ciò che deve essere, innanzitutto secondo l'*opinione* degli uomini che lo istituiscono, secondo i motivi della sua nascita e secondo ogni fattore esterno circostante che vi agisce"⁶⁹.

Ma il bersaglio della contestazione di Marx è proprio la riduzione della natura della cosa a *opinio iuris* dominante. L'opinione spirituale, come per esempio quella del censore, rappresenta un'opinione individuale, un *fatto singolare*, che in quel caso specifico proviene dal governo per essere spacciato come necessità, come volontà del popolo: un singolare sussunto arbitrariamente sotto un universale; un arbitrio posto sullo stesso piano della legge⁷⁰. Al concetto di *legge preventiva*, sostenuto dai difensori della censura grazie all'autorità della *Rechtsansicht*, si contrappone perciò il concetto di *legge reale*, quale norma positiva, chiara e universale in cui la libertà acquista un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio del singolo: "Là dove la legge è legge reale, vale a dire esistenza della libertà,

⁶⁷ Cfr. in questi termini Almendingen (1821, 6).

⁶⁸ Mittermaier (1837-1838, I, 128). Nella sesta edizione di quest'opera (1842-1843, I, 136-137), Carl J.A. Mittermaier (1787-1867) precisa che la natura della cosa non corrisponde al diritto razionale ottenuto per astrazione filosofica, ma è l'*idea guida*, la *regola suprema*, ricavata da fonti storiche. Conformemente a ciò, l'universalità della consuetudine era ammessa solo nel caso di concordanza tra diritti consuetudinari risalente a un'origine comune e dimostrabile attraverso un'opinione giuridica tratta dalla natura dell'istituto, cioè *spirituale*, nel senso di opinione consolidatasi in modo esteso nei territori tedeschi. Così Fürstenthal (1827, I, 602).

⁶⁹ Mittermaier (1815, 13 – corsivo mio). Nella prima metà del secolo XIX, sulla nozione di *Natur der Sache* si fronteggiano due scuole: quella *storica moderna* dei germanisti – divisa al suo interno tra coloro che privilegiano le fonti storiche e coloro che privilegiano i diritti particolari – e quella *razionalistica*, che assume come fondamento del coevo diritto tedesco la *ratio* in generale (*Vernunft*), oltre alla *ratio iuris positivi*, che sarebbe la natura della cosa in senso proprio. Cfr. Maurenbrecher (1840, I, 252).

⁷⁰ Cfr. Marx (1842d, 164-167).

essa è la vera esistenza della libertà umana. Le leggi non possono quindi prevenire le azioni degli uomini, in quanto sono anzi leggi vitali interne del suo stesso agire, proiezioni consapevoli della sua vita⁷¹.

È intuibile che simili proiezioni non siano realizzabili nell'epoca del Nostro, se non in una misura assai limitata. Nella migliore delle ipotesi, come le dottrine che rivendicano, contro l'astrazione filosofica, l'importanza della vita sociale e della natura sensibile-razionale dell'uomo per la c.d. *deduzione dalla natura della cosa*, tale operazione finisce per consistere nello *sciogliere* gli istituti giuridici particolari nelle forme del diritto privato naturale generale. I tratti distintivi degli istituti (i particolari) vengono sussunti sotto principi generali (universali) determinati storicamente⁷². La solita autorità (-fondamento) scesa dall'alto, insomma. I tedeschi, dice Marx, poiché devoti al mondo delle *idee*, fanno della sfera minore di una libertà la misura della sfera maggiore. Trasformano le leggi della prima, "che sono razionali all'interno dei loro confini", in leggi della seconda. La libertà di stampa è divenuta così una categoria della libertà di mestiere, e ciò "equivale a difenderla uccidendola prima della difesa". Tale *generalizzazione della singolarità* riduce infatti la libertà di stampa a un mezzo materiale ed esteriore, sopprimendone l'esistenza spirituale⁷³:

il legislatore, secondo Marx, non deve rivolgersi a una libertà solo astratta, ma accanto alla libertà universale, di principio, deve prendere come norma anche la libertà particolare della sfera che egli dovrà disciplinare. Se si rivolge anche alla natura giuridica propria di una sfera particolare, egli non solo fonda la sua legge sul *dover essere* razionale della libertà giuridica in quanto principio, ma accoglie, nello stesso tempo, il *senso* determinato di una particolare figura di libertà⁷⁴.

È del tutto erroneo, secondo il Nostro, dimenticare la *differenza* in nome dell'*unità* e fare di un aspetto particolare la norma, la sfera degli altri aspetti particolari, dal momento che ogni determinata sfera della libertà "è la libertà di quella determinata sfera, come ogni specie particolare della vita è la specie vitale di una natura determinata". Egli rivendica la difesa della libertà di una sfera nel suo carattere essenziale, non in relazioni esteriori: "Lo spirito umano deve potersi sviluppare liberamente *secondo le sue leggi*"

⁷¹ Marx (1842c, 161-162).

⁷² Cfr. Schmid (1833, 1161-1162).

⁷³ Cfr. Marx (1842e, 172-176, 180-181). Marx ritiene che la stampa sia "la maniera più universale con cui gli individui partecipano la propria esistenza spirituale. Essa non conosce considerazioni di persona, ma solo d'intelligenza" (ivi, 178).

⁷⁴ Schefold (1970, 76).

innate e comunicare i risultati raggiunti; diversamente da un fiume limpido e vivificante si avrà una pestifera palude⁷⁵.

Sia chiaro che le varie sfere del particolare non sono pensate come isolate. Marx ravvisa tra esse un vincolo *organico*, senza il quale la vita sarebbe una mera *apparenza*:

Ogni forma di libertà presuppone le altre, come ogni membro del corpo presuppone gli altri. Ogniqualvolta vien posta in discussione una determinata libertà, è la libertà stessa che viene posta in discussione. Ogni qualvolta viene respinta una forma particolare di libertà, è respinta la libertà stessa, ed essa può condurre solo una vita apparente, in quanto diventa poi puramente casuale la scelta del soggetto su cui la mancanza di libertà esercita la sua violenza⁷⁶.

4. L'ente generico (di Reinhard e Feuerbach) come universale nel particolare

La natura giuridica della cosa concepita da Marx nel 1842 è il risultato di una drastica sottrazione. Dopo averne condiviso il contenuto per un breve periodo universitario, egli svuota l'ampio concetto di *Leben* incontrato nel § 3 da tutto ciò che non sia la necessità della *natura fisica e spirituale* dell'uomo, cioè impulsi, fini, bisogni, libertà. I limiti oltre i quali non può andare la libertà individuale, fissati dai principi politici universali *dello Stato*, all'epoca utilizzati come criteri di deduzione sussidiari (cfr. sopra, § 3), diventano in Marx una proprietà *della cosa*: "La legge dà certamente alle condizioni di vita la sua misura positiva pubblica, ma prima *prende* la

⁷⁵ Cfr. su tutto Marx (1842e, 173, 180-181). L'ultima frase tra virgolette proviene da un membro del ceto dei contadini, intervenuto nei dibattiti della sesta Dieta renana con un discorso che Marx reputa eccellente. All'infuori di esso e di altri discorsi simili, i dibattiti sono però caratterizzati da una continua oscillazione "tra l'intenzionale ostinazione del privilegio e l'impotenza naturale di un semiliberalismo", quindi da una "generale mancanza di punti di vista ampi e universali" (ivi, 181).

⁷⁶ Ivi (181-182). Una volta rievocata la qualifica di *maschera animalesca* attribuita da Marx al diritto consuetudinario dei privilegiati (cfr. sopra, § 2), il brano appena proposto darà modo di scorgervi una dialettica tra *essenza* e *parvenza* non molto lontana da quella che Finelli ha individuato nella produzione teorica del Marx maturo, "dove *parvenza*, nel senso più propriamente hegeliano, non è *apparenza*, ossia ciò che non esiste nella realtà e che viene travisato e pensato per errore dalla mente di un individuo, bensì è il *superficializzarsi della realtà medesima*: ossia, paradossalmente, è la realtà stessa che attraverso un particolare dispositivo occulta e deforma sé medesima, facendo comparire alla sua superficie esattamente il contrario della sua natura più immanente e delle sue funzioni più profonde e determinanti quanto a costruzione di realtà" (Finelli 2020b, 20).

sua misura, la sua regola specifica dalla natura di una condizione di vita di libertà concreta”⁷⁷.

Richiamando Feuerbach, si potrebbe dire che il limite della libertà è la sua essenza, la sua natura, e che perciò esso è insieme negazione e negazione della negazione, *infinità*⁷⁸. Com'è noto, secondo Feuerbach la coscienza dell'uomo in senso stretto “ha ad oggetto il suo *genere*, la sua *essenzialità*”. È dunque una scienza del proprio genere (*Gattung*), cioè dell'infinito: “una coscienza limitata non è in alcun modo coscienza; la coscienza è essenzialmente di natura onnicomprensiva, infinita. La coscienza dell'infinito non è nient'altro che la coscienza dell'*infinità della coscienza*. Oppure: nella coscienza dell'infinito, a colui che ha coscienza è *oggetto l'infinità della propria essenza*”⁷⁹.

In linea con ciò – parzialmente –, Marx scrive che la libertà non è una *questione particolare*, ma è invece una *questione generale entro una sfera particolare*: “La libertà rimane libertà, sia ch'essa si esprima nell'inchiostro tipografico, o nella proprietà terriera, o nella coscienza, o in un'assemblea politica”. Nella materia specifica si manifesta la libertà, *nella specie si manifesta il genere*⁸⁰. L'esistenza effettiva del singolo uomo, quale esistenza imperfetta, non è quindi solo qualcosa di negativo:

il giovane Marx, a differenza dell'ultimo Hegel, concepisce le sfere di vita particolari, relativamente imperfette, come vero *principiato* della libertà razionale, invece di contrapporle a questa, intesa come libertà generale e infinita. Per esempio, quando Marx dice che la stessa libertà di stampa non è perfetta, egli non la sta contrapponendo alla perfezione della libertà. La tendenza hegeliana di interpretare la *carentia* di perfezione, nel finito come tale, anche quale *corruptio* di esso non è rinvenibile nella filosofia del diritto giovanile di Marx. Qui l'imperfezione dell'uomo è vista dal fatto che egli si *sviluppa*⁸¹.

⁷⁷ Schefold (1970, 105).

⁷⁸ Cfr. Tomasoni (1982, 11): “Per Feuerbach al contrario [di Hegel] la stessa volontà di oltrepassare il finito risponde a una visione semplicemente negativa del finito. Il vero superamento del finito sta nel comprendere che il ‘il suo limite è la sua essenza, la sua natura, il suo io e il suo sé’, che perciò esso è insieme negazione e negazione della negazione, infinità. Non si tratta dunque di *trascendere* il finito, ma di penetrare la sua vera natura. La dialettica del finito, fondato non sul suo essere limitato, ma sul suo essere determinato, lo spinge non *al di là*, verso la sua fine, ma *al di dentro*, verso la sua realizzazione”.

⁷⁹ Feuerbach (1843, 65-66). Cfr. Marx (1932, 138): “L'espressione ‘essere generico’ (*Gattungswesen*), nella terminologia del tempo, indicava il carattere di universalità proprio dell'uomo, la sua essenza di uomo distinto dall'animale per la capacità di sollevarsi al di sopra dell'esistenza individuale e particolare”.

⁸⁰ Marx (1842e, 182).

⁸¹ Schefold (1970, 128).

La vita che ha in mente il Nostro è la *vita umana concreta*, non quella dell'intera Germania, totalità astratta disseminata di parzialità egemoni consacrate dalla storia (cfr. sopra, § 3): "già nella propria *attività* i poveri trovano il proprio diritto". La povertà umana sente di avere un'affinità con la povertà rappresentata in natura dai rami secchi e caduti, separati dalla ricchezza della vita organica degli alberi ben radicati, ricchi di linfa. E da tale *sentimento* essa "deduce il proprio diritto di proprietà": "mentre riconosce la ricchezza fisico-organica al proprietario legittimo, rivendica la miseria fisica al *bisogno* e alla *casualità* che gli è connessa"⁸², che di quel diritto sono il contenuto *umano*. All'uguaglianza della *specie* nel mondo animale e nel feudalesimo in senso lato, dove le differenti caratteristiche stanno l'una contro l'altra, Marx oppone l'uguaglianza del *genere*, in cui la differenza, al contrario, non significa disgiunzione⁸³. Il diritto di essere liberi si erge quindi a regola naturale-razionale perché spetta al *singolo* uomo come ente generico (*Gattungswesen*). Se fosse prerogativa soltanto di uno o più uomini (isolati), anziché dell'*intero*, quel diritto sarebbe un privilegio, un torto, non un *genere dell'intera esistenza spirituale*⁸⁴.

La natura qui sottintesa non è qualcosa di comune al mero individuo. *Gemeint* è la natura dell'uomo in quanto ente generico, la natura della società umana: un'*idea dell'intero*, come dice Marx, il quale vede in ciò un'essenza delle cose *ideale* e insieme *reale*, posto che essa deve *svilupparsi* dalla ragione e dall'esperienza, o meglio dalla razionalità dei rapporti umani⁸⁵: "Dobbiamo dunque accostare all'esistenza delle cose la misura dell'*essenza dell'idea interna*, e non farci traviare dalle istanze d'una esperienza unilaterale e triviale, dato che, accogliendo questa, ogni esperienza cade, ogni giudizio è soppresso, tutte le vacche sono nere"⁸⁶. Il particolare non è necessariamente unilaterale: nell'individualità si sviluppa l'*uomo ideale* che abita e primeggia in ogni uomo⁸⁷.

⁸² Marx (1842i, 232-233 – corsivo mio).

⁸³ Cfr. Id. (1842h, 228-229).

⁸⁴ Cfr. Schefold (1970, 134), insieme a Marx (1842c, 157): "Per giustificare veramente la censura, l'oratore [del ceto dei cavalieri] avrebbe dovuto dimostrare che essa fa parte della natura della libertà di stampa; invece dimostra che la libertà non fa parte della natura dell'uomo. Egli respinge l'intero genere per ottenere una buona specie, perché la libertà è ben l'essenza del genere dell'intera esistenza spirituale, quindi anche della stampa".

⁸⁵ Così Schefold (1970, 136), con riferimento a Marx (1842f, 203-204).

⁸⁶ Marx (1842b, 153 – corsivo mio).

⁸⁷ Così Reuss (1844-1846, I, 124-125). Cfr. infra.

Esperienza e attuazione (*Verwirklichung*) sono concetti fondamentali per il filosofo di Treviri: lo Stato deve realizzare la natura umana sia idealmente, secondo la regola razionale della libertà, sia realmente, secondo i rapporti concreti della società. L'ideale giuspubblicistico di un diritto positivo che garantisca l'esistenza della libertà, malgrado la sua tangibile imperfezione e il pericolo che essa diventi arbitrio, si completa nell'*ideale dell'educazione*, il quale esige di scuotere il singolo – in un modo rispettoso della sua libertà – a una condotta che corrisponda, anche nell'attitudine, alla giuridicità della libertà di tutti⁸⁸:

L'organismo del vero Stato è attuazione della natura dell'uomo. Su questo fondamento esso realizza anche la natura specifica delle sfere particolari della libertà umana. Ma se tutte queste sono sfere della libertà intesa come loro genere [*Gattung*], esse debbono necessariamente portare in sé anche la sua essenza di principio. Sebbene siano tra loro separate, debbono quindi essere anche conformi l'una all'altra. Si spiega così perché l'ideale marxiano di educazione pubblica, in quanto ideale della vera esistenza dello Stato, si trovi analogamente, in certo qual modo, anche nell'effettiva *stampa* libera. [...] Il vero intero, nella concezione del 1842, non è solo un ordinamento morale o una società che vive legalmente o uno Stato politico, ma è un unico grande organismo in cui tutti e tre gli aspetti sono riuniti. Se, però, questo intero si osserva nella sua distinzione dal singolo, il concetto centrale marxiano di libertà diventa il più adeguato per caratterizzare i due versanti nella loro unità. La vera effettiva libertà dell'uomo, cioè quella che adempie la sua legge naturale razionale, è libertà del singolo nell'intero reale dello Stato e, insieme, libertà dell'intero ideale del sentimento di Stato nel singolo reale. In esse consiste l'ideale morale, giuridico e politico del giovane Marx⁸⁹.

Si può notare che già nel 1842 il concetto marxiano di *Gattungswesen* si discosta da quello illustrato ne *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach: in quest'opera ciascun individuo è considerato sufficiente a sé stesso, in virtù dell'essenza di genere⁹⁰, mentre per il giovane Marx il singolo uomo deve

⁸⁸ Cfr. su tutto e in questi termini Schefold (1970, 136, 139). Come già rilevato (nt. 28), in Marx "il *Volksgeist* è risultato, termine di un processo di elaborazione e di educazione, di un processo di cultura". Finelli (1982, 139).

⁸⁹ Schefold (1970, 139-140).

⁹⁰ Per Feuerbach, si ricordi, "ogni limitazione della ragione o dell'essenza dell'uomo in genere si basa su un inganno, su un errore. Certamente l'*individuo* umano può e addirittura deve sentire e conoscere se stesso come limitato – e in ciò consiste la sua differenza dall'animale. Può, però, prendere coscienza dei suoi limiti, della sua finitezza, soltanto perché la perfezione, l'infinità del genere gli è oggetto, indipendentemente dal fatto che sia oggetto del sentimento, o della coscienza morale, o della coscienza pensante. Se, tuttavia, fa dei *suoi* limiti i *limiti del genere*, ciò è dovuto all'inganno di sentirsi una cosa sola con il genere. [...] Ma è follia, follia ridicola e nello stesso tempo scellerata, determinare come finito, limitato, ciò che costituisce la natura dell'uomo,

essere *educato* alla vera essenza, a causa della propria esistenza imperfetta⁹¹. L'uomo cui egli si riferisce è già l'uomo realmente esistente e operante, un'*attività sensibile vivente*, non l'oggetto sensibile di Feuerbach, astratto dagli uomini nella loro effettiva connessione sociale⁹². Risalendo alle origini tardo-illuministiche del concetto di *Gattungswesen*, si può dire che "l'uomo reale o in divenire è necessariamente un *uomo individuale* nella e secondo la propria individualità, ma tendente all'uomo ideale, all'essere umano puro"⁹³.

La riflessione del Nostro si inserisce nella corrente di pensiero avviata dal filosofo tedesco Philipp Christian Reinhard (1764-1812): "io sono ente generico tra determinazioni individuali" (*ich bin Gattungswesen unter individuellen Bestimmungen*). Così viene riassunta, nella sua opera più importante, la coscienza dell'uomo di essere ente generico senza smettere di essere individuo reale. Il genere è solo un'*idea*, che per diventare concreta richiede l'esistenza degli individui. La vita umana nel suo complesso, di conseguenza, poiché reca in sé la *forma del genere*, è l'organo universale della libertà⁹⁴.

l'essenza del genere, che è l'essenza assoluta dell'individuo. *Ogni essenza è sufficiente a se stessa*" (Feuerbach 1843, 69-70).

⁹¹ Cfr. Schefold (1970, 129), insieme a Marx (1842b, 152-153).

⁹² Cfr. Marx (1867, 17-18). Quanto detto induce a cogliere nel concetto marxiano di *essenza dell'idea interna*, quale misura dell'esistenza (cfr. sopra), diverse assonanze con la dottrina del canonico e botanico Leopold Reuss (1775-1850). Nel 1844, senza alcun richiamo a Feuerbach o a Marx, egli afferma che la vita dell'uomo appare come un insieme di attività del corpo e dell'anima, nonché di attività puramente spirituali e morali, quindi come un'interazione di *natura e libertà*, in virtù della quale finito e infinito, essere e agire, coincidono in un ente. Ma proprio questa *meta finale*, questo *universale* è un *infinito* che deve necessariamente realizzarsi nei singoli enti finiti in modo diverso. Al di sopra dell'individualità c'è la *ragione*. In essa riposa proprio l'universale che abita nell'uomo come *Gattungswesen* e che deve tendere a realizzarlo nella vita empirica, ora in un modo ora in un altro, pur essendo una destinazione uguale per tutti. Nell'individualità, in definitiva, si sviluppa l'*Idealmensch* che vive e primeggia in ogni uomo, fermo restando che non tutto ciò che giace nel perimetro e negli scopi del genere umano è capace di sviluppare il singolo. Ma la cosa importante è che ognuno possa e debba rappresentarsi un massimo, ossia l'*idea del tutto* da cui dipende l'autentico sviluppo umano. Cfr. Reuss (1844-1846, I, 122-125), che sottolinea, inoltre, l'importanza dell'*educazione* nel senso più ampio. Anch'essa contribuisce alla "continua interazione tra interno ed esterno" da cui si genera "la *personalità determinata*, la particolare forma di *ipseità* dell'uomo".

⁹³ Reuss (1844-1846, I, 122).

⁹⁴ Cfr. Reinhard (1797, 178-179, 211). In quest'opera, contenente "molte informazioni sorprendenti" per la sua epoca, l'uomo è concepito anche come prodotto della convivenza sociale: esso è un ente *individuale, generico e sociale*, e a ognuna di tali qualità corrisponde una sfera di diritti. Cfr. Cunow (1920-1921, I, 186-187). Un confronto

Il problema epocale del dualismo *pensiero-essere* sembra qui risolto nel modo segnalato da Marx nel 1842, ossia facendo della libertà una *questione generale entro una sfera particolare* (cfr. sopra)⁹⁵. La vita, dice Reinhard, perviene alla forma che è propria dell'individuo: *die Form der Gattung*, rappresentata dalla totalità degli individui. Ognuno di essi è un membro della totalità che, al contempo, costituisce di per sé (nell'idea) un *intero perfetto sussistente*, portando in sé e su di sé, sia pure a proprio modo, il carattere del genere, in quanto carattere essenziale dell'umanità, cioè *libertà e vita organica*, la quale è capace di essere organo di libertà. La *Gattungsform* è quindi un'idea che circoscrive, aprioristicamente, il perimetro di ogni esperienza, facendone un'armonia perfetta: un ordinamento in cui lo Stato sarebbe un individuo organizzato in modo perfetto e conforme all'idea della ragione⁹⁶.

Significativamente, il giovane Marx comprende la natura giuridica della cosa non dal punto di vista della bassa empiria, ma come idea interna all'esistenza. La natura come idea, "e non una natura nel senso naturalistico o relativistico di fatticità indifferente", deve essere il fondamento del diritto positivo. Il legislatore non fa le leggi, né le trova, ma esprime in leggi positive quelle interne dei rapporti spirituali, le quali, essendo leggi di libertà, ubbidiscono alla legge di natura e devono essere riconosciute anche nelle leggi dello Stato: "che la legge debba dirigersi alla natura giuridica della

tra Reinhard e Marx, sul concetto di *Gattungswesen*, è stato tentato anche da Toepfer (2019, 75), limitatamente ai *Manoscritti* del 1844.

⁹⁵ Un simile approccio al tema della conoscenza si trova anche in Wilhelm von Humboldt, relativamente al metodo della ricerca storica. Lo evidenzierà Heymann Steinthal nel 1848: "Come si concilia l'universale del pensiero con il particolare dell'esperienza? La priori con l'a posteriori? Come far sì che il primo sia universale concreto e il secondo non vada smarrito nel gioco dialettico dei concetti? Poiché si può dubitare che noi si possedga nel nostro pensiero immediatamente l'universalità nella sua pienezza di singolarità come dote originaria, dobbiamo allora chiederci se non procederemmo più sicuri se noi, anziché trovare con Hegel *il singolare nella universalità*, cercassimo piuttosto con Humboldt *l'universale nel singolare*. Perché Hegel vuol separare l'idea e il fenomeno così unilateralmente che solo alla prima spetti un carattere di verità, e all'altro solo accidentalità e arbitrio? La nostra conoscenza non vuol far uscire il finito dal nostro pensiero infinito, ciò che non avviene mai senza autoilludersi, ma consiste 'nel riconoscere l'infinito nel finito come suo disvelamento e realtà'. Era quanto aveva prospettato Humboldt nel saggio sul compito dello storico" (Steinthal 1848, 18-19 – corsivo mio). In realtà, avverte Maschiari, Steinthal non esce ancora dal dualismo pensiero-essere e propone un *metodo genetico* in cui si sta a osservare la cosa così come essa è e si svolge. Ivi (18). Cfr. Humboldt (1822, 18): "Ogni individualità umana è un'idea che si radica nel fenomeno e da alcune di loro l'idea riluce in modo così radioso che essa sembra aver assunto la forma dell'individuo soltanto per rivelarvi se stessa".

⁹⁶ Reinhard (1797, 176-178, 444).

cosa significa perciò, innanzitutto, che essa deve orientarsi alla natura giuridica della *libertà*⁹⁷.

Ma l'armonia perfetta, precisa Reinhard, è un cerchio che nella realtà effettuale è talmente difficile da raggiungere che ci si può solo rappresentare un *ideale imperfetto*, senza però che venga meno il compito dell'uomo di tendere il più possibile alla realizzazione della *Vernunftidee*: "l'uomo sarebbe come un animale, se fosse interessato solamente dalla materia grezza e non dalla sua forma, che gli deriva dall'interno"⁹⁸. Il fine della legge giuridica (*Rechtsgesetz*) è infatti quello di palesare il sommo carattere dell'uomo nell'esistenza sensibile, e l'uomo deve vivere secondo questa legge. Egli vive secondo la legge razionale (*Vernunftgesetz*) quando si *sottomette* a quella giuridica, e allo stesso tempo vive con gli altri secondo leggi naturali, posto che il contenuto materiale della legge giuridica viene accordato con i fini universali della natura: "La natura è ciò che determina questa direzione, così come, in generale, gli oggetti e i mezzi attraverso cui possiamo seguire le regole della ragione"⁹⁹.

Non è detto, tuttavia, che tra i due tipi di legge ci sia accordo. Anzi, "spesso all'individuo libero è concesso ciò che è vietato al libero ente generico". Esiste perciò un rapporto giuridico tra gli individui e la totalità diverso da quello che intercorre tra gli individui soltanto, chiamato da Reinhard *Recht der Gattung*. Un rapporto, il primo, che si costituisce in seno alla famiglia, alla società civile, allo Stato, quali condizioni di coesistenza dei liberi individui e dei liberi enti generici. Senza dubbio, anche al di fuori di tali condizioni l'individuo può conservare sé stesso, agire rettamente e impiegare le proprie forze per scopi comuni. Ma le pretese della ragione non saranno adempiute e i fini dell'umanità non saranno raggiunti fintantoché l'agire per le finalità proprie e del genere sarà determinato dal solo *istinto*: "se la ragione dice: 'ognuno abbia una sfera in cui domini come individuo conformemente al diritto', essa dice anche: 'ognuno abbia una sfera

⁹⁷ Cfr. su tutto Schefold (1970, 75-76).

⁹⁸ Reinhard (1797, 444-445, 453). Il filosofo è consapevole del fatto che può esservi un conflitto di classe: "Io Stato è una *persona* ideale, la sua pretesa è universale, ed essa può determinare il modo *individuale* di soddisfare tale pretesa tanto poco quanto la legge giuridica può determinare i beni individuali di ciascuno. Se perciò una classe sopravanza l'altra, trattandola come propria subalterna e volendo addossarle una parte eccessiva di oneri statali [...], la necessità di difendere la propria autonomia e il senso di oppressione della propria indipendenza condurranno a una guerra – non tra lo Stato e suoi membri, tra i sudditi e il capo supremo o i suoi rappresentanti, ma *tra le due classi* di cittadini autonomi, e questa guerra potrà terminare o con una nuova totale repressione della classe oppressa o con la parificazione tra le due classi" (ivi, 451).

⁹⁹ Ivi (118-119, 245).

in cui si impegni a promuovere i fini del genere” . La regola deve essere perciò vivere nello Stato e nel matrimonio, poiché al di fuori di essi le pretese razionali dei fini del genere non sono garantiti¹⁰⁰.

Il principio logico che guida l'intera riflessione di Reinhard, rendendola in fin dei conti astratta, è quello del *particolare sussunto sotto l'universale*, che per lui significa pensare o agire razionalmente. Anch'egli ritiene che risponda a una legge fondamentale sottomettere il particolare, costituito dall'*esistenza* di ognuno come ente generico umano, all'universale, costituito dalla *possibilità* di esistenza di tutti come enti generici. Si tratta di una imprescindibile astrazione da ogni particolare, oltre che di una coscienza della libertà data *a priori*. Dalla sola conoscenza del particolare, secondo Reinhard, non si otterrà mai l'idea di un genere libero¹⁰¹.

Egli giunge così a un compromesso: al pari della legge giuridica, che non pretende di sostituire le disuguaglianze reali tra gli uomini con l'uguaglianza ideale data *a priori*, il precetto dell'*umanità* non esige che ogni esistenza particolare, con le sue inclinazioni e avversioni, cessi o venga soppressa. Quel precetto vuole soltanto che il particolare, in quanto accidentale e sensibile, sottostia alla vita universale data *a priori*, al necessario, al carattere della ragione. Il che significa, dalla prospettiva di Reinhard, che i fini universali del genere, e quindi l'esistenza della società umana secondo leggi naturali e razionali, sono resi possibili dalla *cooperazione* di ognuno per l'applicazione del diritto, vale a dire entrando nello Stato e nel matrimonio. Le pretese del genere, d'altronde, non sono diritti coercitivi, avendo un fondamento nella *coscienza*, non nel diritto (legale). Esse, poiché determinate solo secondo la *materia*, sono imperfette, al contrario delle norme giuridiche in senso stretto, determinate anche secondo la *forma*¹⁰².

5. Dall'universale soggettivo all'universale oggettivo

Mi sono dilungato sulla teoria di Reinhard soprattutto allo scopo di mostrarne l'aspetto che più di ogni altro si rivela inconciliabile con la posizione di Marx: il *possibile*, rappresentato dal principio assoluto e necessario della totalità degli uomini come genere di esseri liberi, astratto da ogni partico-

¹⁰⁰ Ivi (225-226, 237, 239-242). Sulla scia della filosofia sociale del proprio tempo, anche Reinhard non distingue tra Stato e società. Lo Stato, per lui, è solo una particolare forma di società. Cfr. Cunow (1920-1921, I, 187).

¹⁰¹ Reinhard (1797, 207-208).

¹⁰² Ivi (213-214, 219, 233-234, 250).

lare¹⁰³, precede e sovrasta l'*effettuale* – da ciò deriva, in sostanza, l'universale compromissorio (relativo) di cui si è parlato nel § 4. Una volta richiamata la Tesi n. 6 su Feuerbach, anche l'ente generico di Reinhard potrà essere letto come un'*astrazione immanente* agli individui, un'universalità interna che stabilisce fra loro un legame puramente naturale, lasciando così fuori di sé la realtà dei rapporti sociali¹⁰⁴.

L'attenzione di Marx, invece, è focalizzata sul *sensu* determinato di una forma particolare di libertà, che il legislatore può soddisfare solo rivolgendosi tanto alla libertà universale, come principio, quanto alla natura giuridica propria di una sfera particolare (cfr. sopra, § 3). Nel 1842, il concetto marxiano di *Gattung* rimanda a un carattere essenziale *interno* all'uomo che deve realizzarsi nella realtà empirica attraverso l'*attività pratica*: alla verità, dice Marx nel primo articolo di quell'anno, appartiene non solo il risultato ma anche la *via*, la cui forma dipende dal carattere dell'oggetto. La vera ricerca sarà quindi la verità *dispiegata*, non quella astratta¹⁰⁵:

Il genere in quanto popolo è il soggetto che ha origine dalla coesistenza di questi due criteri: quello dell'organicità e quello del divenire. Solo esso è per Marx l'universale che si fa veramente soggettivo, l'*universale soggettivo*, che, pur permanendo in sé, è principio d'individuazione: principio che *genera* differenze da sé, fino a giungere a quella predicazione definitiva, in cui l'universale si riguarda compiutamente a sé attraverso l'autoriflessione. Nel divenire Stato da parte del popolo, si conchiude così per Marx l'intero sviluppo del reale. [...] Ma se lo Stato è la realizzazione per antonomasia, analoghe anzi coesenziali ad esso sono tutte quelle manifestazioni della vita popolare, caratterizzate parimenti dalla nota dell'autocoscienza e, in quanto tali, anch'esse strutture direttive e mete del divenire reale. Stampa, cultura e spirito pubblico, diritto, Stato sono le forme predicative per eccellenza, che costituiscono, infatti, al di là degli argomenti occasionali, proprio in quanto articolazioni dell'ontologia del 'genere', l'effettivo oggetto della riflessione marxiana nella «Rheinische»¹⁰⁶.

Nessun compromesso, dunque, tra la libertà, tanto ideale quanto reale, e il suo contrario, cioè l'arbitrio senza legge: il fine ultimo può essere “o la vera realtà della libertà o la realtà illusoria e contraria dell'arbitrio, o la realtà che corrisponde, in linea di principio, al proprio dover essere o la fatticità che gli si contrappone”¹⁰⁷. Si noti che nel 1842 parte del mondo filosofico tende a subordinare la mera universalità, nel senso di pensiero

¹⁰³ Ivi (208).

¹⁰⁴ Cfr. in questi termini Ponzio (1975, 12-13), sul confronto tra Marx e Feuerbach.

¹⁰⁵ Così Marx (1843c, 109).

¹⁰⁶ Finelli (1982, 137).

¹⁰⁷ Schefold (1970, 76).

universale privo di articolazione e dettagli, all'essere reale dell'individualità e alla sua attività¹⁰⁸. È l'epoca in cui il concetto hegeliano di *absolute Notwendigkeit* viene sottoposto a un'importante revisione. Se in Hegel "la necessità accoglie, rielabora e media la contingenza, e solo così dimostra di avere un ruolo specifico nella costituzione della *libertà effettuale*"¹⁰⁹, in alcuni dei suoi interpreti, come il filosofo austriaco Anton Günther (1783-1863), è invece il momento della contingenza ad accogliere l'universale, la legalità (*Gesetzlichkeit*), che però è anche il presupposto della contingenza. Quest'ultima diviene così *necessità reale*, da non confondere con quella relativa o effettuale (*wirklich*), tant'è che grazie alla prima, secondo Günther, il caso smette di essere *puro caso*¹¹⁰:

*In Feuerbach l'universale pone l'individuale ma questo non lo riproduce, in una dialettica di trasformazione intrinseca di se stesso come individualità, [per]ché lo possiede in una immediata identità. In Marx, al contrario, il particolare non coincide immediatamente con la sua vera soggettività, ma la deve produrre: il posto deve riprodurre il presupposto, nel senso che il genere da certezza meramente soggettiva in sé deve diventare verità oggettiva, essere in sé e per sé, dove la mediazione individuale-universale si traduca dall'immediatezza di natura all'effettualità e alla veridicità obiettiva della storia*¹¹¹.

L'immediata identità tra l'universale (l'ente generico) e il particolare (l'individualità), che Marx cerca di superare, risponde a un preciso dogma teologico, ribadito nell'epoca in esame dal teologo cattolico Franz Anton Staudenmaier (1800-1856): la *procreazione* dell'individuo è insieme (*zugleich*) la *riproduzione* del genere, cosa che non sarebbe possibile se l'individuo non fosse il genere stesso. Anche Staudenmaier, a dire il vero, esclude che il genere esista *per sé*: nella natura delle cose non c'è l'uomo come

¹⁰⁸ Così Reidel (1842, 134). Il diritto, per esempio, dovendo determinare le azioni dell'uomo, è definito anche come qualcosa di *determinato*, di *esistente*, poiché connesso alla soggettività, all'individuo: "In ogni possibile fare dell'uomo è racchiuso qualcosa di *singolare* come scopo. Il suo stesso fare è un fare *particolare* [...]. Ma la grande distinzione, nel sentire, riposa tra l'agente che fissa nel proprio pensiero il particolare come tale, cioè pensa solo in sé stesso e nel suo fine isolato, e l'agente che ha la forza di fissare l'universale in questo particolare". Il vero e proprio Stato razionale, dunque, è quello in cui tutti i momenti dell'idea di Stato si sviluppano come stati determinati e perciò ben distinti fra loro. Una intera sostanza morale divisa in masse delimitate caratteristiche e quindi determinate, similmente al nostro corpo, pensato come un intero diviso in organi determinati, i quali insieme costituiscono *una* vita. Ogni organo di questa vita, naturalmente, continua a lavorare nella determinatezza che lo contraddistingue. Ivi (130, 134, 169).

¹⁰⁹ Fazioni (2015, 132).

¹¹⁰ Così Günther (1838, 80-82).

¹¹¹ Finelli (1982, 135).

Gattungswesen, perché l'uomo è sempre *in questo uomo*, cioè nell'individuo umano. Ma egli aggiunge subito che il singolo è un *intero*, al quale corrisponde tanto una *organicità* quanto un *concetto* reale-organico, che è la sua idea: “*Come il genere e la specie sono sempre e soltanto nell'individuo, così anche l'individuo ha il genere e la specie immediatamente già in sé*”¹¹².

L'ente generico di cui parla il teologo tedesco possiede l'organicità ma non il *divenire concreto*, al posto del quale troviamo l'*idea*. Egli ammette che il riconoscersi come membro nell'intero rende possibile all'uomo intervenire in esso come membro vivente, attraverso il suo *operare* e il suo *agire*¹¹³. Tuttavia, non sembra che Staudenmaier prospetti un'autocoscienza diversa da quella che il giovane Marx vede impegnata “solo nell'atto e nell'immediata energia dello sviluppo”, e che, di conseguenza, non è ancora andata al di là del sistema filosofico e, in particolare, al di là dell'opposizione tra il momento del concetto e il momento della realtà. Non è infatti sufficiente che lo *spirito teorico* si trasformi in *energia pratica*, se si vuole superare quel dualismo, tipico di una prassi filosofica teoretica¹¹⁴. Ciò dovrebbe spiegare perché Marx non apprezzò del tutto l'opera del filosofo tedesco Karl Bayer (1806-1883) recensita da Feuerbach nel 1840¹¹⁵.

Per Bayer non è possibile che gli assiomi della politica siano molteplici. Non esiste la politica di un determinato popolo o di una determinata epoca da cui possano ricavarci principi politici particolari. Piuttosto, c'è una sola politica possibile, quella basata sui principi dell'umanità: “*I principi dell'umanità sono le idee della ragione etica*”¹¹⁶. Come sottolinea Feuerbach nella recensione del 1840, Bayer pone tra pensiero e moralità un *vincolo sostanziale*. La moralità è l'*energia* del pensiero inteso come attività del sentimento, quindi *azione*, spirito che si attiva da sé, *Verwirklichung* di idee elevate, fini sublimi e postulati razionali: se il vero pensare è un'attività

¹¹² Staudenmaier (1840, 898-901).

¹¹³ Ivi (906).

¹¹⁴ Cfr. Marx (1841, 79-80).

¹¹⁵ Cfr. Id. (1842a, 399), ove si accenna all'opera di Bayer intitolata *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend* (1839), insieme alla critica che le mosse Feuerbach con la recensione pubblicata negli “Annali di Halle” (1840). Cfr. infra e Tilley (2007, I, 17-18), il quale osserva che sul piano politico Bayer fu un sostenitore del liberalismo, interessato specialmente al rispetto degli interessi dell'individuo da parte dello Stato, mentre sul piano filosofico egli si distingue per le sue divergenze da Hegel – soprattutto in merito ai rapporti libertà/pensiero e comunità/moralità –, di cui subì comunque l'influenza.

¹¹⁶ Bayer (1837, 189). Anche quest'opera fu recensita da Feuerbach negli “Annali di Halle” (1838).

morale, la vera virtù è il pensare che si determina da sé all'azione. Il vincolo sostanziale tra pensiero e moralità consiste perciò nella libertà¹¹⁷.

Di qui l'altro principio fondamentale diffuso nella stessa epoca, in particolare nel mondo accademico vicino a Hegel e a Schopenhauer, dove l'idea di libertà proposta da Bayer sembra aver riscosso molto consenso: “la vera necessità non è diversa dalla libertà. Libertà e necessità si appartengono in modo inseparabile. Senza necessità non si dà alcuna libertà, così come senza libertà non si dà alcuna necessità”, se non in modo relativo, casuale, fittizio, fermo restando che l'*universale concreto* “esclude non il particolare ma un particolare”¹¹⁸, e per l'esattezza la necessità priva di ragione e libertà, che Bayer denomina *materielle Notwendigkeit*¹¹⁹.

Tale indirizzo filosofico sembra opporsi a ciò che Marx chiama, nel 1842, *abietto materialismo*, vale a dire il “peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità”, perpetrato dalla dottrina secondo cui nel caso di una legge forestale si deve “pensare esclusivamente alla legna e al bosco e non risolvere i singoli problemi concreti *politicamente*, ossia in relazione alla complessiva *ragione e morale* dello Stato”¹²⁰. La speculazione di Bayer, del resto, vuole superare tanto il criticismo kantiano, che nega la libertà intellettuale, quanto lo spinozismo, che non spiega la libertà morale¹²¹.

Nella definizione n. 7 dell'*Ethica* di Spinoza (prima parte) “si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa” (*causa sui*)¹²². Ciò malgrado, il filosofo olandese distingue nettamente le leggi dipendenti dalla necessità di natura, che riflettono l'ordine naturale, dalle leggi dipendenti dalla decisione umana, che sono quindi opera degli uomini:

‘la legge che dipende dalla necessità di natura è quella che procede necessariamente dalla natura stessa della cosa o dalla sua definizione’. Si tratta cioè di una necessità che non può riflettersi nelle leggi umane; in esse si può identificare una *necessità relativa*, valida per gli uomini, non quella assoluta della ‘Natura’¹²³.

¹¹⁷ Feuerbach (1840a, 685).

¹¹⁸ Frauenstädt (1838, 4, 35). Nello spiegare il vincolo tra libertà e necessità, l'autore richiama, elogiandola, l'opera di Bayer *Die Idee der Freiheit* (1837), in cui l'idea di libertà e il concetto di pensiero si presuppongono. Cfr. *ivi* (v-vi). Julius Frauenstädt (1813-1879) studiò filosofia all'università di Berlino, dove seguì le lezioni del membro della destra hegeliana Georg Andreas Gabler (1786-1853), come fece Marx nel 1838.

¹¹⁹ Bayer (1837, 9).

¹²⁰ Marx (1842l, 263 – ultimi corsivi miei).

¹²¹ Così Bayer (1837, 9).

¹²² Cfr. Morfino (2016, 178).

¹²³ Corsi (1978, 21).

Questa conclusione, nell'ottica di Bayer e dei suoi seguaci, non permette di conseguire una vittoria totale su quella necessità materiale da molti identificata con la ragione ma di fatto contrapposta alla libertà reale: solo il concetto di libertà *interna* comporta l'effettiva liberazione dello spirito dalla natura carente in sé di vita¹²⁴. La necessità relativa spinoziana viene insomma bandita come contraddittoria¹²⁵ – Marx, in modo significativo, considera la ragione (pratica) della libertà come il fondamento, nel senso di *necessità razionale*, attraverso cui l'ordine naturale della libertà dei rapporti giuridico-sociali, da un lato, e anche la legge positiva, dall'altro, sono veri e reali¹²⁶.

Può dirsi chiaro che la cooperazione utopica proposta da Reinhard, al pari della conciliazione nell'unità ideale cui è preordinata la dialettica hegeliana, non persuade affatto il giovane Marx: “solo la lotta può convincere tanto il governo come il popolo, come pure la stampa stessa, della reale e necessaria legittimità della stampa. Essa sola può mostrare se la stampa è una concessione o una necessità, un'illusione o una verità”¹²⁷. Rievocando il concetto kantiano di *lotta morale*, si può dire che la libertà – similmente alla moralità – “è una lotta perché il sensibile deve essere determinato attraverso qualcosa di universale”¹²⁸. *Kampf*, nel significato assunto da Marx

¹²⁴ Così Bayer (1837, 9).

¹²⁵ Cfr. in tal senso Frauenstädt (1838, 4).

¹²⁶ Cfr. in questi termini Schefold (1970, 99). Com'è noto, Marx lesse intensamente le opere di Spinoza nei primi mesi del 1841, durante la stesura della dissertazione di laurea. Si può quindi ipotizzare che negli articoli del 1842-1843 abbia fatto ingresso lo spinozismo. Mi riferisco, in primo luogo, al fatto che nell'*Ethica* (1677) la contingenza dell'essere umano, in quanto determinazione causale del suo agire, “non esclude la possibilità di una vera libertà umana” (Wiehl 1983-1984, 110). All'epoca del giovane Marx, non a caso, il sistema spinoziano si presenta come sistema della libertà, non della necessità, secondo l'idea che in esso sarebbe rimasto irrisolto il problema della mediazione tra sostanza e cose finite (Bayer 1837, 184). Proprio quest'ultimo punto, tuttavia, impone una certa cautela nell'assunzione dell'ipotesi appena formulata. Si rammenti la critica di Hegel a Spinoza: “Se, infatti, la *sostanza* è il principio primo e affermativo, e gli *attributi* e i *modi* sono una sua negazione, il percorso esposto nell'*Etica* è quello di uno slittamento discendente, nel quale la perfezione e la potenza iniziali vengono lentamente disperse” (Fazioni 2015, 46). Cfr. infra.

¹²⁷ Marx (1843a, 321).

¹²⁸ Reidel (1842, 196), con riferimento alla moralità. In Kant la lotta implicata dal *dover essere della ragione* “rimane inesauribile finché persiste il condizionamento della nostra sensibilità”. Si tratta di un “progresso all'infinito dai gradi inferiori ai gradi superiori della perfezione morale” dell'uomo, pensato però non come *Gesellschaftswesen*. Kant diffida della *lotta sociale*, essendo “profondamente convinto che l'insurrezione di uomini immaturi, cioè con una limitata e insufficiente consapevolezza di ciò che significa la libertà e che costituisce la dignità umana, finirebbe per scatenare l'esplosione degli egoismi individuali rendendo caotica la lotta per i diritti umani” (Jacobelli Isoldi, 2003, 219-220, 225).

nel 1842, non è semplicemente la lotta politica o sociale. Anch'essa risponde a una legge di natura, trattandosi di lotta *interiore all'ente generico*: "la lotta contro un'esistenza è la *prima forma* del suo riconoscimento, della sua realtà, della sua potenza". E infatti, secondo il Nostro, "la stampa non può diventare reale senza passare attraverso gli *stadi di sviluppo* necessari e fondati sulla sua stessa natura"¹²⁹.

Il concetto di libertà qui presupposto appartiene a una totalità umana dotata di *razionalità organica*, quale è la razionalità dell'ente generico. È in questi termini che Marx pensa la soggettività del popolo negli articoli del 1842-1843 (cfr. sopra, nt. 4). In essa opera il meccanismo naturale che Reinhard considera interno al singolo uomo: la *lotta dell'istinto* contro gli ostacoli che si frappongono tra i fini dell'attività umana e la loro graduale realizzazione ideale, infinita. L'umanità non deve risolversi nell'animalità, ma deve essere una lotta con la natura in cui si palesa la libertà, senza però che venga meno il carattere particolare dell'animalità. Esso, insieme al carattere universale dell'essere sensibile, costituisce il concetto di uomo come *Gattungsbegriff*, come rappresentazione di sé stesso e degli altri sotto il concetto universale del genere¹³⁰. Una singolarità, in altri termini, che non si scioglie nell'universalità. Tra l'una e l'altra non vi è *unità* (nello spirito), nel senso hegeliano di universale che include in sé il particolare¹³¹.

Marx respinge l'idea che l'individualità sussistente, caratterizzata da distinzioni e determinatezze reali, debba dissolversi nell'universalità del genere per poi emergere dialetticamente secondo il suo *concetto*, in quanto conservazione del genere¹³². Un simile processo (di superamento della contraddizione) equivale a sopprimere le distinzioni naturali e spirituali con "l'astrazione immorale, assurda e senza cuore di una determinata materia e di una determinata coscienza"¹³³. Marx, piuttosto, sostiene che l'universale deve essere riconosciuto nel singolare sia per mezzo dell'intelletto e della ragione teoretica, sia per mezzo della ragione etico-pratica e del suo senso del diritto (*Rechtsgefühl*)¹³⁴. Diversamente, il contenuto dell'universalità

¹²⁹ Marx (1843a, 321 – ultimo corsivo mio).

¹³⁰ Cfr. in questi termini Reinhard (1797, 19, 61, 170).

¹³¹ Nella scuola hegeliana la sostanzialità, pensata come astratta determinatezza per sé, si trasforma nel concetto (*Begriff*). Così tutti gli Io particolari svaniscono nel puro Io universale: "Il puro Io della ragione è soltanto Uno. Al di fuori di esso non c'è alcun Tu e alcun Egli. Questo Io è lo stesso in ogni individuo, così come, in generale, c'è solo Una ragione e Una verità razionale, Un contenuto razionale e Una conoscenza del razionale" (Gabler 1838 cit. Frauenstädt 1838, XII-XIV).

¹³² In ciò consiste il *processo del genere* secondo Gabler (1827, 277-278).

¹³³ Marx (1842l, 263).

¹³⁴ Cfr. in questi termini Schefold (1970, 150).

del diritto altro non sarebbe che una singolarità fissata unilateralmente dal pensiero astratto, come tale morta e distaccata dal contenuto reale¹³⁵.

Il *sensu del diritto* cui si riferisce il Nostro richiama l'*istintivo* senso del diritto da lui posto alla radice delle consuetudini razionali della povera gente (cfr. sopra, § 2). E anche in tal caso la mente va alla dottrina di Bayer, che annovera il *Rechtsgefühl* tra le virtù socievoli costitutive della giustizia civile e politica, espressione del carattere morale della *societas hominum*. Egli, in particolare, stabilisce un vincolo indissolubile tra *Gefühl*, cioè lo spirito come potenza della vita, e *Vernunft*, anch'essa spirito ma come potenza della libertà¹³⁶. Il principio fondamentale del filosofo, osserva Feuerbach, è "la libertà nella sua unità con la vita". Questa, oltre a essere sentimento (*Gesinnung*), cioè movimento dell'animo e del cuore, è anche libertà e razionalità¹³⁷. Il concetto di libertà, nel significato di legge spirituale universale, si pone quindi come *necessità intrinseca ed essenziale*¹³⁸ – qualcosa di simile alla vita della libertà che Marx identifica con la natura della cosa (cfr. sopra, § 1).

Così concepita, la vita, secondo Bayer, porta in sé "la capacità di onorare nell'uomo l'umanità, nell'individuo il genere e nel genere la determinazione dell'umanità", anche da parte della giustizia giuridica: essa è il *sentimento* che, riconoscendo a ciascuno il suo, permette di riconoscere negli uomini la natura umana¹³⁹. Ed è qui che la posizione di Bayer si discosta maggiormente da quella di Hegel. Quest'ultimo, avverte Feuerbach, coglie la vita nello Stato come finalità della vita dei singoli, mentre il primo "subordina il fine dello Stato 'ai fini dello spirito e della moralità'"¹⁴⁰.

Tale impostazione confluisce nel pensiero del giovane Marx insieme all'approfondimento compiuto da Feuerbach nella sua recensione del 1840, riassumibile così: avendo distinto, in modo dogmatico, tra *empirico* e *speculativo*, Bayer ha escluso il concetto empirico di bisogno (*Bedürfniss*) dall'idea di libertà e vita. Egli ha commesso perciò l'errore di non considerare il bisogno come espressione di illimitatezza e libertà. L'unico contrasto che può esservi tra bisogno e libertà ricorre quando il primo è di basso livello e inessenziale, come tale contrario all'idea di moralità. Quando ciò accade, l'essere che per natura è oggetto di impulsi e bisogni di rango elevato si degrada a oggetto di un bisogno infido: "È proprio il concetto di

¹³⁵ Cfr. Reidel (1842, 121-122).

¹³⁶ Bayer (1839, 423).

¹³⁷ Feuerbach (1840b, 691-692).

¹³⁸ K. Bayer (1839, 353).

¹³⁹ Ivi (171, 208, 352).

¹⁴⁰ Feuerbach (1840a, 686).

bisogno che fa innalzare un ente al di sopra dei confini della sua soggettività”¹⁴¹. E infatti la stampa, in Marx, “sottrae l’umano dalla sfera dei bisogni individuali, dalla parzialità naturale, dipendente da ciò che è estrinseco e finito, e lo innalza al piano del vero, della considerazione oggettiva”¹⁴²:

Ciò che appunto fa della stampa la più potente leva della cultura e dell’educazione spirituale del popolo, è ch’essa trasforma la lotta materiale in lotta ideale, la lotta della carne e del sangue in lotta spirituale, la lotta del bisogno, della brama, dell’empirico, in lotta della teoria, dell’intelletto, della forma¹⁴³.

6. La natura della cosa come unità produttiva di lotta dell’intero per la libertà

L’opposizione marxiana tra diritto legale borghese e diritto consuetudinario dei poveri sottintende quella tra arbitrio unilaterale e impulsi naturali legittimi, la cui immediatezza è già intessuta dalla dimensione dell’universalità – come in Feuerbach¹⁴⁴ –, ovvero dalla libertà innata dell’individuo pensato come parte del grande intero del genere, che è l’intero *dei singoli* in quanto enti generici¹⁴⁵. La legge statale, di conseguenza, non può essere contraria ad alcuna libertà individuale fondata nelle leggi razionali della natura umana:

necessario [per Marx] è che queste primarie leggi perfette dominino anche come leggi dello Stato. Ma nella loro esistenza positiva come *diritto* effettivo [...] le ultime non possono mai *reprimere* [...] la libertà reale del singolo, che certamente è imperfetta di fatto, ma perfetta nel principio. [...] L’organismo del vero Stato è attuazione della natura dell’uomo. Su questo fondamento esso realizza la *specificata* natura delle sfere particolari della libertà umana¹⁴⁶.

Nella *particolarizzazione* dell’universale riposa il tratto distintivo del concetto marxiano di *juristische Natur der Sache*, che Schefold definisce giustamente come essenza giuridica dei rapporti della vita politico-sociale. L’interesse del giovane Marx è rivolto alla ragione giuridica dei rapporti umani esistenti, invece che a una essenza isolata dalla cosa, ipostatizzata.

¹⁴¹ Feuerbach (1840b, 696).

¹⁴² Finelli (1982, 138).

¹⁴³ Marx (1842n, 298).

¹⁴⁴ Cfr. Finelli (2018b, 227).

¹⁴⁵ Cfr. in generale Schefold (1970, 232), con riferimento al saggio di Marx *Sulla questione ebraica* (1843).

¹⁴⁶ Schefold (1970, 138, 139 – ultimo corsivo mio).

L'esperienza vera, riferendosi all'essenza necessaria della cosa, non può ridursi a una semplice raccolta di fatti guidata dal criterio dell'induzione, dove tutte le distinzioni sono livellate e ogni esperienza vale come autorità, che a sua volta vale come fondamento¹⁴⁷.

Conformemente a ciò, la necessità di cui si discorre non è meccanicistica. Già nella dissertazione di laurea Marx disapprova il *determinismo* di Democrito, in cui "la natura con la sua *necessità* incombeva sull'uomo e finiva col negargli ogni libertà ed autonomia"¹⁴⁸. Negli articoli del 1842-1843, inoltre, la categoria della necessità non ha una priorità logica rispetto alla differenza e alla contingenza. Marx non intende dare valore e verità al caso (*Zufall*) sciogliendolo nella libertà astratta, nella necessità assoluta, secondo il rapporto tra particolare e universale delineato nel mondo accademico berlinese del suo tempo¹⁴⁹. Nelle *Vorarbeiten* del 1839-1840 egli riconosce la necessità "non più come qualcosa di oscuro e misterioso, che sfugga all'umana comprensione, ma come l'*intima razionalità* del tutto, il che permette all'uomo di utilizzare coscientemente quella necessità e di affermare in tal modo la propria libertà":

'In quanto *riconosciamo* la natura come razionale – scrive Marx nelle *Vorarbeiten* –, cessa la nostra dipendenza dalla stessa. Essa non è più il terrore della nostra coscienza, e appunto Epicuro fa della forma della coscienza nella sua immediatezza dell'esser-per-sé la forma della natura. Solo in quanto viene lasciata libera dalla ragione cosciente, in quanto viene considerata in se stessa, la natura è in tutto proprietà della ragione. Ogni rapporto con essa in quanto tale è, insieme, un'alienazione della medesima¹⁵⁰.

Come dimostra la casualità razionale del diritto consuetudinario dei poveri, Marx ritiene che l'unità reale-ideale sia attuabile come necessità di *realizzazione concreta*, secondo le leggi innate del mondo oggettivo, che sono il *disegno* riposto nella cosa stessa. Non può esservi separazione tra il mondo del diritto e il mondo dello spirito, tra giurisprudenza e filosofia¹⁵¹. Fin dagli anni berlinesi, nota Sabetti, l'identità reale-ideale che Marx cerca di attuare non è più intesa idealisticamente, "come reversione cioè di tutto il reale nel razionale". Un simile processo lo porterebbe "ad un puro e semplice ritorno ad Hegel, all'accoglimento *tout court* della sua dialettica

¹⁴⁷ Cfr. in questi termini ivi (1970, 24-25), insieme a Marx (1842g, 206-207).

¹⁴⁸ Sabetti (1962, 86). Cfr. Marx (1841, 48).

¹⁴⁹ Cfr. per es. Frauenstädt (1838, 5).

¹⁵⁰ Sabetti (1962, 90-91 – primo corsivo mio).

¹⁵¹ Cfr. Marx (1842m, 281).

mistificata¹⁵², e quindi a un sistema della necessità in cui la libertà viene assorbita¹⁵³. Quell'unità, pertanto, è "postulata già come necessità per l'uomo di realizzarsi nel mondo"¹⁵⁴. Si pensi alla più profonda qualità concettuale ravvisata da Marx nell'atomo: la *contraddizione*, ovvero "il suo essere materia e forma in una sintesi non dialettica, e quindi il suo mantenere l'esteriorità di un altro che pure è se stesso"¹⁵⁵.

Nel 1842, gli esponenti del tardo idealismo come Christian Hermann Weisse (1801-1866) ritengono insensata la dissoluzione hegeliana della dicotomia tra necessità logica e realtà effettuale – la vera libertà – mediante l'identificazione dell'una con l'altra, quindi senza alcuna considerazione per il *caso* e la *pura possibilità*. L'unità dell'esserci reale non è un essente e un reale concreto immediatamente *come tale* (metafisicamente), ma è solo un *dover essere*, un *poter essere*, poiché questo è l'esserci stesso, in quanto riempito di spazio e tempo. In tale esserci, però, l'unità deve porsi *immediatamente* nel tempo, non come risultato di un processo che scorre in esso¹⁵⁶.

Al di là della sua matrice teologica, lo schema teorico appena illustrato si rivela importante per l'indagine in corso, perché promuove un concetto di unità reale-ideale nel senso di *unità creativa* (produttiva) non dogmatica: l'unica forma possibile per tutto l'esserci reale è la forma della pienezza dello spazio e del tempo, ovvero della materia posta come unità, la quale significa *continua attività* (che riempie spazio e tempo) dell'istanza creativa di figure corporee e insieme, nella loro corporeità, anche spirituali. L'unità, cioè l'Idea, ricorre soltanto nella misura in cui essa si dimostri

¹⁵² Sabetti (1962, 144).

¹⁵³ Il sistema filosofico della necessità *logica* è dato dalla coscienza speculativa. In essa il concetto di necessità (assoluta, incondizionata) si identifica con quello di verità. Possibilità e realtà effettuale sono quindi assorbite completamente dalla necessità. Certo, anche la necessità *reale* esiste perché *toglie* la realtà effettuale, riconducendola alla sua sostanza, cioè alla sua possibilità, che per mezzo dell'*Aufhebung* si afferma come *impossibilità di essere altro*. Ma qui permane la distinzione del necessario dal reale (concreto) e dal possibile. La legge, quale momento di questa necessità, non esclude la possibilità di essere altro, e il caso, cioè l'altro momento, è questa stessa possibilità: "possibilità dell'altro e realtà effettuale, dunque, mentre sono tolte sono anche, nello stesso tempo, presupposte esplicitamente". Cfr. su tutto Weisse (1835, 458-459).

¹⁵⁴ Sabetti (1962, 144). Cfr. ivi (90): "A differenza di Epicuro e in opposizione, anche se non dichiarata, con la *filosofia critica* del Bauer, Marx sostiene che il problema della libertà non può essere risolto se non nelle sue relazioni con la necessità. L'uomo esce così dall'isolamento ed entra in relazione col mondo, la qual cosa da un lato implica la limitazione della sua autonomia, ma dall'altro comporta la possibilità dell'esercizio effettivo della sua azione sul mondo stesso".

¹⁵⁵ Trincia (1982, 71), sul concetto di atomo nella dissertazione di laurea. Cfr. Marx (1841, 47-48).

¹⁵⁶ Weisse (1842, 157, 243-244).

creativamente, altrimenti non sarebbe pensabile né per noi né in sé. Il suo non-produrre sarebbe il suo “essere come semplice potenza metafisica del reale”, equivalente al non-essere e alla non-realtà¹⁵⁷. Si cerca di promuovere, in definitiva, la dialettica interna all’*universale concreto*, inteso come unità produttiva che si determina da sé, in cui i momenti del determinante e del determinato, dell’universale e del particolare, sono *distinti in sé*, non esternamente: “L’unità posta deve essere un’unità che si autopone, il particolare deve essere in sé universale, autodeterminantesi. Da ciò dipende la sua forma di *Realität*. Quell’unità originaria, dunque, sarà realmente produttiva quando si *realizzerà* come unità nella sua reale particolarizzazione”, che però non può essere separata dal *prius* creativo: nel movimento del *presupposto* (della condizione) il *prius* non si distingue dal *risultato*. Diversamente, l’unità creativa si trasformerebbe in astrazione euristica e in teismo unilaterale¹⁵⁸.

Su questo versante teorico si inserisce la critica condotta da Marx negli articoli del 1842-1843, con una radicale revisione in chiave antropologica e sociale: l’unità reale-ideale – quella primordiale dell’esserci reale – non si conserva dialetticamente nell’unità ideale (finale) grazie all’autocoscienza, a seguito di un processo dello spirito che muove, hegelianamente, dalla *coscienza* sensibile, dal *sapere* dell’oggetto, non dal *qualcosa* sensibile¹⁵⁹. Come l’atomo epicureo, la natura della cosa su cui Marx misura la razionalità del diritto non attinge al processo spirituale appena descritto. La natura dell’atomo che Marx condivide è sintesi di *immediatezze* estreme fra loro opposte, che si implicano reciprocamente *senza conciliarsi*: da un lato, l’immediatezza del *caso*, che è una determinazione materiale possibile (non necessaria), e dall’altro l’immediatezza della *libertà astratta* da quella materia, che rappresenta invece una determinazione formale, raffigurata nella dissertazione di laurea come *declinazione* dalla linea retta¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Ivi (244-245).

¹⁵⁸ Fischer (1848, 185).

¹⁵⁹ In senso contrario, cfr. ivi (203). Sul processo dello spirito in Hegel appena descritto, cfr. Maurizi (2004, 68). Si veda anche Weisse (1842, 244), il quale considera la “primordiale unità ideale-reale” come un concetto che, da Schelling in poi, “è sostanzialmente *creativo*, nella forma fondamentale dello spazio-tempo”.

¹⁶⁰ Cfr. Trincia (1982, 86-87), ove è anche svolto un confronto tra la logica della *Dissertazione* e la logica della *Kritik*: “Marx legge nella *Kritik* il rapporto Stato-società civile esattamente attraverso lo stesso filtro logico con cui legge la natura interna dell’atomo. Entrambe le situazioni sono caratterizzate dall’opposizione di estremi astratti, che si implicano reciprocamente, rinviandosi senza conciliazione l’uno all’altro, in virtù della loro uguale astrazione. [...] Nel passaggio dalla *Dissertazione* alla *Kritik* si consuma il passaggio – guidato dall’assimilazione di Feuerbach e già riscontrabile negli articoli della «Rheinische» – da una logica della mediazione dialettica ad una logica della

Quest'ultimo estremo è l'espressione di un movimento sì libero ma ancora incapace di superare l'*altra* esistenza che gli si contrappone: "La 'verità' della singolarità che è immediatamente' è di riferirsi ad una uguale esistenza immediata". L'uomo "non è più prodotto naturale solo quando l'altro a cui si riferisce non è un *diverso* rispetto a lui, ma è come lui un singolo uomo. Singolo uomo che si rapporta a singolo uomo: ciò comporta la rottura dell'esistenza dipendente dalla *materialità* dell'altro; un primo parziale dissolvimento del condizionamento materiale che su di lui esercita 'la potenza dei desideri e della pura natura'". L'idealità del superamento della natura, quindi, non include l'idealità del superamento del *finito-singolo*: l'alterità non scompare, ma si mantiene all'interno dell'idealità dell'esser per uno "come non mediata". L'astratta singolarità (la forma) "per superare veramente l'altro [la materia] dovrebbe 'idealizzarlo', ciò che può compiere l'*universale spirituale*'¹⁶¹. Ma non è questo l'universale che interessa al giovane Marx nel 1842, almeno nella sua accezione hegeliana sopra ricordata. Negli articoli in esame, l'universale dominante nella natura delle cose è *immediato, naturale, di per sé produttivo*, ossia è il *genere*:

È ancora la condizione feuerbachiana dell'immediatezza naturalistica (l'immediata generazione, l'immediata insidenza dell'universale nell'individuale e con ciò l'immediata unità di tutte le individualità) che definisce e caratterizza l'originaria coerenza del *Volk* marxiano¹⁶².

Finelli spiega che questo *Volk*, in quanto genere, è "soggetto già compiuto e predisposto, totalità assoluta e conchiusa nella sua organicità":

La libertà è l'autonomia dell'intero: ma l'intero presuppone omogeneità di costituzione e questa è l'unità del genere. L'essenza umana trova dunque solo nella sua unitaria totalità, nella sua natura *assoluta* le leggi e i modi della sua esistenza. Ecco perché la legge è 'razionale' e 'umana': solo in quanto espressione dell'originaria naturale libertà (e perciò anche espressione di eguaglianza)¹⁶³.

Bisogna però sottolineare, nuovamente, che già negli articoli del 1842-1843 Marx intende per uomo non l'*oggetto* sensibile di Feuerbach, ma l'uomo realmente esistente e operante, un'*attività* sensibile¹⁶⁴. Se non si

immediatezza adialettica, che gli consente di opporre alla mediazione tra società civile e Stato, da lui tradotta nella non verità della scissione inconciliabile e dell'astrazione reciproca, la verità di una originaria, universale, società-Stato".

¹⁶¹ Ivi (72-73 – ultimo corsivo mio).

¹⁶² Finelli (1982, 155).

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Finelli (2014, 111), con riguardo a *L'ideologia tedesca* (1845-1846).

tiene ben saldo questo dato, l'essenza umana in discorso rischia di non essere colta nel suo valore di determinazione reale eterogenea al mondo ideale e perciò *da mediare nella sua specificità* (cfr. sopra, § 2). Eloquentemente in tal senso è il fatto che la libertà, in quegli articoli, rimane libertà sia ch'essa si esprima nell'inchiostro tipografico o nella proprietà terriera o nella coscienza o in un'assemblea politica. Ciò su cui è catalizzata l'attenzione del giovane Marx è chiaramente l'*essenza specifica*, la sfera particolare dell'umanità nella quale si manifesta la libertà innata del genere, non trasvalutata immediatamente a universale *assoluto*¹⁶⁵. L'essenza dell'uomo deve allora realizzarsi concretamente nella società. Si ricordi che Marx riconduce l'*ordine* dei prodotti delle forze elementari della natura all'*atteggiamento* con cui la classe povera della società umana si pone di fronte a essi (cfr. sopra, § 4).

Degna di nota è la critica mossa al *concetto di genere* dal teologo evangelico Carl Schwarz (1812-1885):

La vita non è un prodotto della natura, ma è *superamento di sé, espansione di sé* e negazione interiore. Ma come accade ciò? La risposta è: elevandosi all'universalità, all'umanità universale. Sì, elevandosi all'universalità effettiva, vivente, creativa, all'universo che trasforma e penetra [le cose], non al concetto di umanità, dal momento che questo non è innalzamento, e perciò non è espansione dell'io-punto. Se il concetto di genere dell'umanità non fosse altro che un collettivo, in questa universalità non trapasserebbe la singolarità e la prima sarebbe una formale astrazione comprensiva di molti singoli. E con l'astrazione i singoli non possono espandere la propria singolarità, superare il proprio egoismo. Se invece il concetto di genere fosse, anziché un collettivo, la singolarità che trapassa nell'universalità, allora essa avrebbe il suo fondamento ultimo e necessario nell'universalità omnicomprensiva, nel principio universale del mondo. Il concetto di genere è il *confine* dell'essenza in cui sono esiliati gli esseri umani. Essi non possono superare il proprio confine, perché sono come devono essere. Ma con la *coscienza di sé* questo confine viene oltrepassato, poiché con essa sono dati, nello stesso tempo, la coscienza dell'altro e l'agire sull'altro, cioè *l'uomo si apre al mondo: il concetto di genere significa superare il confine dell'umanità; l'umanità dell'uomo significa espandersi all'universalità assoluta; l'essenza dell'uomo trova il suo adempimento nell'essenza dell'essenza umana*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cfr. Cerroni (1972, 125-126), sulla *Kritik*: in Hegel, “il passaggio [dalla società allo Stato] non è dunque derivato dall'essenza *specifica* della famiglia ecc., e dall'essenza *specifica* dello Stato, ma dall'*universale* rapporto di *necessità e libertà*'. Il particolare è immediatamente trasvalutato a universale. Per ciò stesso, però, questo ha per suo contenuto proprio nient'altro che il particolare nella sua rozzezza mai aggredita e mediata”.

¹⁶⁶ Schwarz (1847, 129-130).

Kuno Fischer dirà che queste osservazioni, per essere accettabili, vanno rivolte contro l'umanesimo *acritico*, che innalza il confine dell'essenza umana a principio della scienza e dell'etica. L'essenza umana è infatti universale, assoluta, non limitata e non distinta astrattamente dalla natura: "*Das absolute Wesen ist das wahre menschliche Wesen*". Le leggi su cui si basa lo Stato, ad esempio, sono per Fischer il risultato di singoli atti di volontà che, tuttavia, non hanno come presupposto l'immediatezza elementare degli individui in senso *atomistico*. Lo Stato – al pari della società – non è concepibile come opera di singoli in quanto singoli, altrimenti la sua realizzazione sarebbe impossibile. Oltre a presupporre gli individui, lo Stato si presuppone contemporaneamente negli individui, nel senso che esso stesso è la propria *possibilità*, cioè gli individui come *sittliche Wesen*¹⁶⁷.

Muovendosi tra una teoria e l'altra, Marx approfondisce la centralità dell'ente generico (del soggetto popolo) come necessità di superamento dell'*ideale imperfetto* del genere e dello *spirito teorico* della legge (cfr. sopra, §§ 4-5)¹⁶⁸. Egli concepisce un movimento libero dell'uomo non assimilabile all'esistenza relativa e puramente materiale, come quella che deriva dal movimento in linea retta dell'atomo, né alla sintesi superiore della dialettica hegeliana, in quanto Idea assoluta già scontata nel principio iniziale¹⁶⁹. Per Marx non sono affatto scontati gli sviluppi del *presupposto*. Come già detto, alla verità appartiene non solo il risultato – l'*Erhebung* all'essenza dell'essenza umana di Schwarz¹⁷⁰ – ma anche la *via* (cfr. sopra, § 5), da intendere, dopo quanto rilevato fin qui, come via dell'ente generico (del *Volk*), piuttosto che del concetto:

la tensione problematica di Marx è tutta nel tentativo di legittimare l'organizzarsi dell'intero nelle *forme razionali* come intrinseca e progressiva matu-

¹⁶⁷ Fischer (1848, 191-192, 194-195).

¹⁶⁸ Sulla centralità dell'uomo rispetto alla natura, cfr. Sabetti (1962, 92), con riferimento alla *Dissertazione*.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*. Con l'ausilio delle immagini proposte da Fazioni nel suo raffronto tra Hegel e Spinoza, si può esemplificare il tutto dicendo che Marx non accetta né la *circolarità* della struttura logica del concetto hegeliano, determinata dalla categoria dialettica della negazione della negazione, né la *linea retta* spinoziana, "univocamente diretta verso la decrescita della perfezione iniziale" della sostanza. In Spinoza la negazione di secondo grado, quella dei modi finiti della sostanza, anziché negare la negazione di primo grado, prodotta dagli attributi della sostanza, "finisce per approfondirla". In Hegel, al contrario, la seconda negazione "imprime una torsione alla linea retta prodotta dalla prima negazione, piegandola fino a formare un *circolo* o un'*ellissi*": "Il circolo dialettico sostituisce, infatti, la retta spinoziana, permettendo di evitare qualsiasi dispersione o depotenziamento della perfezione sostanziale". Fazioni (2015, 46, 49).

¹⁷⁰ Schwarz (1847, 130).

razione del principio d'organicità, tale che la distinzione (tra *natura* e *legge*) sia autoriflessione nella continuità di sé e non lacerante e infondata scissione, sia cioè necessità ed esplicitazione dell'essere e non illuministico progetto del dover essere. Fondamento del diritto è l'essenza spontanea: il genere, il popolo come totalità autonoma, la natura, se si vuole, ma solo in quanto implicita nella sua destinazione spirituale e dunque natura già tutta intessuta dell'universalità organica e non natura dell'individualità e della molteplicità irrelata¹⁷¹.

Nel Marx del 1842, *Natur der Sache* non significa *fatto del concetto che si realizza nel mondo autocreativamente* – questo è il significato hegeliano colto da Immanuel Hermann Fichte (1796-1879)¹⁷². L'attività soggettiva del conoscere, che in Hegel è il movimento pensante della natura della cosa¹⁷³, può diventare riconoscimento oggettivo di essa solo attraverso la *lotta contro l'esistenza*, da parte dell'uomo *non isolato*. Il movimento (produttivo) che Marx ascrive alla natura della cosa, anche nella sua declinazione giuridica, è innanzitutto lotta dell'ente generico (cfr. sopra, § 5). Questa è la principale nota definitoria dell'*organicismo storico* che in Marx, dice Finelli, ha il compito di condurre a manifestazione quella primigenia ma oscura sostanza¹⁷⁴.

L'ipotesi avanzata dal filosofo italiano, secondo cui la riflessione del Nostro, negli anni della "Rheinische Zeitung", ha un'ispirazione teologica, anziché materialistica, è senz'altro condivisibile. Sono numerose le fonti che la sostengono, a partire dalla concezione di *Gattungswesen* nella *Dogmatica cristiana* di Staudemaier, il quale scrive: "L'unità dell'umanità posta nel genere rende possibile un'unità della vita dell'umanità, che a sua volta rende possibile un'unità della storia"¹⁷⁵, come quella, per esempio, del diritto consuetudinario, che per Marx è il diritto della povera gente *in tutti i paesi* (cfr. sopra, § 2). Ma non passi in secondo piano l'aspetto della *Verwirklichung* dell'essenza dell'uomo o del diritto fin qui discusso: la realizzazione non può prescindere dalla lotta sociale dell'*intero*. Il concetto di *Kampf* appartiene ontologicamente ai concetti di *Gattung* e *Geschichte*, che a loro volta appartengono, nello stesso vincolo, a quello di *Natur*.

In definitiva, contro l'indirizzo giuridico dominante nel 1842, il filosofo di Treviri non pensa che le norme positive siano già date con la natura della cosa e che questa, di conseguenza, debba essere semplicemente *osservata* nel suo svolgimento. Allo spirito teorico deve seguire molto di più

¹⁷¹ Finelli (1982, 148).

¹⁷² Cfr. Fichte (1841, 1021).

¹⁷³ Cfr. Hegel (1827, § 577, 439).

¹⁷⁴ Finelli (1982, 155-156).

¹⁷⁵ Staudenmaier (1844-1852, III, 411).

che l'energia pratica. Alla coscienza degli individui deve seguire la lotta del *Volk* (cfr. sopra, §§ 3, 5). Solo così le coordinate naturali di spazio e tempo diventeranno spazio sociale e tempo storico di vera libertà¹⁷⁶.

Lascio alle parole di Moses Hess il compito di avvalorare le conclusioni appena raggiunte:

L'idealismo soggettivo *non* ha reso l'uomo *libero sostanzialmente*, ma lo ha *liberato dalla propria essenza*. L'essenza dell'uomo è "l'ente generico", come si esprime Feuerbach misticamente, o meglio è la *cooperazione* degli individui, come *dobbiamo* definirlo per l'esattezza. Finché questa cooperazione non esiste, tanto nello spirito quanto nel mondo materiale, nel pensiero come nei traffici; finché gli uomini non riconoscono che essi possono vivere solo come uomini *riuniti* e agire effettivamente in modo conforme a ciò; finché essi, al contrario, vivono e operano sempre *separati* gli uni dagli altri, la loro vita non sarà sostanzialmente umana, ma sarà sostanzialmente egoistica, animalesca¹⁷⁷;

il mondo dello spirito, l'umanità come genere *autocosciente*, non è ancora organizzato. Il *suo* sviluppo *non* è ancora sviluppo di sé, né produzione di sé, né *azione del genere*, ma piuttosto è ancora il *processo di nascita* in cui si trova l'umanità. La nota caratteristica di questo processo è l'opposizione interna all'essenza, la lotta dei suoi elementi. Come nella storia della nascita della terra si sono verificate rivoluzioni naturali, così anche nella storia del genere cosciente, nell'umanità, si verificano battaglie e rivoluzioni. Qui come lì le forze e gli elementi ancora non ordinati e connessi lottano per la loro esistenza nel genere. Le battaglie durante la nascita di un'essenza sono battaglie per l'esistenza dell'essenza medesima. [...] Le battaglie durante la nascita del nostro genere sono, in parte, battaglie tra popolazioni e Stati, in parte, all'interno degli ultimi, tra individui, classi, partiti¹⁷⁸.

Bibliografia

¹⁷⁶ Cfr. Sgrò (2019, 32), sui *Manoscritti* del 1844: "Le coordinate fondamentali della natura non sono quindi semplicemente le categorie neutrali, anodine e asettiche di spazio e di tempo, perché queste coordinate, in quanto espressione della natura *umana*, della natura divenuta uomo, si colarano e si sostanziano di connotati *umani*, diventando così spazio *sociale* e tempo *storico*".

¹⁷⁷ Hess (1845a, 193). La *cooperazione* di cui parla Hess rimanda ai diritti consuetudinari del racimolare e dello spigolare discussi da Marx nell'articolo sulla legge contro i furti di legna (cfr. sopra, § 2). Cfr. Hess (1845b, 120-121), ove la cooperazione consiste nell'"*organizzazione del lavoro*", finalizzata a realizzare l'"ente generico teorico, cioè la coscienza umana", come "libera attività spontanea". In merito all'influenza di Hess sul giovane Marx, cfr. Thier (1957).

¹⁷⁸ Hess (1845b, 118-119).

- Alimena G. (2020), *L'idealismo illiberale del giovane Marx: Il sistema del 1837 e la parte nascosta*, Roma: Castelveccchi.
- Almendingen L.H. v. (1821), *Metaphysik des Civil-Processes*, Giessen: Müller.
- Bayer K. (1837), *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens*, Nürnberg: Bauer u. Raspe.
- (1839), *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, Erlangen: Palm.
- Basso M. (2020), *In fatto di possesso: Marx, Gans e il diritto*, in Battistini et al. (a cura di), *Global Marx: Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano: Meltemi.
- Bertani C. (2004), *Eduard Gans (1797-1839) e la cultura del suo tempo*, Napoli: Guida.
- Bosio F. (1964), *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, in “Il Pensiero”, 1-3: 37-86.
- Brachenhoeft T. (1842), *Erörterungen über die Materien des allgemeinen Theils von Linde's Lehrbuch des deutschen gemeinen Civilprozesses*, Leipzig: Wigand.
- Buhle J.G. (1796-1804), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 8 Bde, Göttingen: Vandenhöck u. Ruprecht.
- Cerroni U. (1972³), *Marx e il diritto moderno*, Roma: Editori Riuniti.
- Corsi M. (1978), *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli: Guida.
- Cunow H. (1920-1921), *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 2 Bde, Berlin: Vorwärts.
- Dal Pra M. (1964), *Il conflitto di autocoscienza e dialettica nella tesi di dottorato di Marx*, in “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, 3: 271-294.
- Enzensberger H.M. (a cura di) (1998), *Gespräche mit Marx und Engels*; tr. it., *Colloqui con Marx ed Engels*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Fabro C. (a cura di) (1973³), *Giorgio G. Hegel. La dialettica*, Brescia: La Scuola.
- Fazioni N. (2015), *Il problema della contingenza: Logica e politica in Hegel*, Milano: Franco Angeli.
- Feuerbach L. (1840a), *Dr. K. Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, in “Hallische Jahrbucher”, 86, 9 aprile: 681-688.
- (1840b), *Dr. K. Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, in “Hallische Jahrbucher”, 87, 10 aprile: 689-696.
- (1843), *Das Wesen des Christenthums*; tr. it., *L'essenza del cristianesimo*, Firenze: Ponte Alle Grazie, 1994.

- Fichte I.H. (1841²), *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach: Seidel.
- Finelli R. (1982), *Il Marx della «Rheinische Zeitung»*, in Trincia F.S, Finelli R. (a cura di), *Critica del soggetto e aporie della alienazione*, Milano: Franco Angeli.
- (2014), *Un parricidio compiuto: Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2018a): *Interpretazione di Marx: Alle radici di un'antropologia mancata*, in “www.filosofia.it”, https://documen.site/download/interpretazione-di-marx_pdf, [23 marzo 2022].
- (2018b), *Karl Marx: Uno e bino*, Milano: Jaca Book.
- (2020a), *L'idealismo di Karl Marx e la “determinazione formale”*, in Alimena G., *L'idealismo illiberale del giovane Marx*, Roma: Castelvecchi.
- (2020b), *La soggettività complicata di Karl Marx*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Fischer K. (1848), *Das Wesen der Religion von Carl Schwarz*, in “Epigonen”, V: 177-208.
- Frauenstädt J. (1838), *Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes*, Berlin: Hirschwald.
- Fürstenthal J.A.L. (1827), *Real-Encyclopädie des gesammten in Deutschland geltenden gemeinen Rechts*, 3 Bde, Berlin: Rucker.
- Gabler G.A. (1827), *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Abt. I (*Die Kritik des Bewusstseyns*); tr. it., *Critica della coscienza*, Napoli: Prismi, 1986.
- Guastini R. (1974), *Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bologna: Il Mulino.
- Günther A. (1838), *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, Wien: Beck.
- Hegel G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza, 1994⁴.
- (1827²), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte III (*Filosofia dello spirito*), Torino: Utet, 2005.
- Hess M. (1845a), *Ueber die sozialistische Bewegung in Deutschland*, in “Neue Anekdoten”: 188-227.
- (1845b), *Fortschritt und Entwicklung*, in “Neue Anekdoten”: 116-122.
- Höpfner L.J.F. (1801), *Berichtigungen und Zusätze zu den Institutionen des Römischen Rechts*, Leipzig: Heinsius.
- Humboldt W. v. (1822), *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*; tr. it., *Il compito dello storiografo*, Firenze: Aletheia, 2001.

- Jacobelli Isoldi A.M. (2003), *La dignità del limite*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Klötzer C.C.W. (1813), *Versuch eines Beytrags zur Revision der Theorie vom Gewohnheitsrecht*, Jena: Mauke u. Söhne.
- Lefebvre H. (1976), *De l'État*, tr. it., *Lo Stato*, Bari: Dedalo, 1977.
- Marini G. (1978), *Friedrich Carl Savigny*, Napoli: Guida.
- Marx K. (1837), *Brief an der Vater in Trier* (Berlin, 10./11. November 1837); tr. it., *Lettera al padre a Treviri* (Berlino, 10-11 novembre 1837), in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1841), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*; tr. it., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842a), *An Arnold Ruge in Dresden* (Trier, 10. Februar 1842); tr. it., *A Arnold Ruge a Dresda* (Treviri, 10 febbraio 1842), in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842b), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 130, 10 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842c), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 132, 12 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842d), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 135, 15 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842e), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 139, 19 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842f), *Der leitende Artikel in Nr.179 der “Kölnischen Zeitung”*, in “Rheinische Zeitung”, 195, 14 luglio, supplemento; tr. it., *L'articolo*

- di fondo del n. 179 della «Kölnische Zeitung», in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842g), *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in “Rheinische Zeitung”, 221, 9 agosto, supplemento; tr. it., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Editori Riuniti, Roma, 1980.
- (1842h), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 298, 25 ottobre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842i), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 300, 27 ottobre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842l), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 307, 3 novembre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842m), *Der Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik*, in “Rheinische Zeitung”, 319, 15 novembre, supplemento; tr. it., *A proposito del progetto di legge sul divorzio. Critica della critica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842n), *Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger “Allgemeinen Zeitung” über die ständischen Ausschüsse in Preußen*, in “Rheinische Zeitung”, 345, 11 dicembre; tr. it., *I supplementi ai nn. 335 e 336 della «Allgemeine Zeitung» di Augusta sui comitati dei ceti in Prussia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1843a), *Das Verbot der “Leipziger Allgemeinen Zeitung” für den preussischen Staat*, in “Rheinische Zeitung”, 1, 1° gennaio; tr. it., *La proibizione della «Leipziger Allgemeine Zeitung» nello Stato prussiano*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1843b), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; tr. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (§§ 261-313)*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. III. 1843-1844*, Roma: Editori Riuniti, 1976.
- (1843c), *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*, in “Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik”, I; tr. it., *Osservazioni sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in

- K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1867), *Die deutsche Ideologie*; tr. it., *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1969.
- (1932), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2018.
- Mascot J.M.H. (2020), *Marx e i furti di legna: Dal diritto consuetudinario al diritto di classe*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Maurenbrecher R. (1840²), *Lehrbuch des gesammten heutigen gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Bonn: Weber.
- Maurizi M. (2004), *Adorno e il tempo del non-identico*, Milano: Jaca Book.
- McLellan D. (1970), *Marx before Marxism*; tr. it., *Marx prima del marxismo*, Torino: Einaudi, 1974.
- Merker N. (2011), *Karl Marx*, Roma-Bari: Laterza.
- Mittermaier C.J.A. (1815), *Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des deutschen Privatrechts*, Landshut: Krüll.
- (1837-1838⁵), *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Regensburg: Manz.
- (1842-1843⁶), *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Regensburg: Manz.
- Morfino V. (2016), *Genealogia di un pregiudizio*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- Papoulias H. (2019), *Iconoclastia endogena: Una teoria dell'immagine hegeliana*, Milano-Udine: Mimesis.
- Reidel C.P. (1842), *Die Freiheit der Person als Princip der Zeit und des Rechts*, Freiburg im Breisgau: Emmerling.
- Reinhard P.C. (1797), *Versuch einer Theorie des Gesellschaftlichen Menschen*, Leipzig u. Gera: Heinsius.
- Reuss L. (1844-1846), *Der Mensch in seiner naturgemässen Entwicklung, sowohl dem Geist, als dem Körper nach*, 2 Bde, Passau: s.e.
- Sabetti A. (1962), *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze: La Nuova Italia.
- Sanguinetti F. (2015), *La teoria hegeliana della sensazione*, Padova: Verifiche.
- Ponzio A. (a cura di) (1975), *Marxismo e umanesimo: Per un'analisi semantica delle «Tesi su Feuerbach» di K. Marx*, Bari: Dedalo.
- Schefold C. (1970), *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842*, München: Beck.

- Schmid R. (1833), *Lehrbuch des heutigen gemeinen deutschen Rechtes von Dr. Romeo Maurenbrecher*, in “Leipziger Literatur-Zeitung”, 146: 1161-1164.
- Schwarz C. (1847), *Das Wesen der Religion*, Halle: Schwetschke u. Sohn.
- Sgrò G. (2019), *Natura, storia e linguaggio: Studi su Marx*, Napoli: La Città del Sole.
- Slongo P. (2016), *Hegel e lo spirito delle leggi*, in “Etica & Politica”, 1: 275-294.
- Staudenmaier F.A. (1840), *Die Philosophie des Christenthums*, Giessen: Ferber.
- (1844-1852), *Die christliche Dogmatik*, 4 Bde, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Steinthal H. (1848), *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, tr. it., *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, Napoli: Guida, 1998.
- Thibaut A.F.J. (1814), *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Heidelberg: Mohr u. Zimmer.
- (1828⁷), *System des Pandekten-Rechts*, 2 Bde, Jena: Mauke.
- Thier E. (1957), *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tilley J.M. (2007), *Bayer: Kierkegaard's Attempt at Social Philosophy*, in Stewart J. (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome I, Burlington: Ashgate.
- Toepfer G. (2019), *Individualität, Auntonomie, Transplantation - und die Kollektivierung der Biomacht*, in Ette O., Wirth U. (hrsg.), *Kulturwissenschaftliche Konzepte der Transplantation*, Berlin-Boston: de Gruyter.
- Tomasoni F. (1982), *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze: La Nuova Italia.
- Trincia F.S. (1982), *La prima attività intellettuale di Marx*, in Trincia F.S, Finelli R. (a cura di), *Critica del soggetto e aporie della alienazione*, Milano: Franco Angeli.
- Valagussa F. (2019), *Dare una regola: Il diritto tra determinatezza e decisione*, in “Il Pensiero”, 2: 111-124.
- Wächter C.G. v. (1839-1842), *Handbuch des im Königreiche Württemberg geltenden Privatrechts*, 2 Bde, Stuttgart: Metzler.
- (1845-1846), *Erörterungen aus dem Römischen, Deutschen und Württembergischen Privatrechte*, 3 Bde, Stuttgart: Metzler.
- Weisse C.H. (1835), *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg: Perthes.
- (1842), *Das philosophische Problem der Gegenwart*, Leipzig: Reichenbach.

- Wiehl R. (1983-1984), *Ragione e non-ragione nell'uomo: Osservazioni sulla teoria degli affetti in Spinoza e Freud*, in "Il pensiero", 1-2: 105-118.
- Zambon A. (2018), *Proprietà e beni di comunità: Karl Marx sulla legge contro i furti di legna*, Milano: Fondazione G. Feltrinelli.