

IL RAPPORTO TRA MARX ED HEGEL
ALLA LUCE DEL CONCETTO DI IDEALIZZAZIONE
(Francesco Coniglione)

PREMESSA

Sebbene la crisi economica che sta colpendo le economie globalizzate dell'Occidente abbia fatto ritornare un certo interesse sull'opera di Marx e su alcune sue analisi, che per molti versi risultano premonitrici di quanto sta attualmente accadendo¹, non si può dire di certo che alcuni classici e tradizionali temi di dibattito sul suo pensiero – che intorno agli anni '60 e '70 hanno infiammato la discussione tra i marxologi – siano di nuovo ritornati di attualità.

In effetti, ad essere più attenti, negli anni '80, non più in Francia e in Germania, paesi storicamente trainanti negli studi sul marxismo, ma nei paesi di lingua inglese, si è assistito a un rinnovato interesse per il marxismo anche su temi che erano stati appannaggio di specifiche tradizioni nazionali e che erano rimasti estranei alla mentalità analitica americana e britannica. È stato un fiorire di articoli e studi sui più vari argomenti: il rapporto Marx-Hegel, l'empirismo o meno di Marx, la dialettica, la metodologia delle opere economiche, il problema dei modi di produzione e così via; studi non più pubblicati in

¹ Sintomi di questo rinnovato interesse sono – per citare solo alcuni esempi in ambito italiano – il volume dal titolo significativo di D. FUSARO, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009 nonché il più recente *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012, che riattualizza il marxismo per una critica dell'odierna società di mercato. Si veda anche la fortuna dell'antologia giunta alla terza edizione a cura di E. DONAGGIO-P. KAMMERER, *Karl Marx. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, Feltrinelli, Milano 2010³.

riviste e con editori ‘militanti’, e perciò stesso isolati in una sorta di ‘ghetto’ culturale, ma che hanno avuto pieno titolo di cittadinanza sulle riviste più affermate e prestigiose. È stato un importante sintomo del fatto che il marxismo non veniva più considerato l’‘ideologia’ di gruppi politici minoritari, ma era riconosciuto nel suo valore cognitivo e nella sua persistente capacità interpretativa dei fatti economici e sociali del nostro tempo.

Questa attenzione è stata per lo più motivata da un interesse che potremmo definire in senso lato *analitico*². Non si voleva tanto ricostruire più o meno fedelmente il pensiero di Marx, nella tacita convinzione che l’enucleazione del suo ‘vero’ contenuto lo rendesse di per sé esplicativamente più efficace, quanto di valutare sia i fondamenti che la fungibilità metodologica dei suoi concetti fondamentali. Nel far ciò si teneva sempre conto – più o meno esplicitamente – dello stato del dibattito metodologico ed epistemologico e si faceva spesso uso di strumenti concettuali di provenienza analitica. È quanto emergeva con chiarezza, ad esempio, nel cosiddetto indirizzo del “marxismo analitico”, in cui si sottolineava il ruolo dell’astrazione nel mettere a fuoco le parti costituenti di una teoria, con il conseguente affidarsi agli strumenti della logica, della matematica ed alla costruzione dei modelli³.

² Ovviamente non tutto è riducibile alla dimensione ‘analitica’. Vi è stato chi, ad esempio, esplicitamente ha polemizzato con i marxisti che cercano di adottare questo approccio e ha proposto, in modo non privo di originalità ed interesse, una lettura di Marx che lo colleghi ad Hegel ed Aristotele proprio per gli aspetti che da parte analitica più duramente si contestavano: l’essenzialismo e la teleologia finalistica. Cfr. S. MEIKLE, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, London, Duckworth 1985. Il “marxismo analitico” ha avuto i suoi più noti rappresentanti in G.A. Cohen, J. Elster, J. Roemer, A. Przeworski, E.O. Wright, P. van Parijs ed è noto anche come il “September Group” per i loro meeting biennali che si tenevano nel mese di settembre. Su di esso v. T.M. MAYER, *Analytical Marxism*, Sage, London 1994; M. ROBERTS, *Analytical Marxism: A Critique*, Verso, London & New York 1996; F.M. MILLER-A.F. VANDOME-J. MCBREWSTER (eds.), *Analytical Marxism*, Alphascript Publishing, Mauritius 2010.

³ Cfr. J.E. ROEMER, *Introduction a Roemer* (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1986, p. 1.

Questa tendenza interpretativa non era insensibile al rinnovamento avvenuto negli anni '70 nel campo della ricerca epistemologica, con la crisi della cosiddetta "concezione standard" delle teorie scientifiche e la nascita di indirizzi epistemologici che sembravano più adeguati ad intendere lo spessore metodologico dell'opera di Marx⁴.

Tuttavia questa nuova tendenza analitica tendeva a dismettere come obsoleti, e nella sostanza come un ciarpame di cui ci si doveva sbarazzare, tradizionali temi dell'indagine marxiana che – specie in Italia – avevano una consolidata (anche se attualmente quiescente) tradizione interpretativa non priva di valore. Tra queste mi sembra che, senza alcun dubbio, la questione del rapporto tra Marx ed Hegel abbia avuto un ruolo centrale: ad essa non è connesso solo il problema puramente filologico o di storia delle idee legato all'accertamento del più o meno elevato tasso di hegelismo contenuto in Marx (sia giovane che maturo), quanto il giudizio che si dà della consistenza *scientifica* della sua opera e della sua relazione con la scienza contemporanea, e a Marx e a noi.

Non può, infatti, ignorare questo problema ogni interpretazione della metodologia di Marx che voglia metterne in luce la congruenza con il metodo della scienza e sostenere la sostanziale unità metodologica tra scienze della natura e scienze umane. Così, in Italia, Galvano della Volpe (in ciò poi seguito dalla sua scuola), allo scopo di rivendicare il "galileismo morale" di Marx, ha decisamente sostenuto, con indubbia perizia filologica ed acume teorico, l'estraneità al Marx *scienziato* di ogni tipo di influenza da parte di Hegel che non fosse un innocuo 'civettamento' con il suo modo di esprimersi⁵. Analogamente, in Francia, Louis Althusser, allo scopo di mettere in luce la

⁴ Sull'evoluzione e crisi del pensiero epistemologico in questo secolo vedi l'ormai classica opera di F. SUPPE, *The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories*, in F. SUPPE (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/London 1974 e dello stesso, "Afterword 1977" alla 2^a ed. dell'*op. cit.* Vedi anche per una sintesi complessiva che arriva sino agli anni più recenti F. CONIGLIONE, *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bonanno, Acireale-Roma 2008.

⁵ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza storica*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. IV.

rivoluzione epistemologica compiuta dal marxismo, ha denunciato ogni tipo di influenza di Hegel, operando così una scissione tra un Marx giovane, ancora imbrigliato nella filosofia speculativa, ed un Marx maturo, ormai pienamente scienziato. Ma con ciò è rimasta senza risposta la domanda che pur Althusser si pone vanamente: *da dove* Marx ha tratto quel metodo d'analisi che egli afferma di aver solo *applicato* all'economia politica⁶?

Insomma, sembra che la rivendicazione della scientificità e della modernità metodologica dell'opera di Marx abbia portato con sé un duplice effetto: innanzi tutto, la distinzione tra le opere della maturità e quelle giovanili; in secondo luogo, l'accentuazione della contrapposizione tra Marx ed Hegel, che spesso si collega alla prima posizione per il fatto di attribuire alle opere giovanili marxiane un maggior tasso di speculativismo e di hegelismo (è il caso di Althusser)⁷.

Ovviamente interpretazioni simili devono sottovalutare o perlomeno passare sotto silenzio i numerosi riferimenti fatti dal Marx maturo e 'scienziato' al 'metodo' hegeliano; alla benefica influenza da questo avuta sul suo modo di fare indagine scientifica, specialmente dopo la lettura della *Logica* e così via. Oppure si deve ridurre tale influenza ai più banali ed ovvi truisimi (il "senso della processualità della storia", la "interrelazione delle parti", ecc.) a volte persino reinterprestando la dialettica in senso naturalistico come esprime le leggi generali della materia (posizione tipica del defunto *Diamat*).

È possibile, ci domandiamo, reinterpretare il significato dell'hegelismo di Marx in modo da evitare questi esiti? Ed in particolare, è possibile, alla luce di alcune tematiche emerse con forza

⁶ Cfr. L. ALTHUSSER-E. BALIBAR, *Leggere il Capitale*, trad. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli 1980³, pp. 50-53.

⁷ Ma non sempre le cose stanno così. Ad esempio, nella tradizione marxista italiana si è cercato, ad un tempo, sia di preservare la 'marxisticità' delle opere giovanili di Marx sia di far emergere, chi più (come della Volpe) chi meno, la differenza tra Marx ed Hegel anche nelle opere mature. Che poi questo tentativo sia andato incontro a notevoli difficoltà e che quindi si sia arenato nello specialismo filologico, è un altro discorso. Ovviamente non si vuole qui sostenere che sia *ipso facto* da respingere il tentativo di esplorare il senso della 'continuità' tra Marx ed Hegel, quanto piuttosto che esso è destinato al fallimento se affrontato con strumenti concettuali epistemologicamente arretrati.

nell'epistemologia contemporanea, gettare maggior luce in questa aggrovigliata questione? Procedendo in tal modo non si è in sostanza coerenti alla stessa indicazione di Marx, che sia l'anatomia dell'uomo la base per la spiegazione di quella della scimmia? Si tratta insomma di capire come sia possibile – senza rinunciare alla necessità di una chiarificazione analitica ed epistemologicamente accorta del pensiero di Marx – dare conto di quanto in esso riesce indigesto ai rappresentanti del marxismo analitico, ovvero l'hegelismo di Marx. E si tratta anche, per altro verso, di mettere a frutto gli strumenti concettuali approntati dalla scuola di Poznań e sintetizzati nella cosiddetta “concezione idealizzazionale della scienza”⁸ per mettere a punto un aspetto del pensiero di Marx che è stato al suo interno *ignorato*, essendosi privilegiato lo sviluppo di tematiche più propriamente epistemologiche legate sia all'analisi della scienza contemporanea sia ad una interpretazione di Marx che ne mettesse in luce soprattutto la continuità con la rivoluzione metodologica galileiana e quindi lo inserisse nel quadro della “filosofia scientifica” europea⁹.

⁸ Cfr. in particolare le opere di L. NOWAK, *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana*, Bologna, Il Mulino 1977; ID., *The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, Dordrecht, Reidel 1980 e ID., *Oltre Marx. Per un materialismo storico non-marxiano*, trad. it. di F. Coniglione, Armando, Roma 1987, nonché degli altri studiosi appartenenti alla cosiddetta Scuola di Poznań. In quanto segue assumo come note le concezioni chiave dell'approccio idealizzazionale della scienza, i cui punti cardini possono essere ritrovati in molti saggi contenuti in questo volume e innanzi tutto in quelli dello stesso Nowak.

⁹ Tale quadro complessivo – all'interno del quale ritengo sia collocabile il modo in cui viene reinterpretato il marxismo da parte di Nowak e della sua scuola – è stato più volte delineato in quanto da me ultimamente scritto. Cfr. F. CONIGLIONE, *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, in «Polish Journal of Philosophy», 1 (2007), pp. 7-27; *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*, in *Sulla filosofia italiana del Novecento*, a cura di B. BONGHI e F. MINAZZI, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 151-174; *Filosofia scientifica europea e positivismo italiano*, in *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Atti del Congresso tenutosi a Catania, 11-14 settembre 2007, a cura di G. BENTIVEGNA-F. CONIGLIONE e G. MAGNANO SAN LIO, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008, pp. 39-67; e così via.

La disponibilità di strumenti metodologici più evoluti – come quelli messi in opera e sviluppati con grande perizia epistemologica dalla scuola nowakiana – rende possibile, a nostro avviso, intendere e spiegare le spesso troppo implicite ed ermetiche, o distratte, indicazioni metodologiche ritrovabili nelle opere di Marx, specie in riferimento alla supposta loro derivazione da Hegel. Ovviamente con ciò non si vuol dare soluzione a tutti i problemi connessi al rapporto Marx-Hegel (quali quelli concernenti anche questioni di merito, come la concezione della storia, il concetto di essere umano, il problema dell’alienazione ecc.), ma piuttosto di analizzare un concetto limitato ma metodologicamente cruciale per il concetto di scienza proprio di Marx: quello di *astrazione*.

A questo scopo è necessario innanzi tutto presentare brevemente la concezione dell’astrazione tipica del tradizionale empirismo, in modo da poter comprendere meglio la critica di Marx sia all’empirismo e al suo concetto di astrazione, sia ad Hegel, funzionale ad una riconcettualizzazione più tarda della sua *Logica*. Infine, alla luce della metodologia idealizzazionale, cercheremo di indicare, in modo più preciso rispetto a quanto sinora fatto, il significato del cosiddetto ‘capovolgimento’ marxiano della dialettica hegeliana¹⁰.

IL CONCETTO DI ASTRAZIONE NELLA TRADIZIONE EMPIRISTA

Il primo a mettere in stretta connessione il procedimento dell’astrazione con la funzione logica del linguaggio è stato Locke, che sottolinea come l’astrazione sia quella facoltà per mezzo della quale lo spirito fa sì che le idee particolari diventino generali; ovvero sia quella funzione

¹⁰ Quanto segue riprende nella sostanza il mio articolo già pubblicato in inglese (*Abstraction and Idealization in Marx and Hegel*, in J. BRZEZIŃSKI, F. CONIGLIONE, T. A. F. KUIPERS, L. NOWAK (eds.), *Idealization I: General Problems*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1990, pp. 61-88), rispetto al quale vengono ripristinate parti che l’esigenza di brevità avevano fatto sacrificare nella versione inglese.

mediante la quale le idee desunte da esseri particolari diventano rappresentazioni generali di tutte quelle della stessa specie, e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutti gli oggetti esistenti che possono conformarsi a tali idee astratte. L'intelletto immagazzina queste apparenze nude e precise nello spirito (con i nomi comunemente connessi) senza considerare in quale maniera, da quale provenienza o insieme a quali altre esse gli siano giunte; e le utilizza come modelli per ordinare in specie gli oggetti esistenti reali e per dar loro un nome, a seconda della loro conformità con questi modelli. Così, avendo osservato oggi, nel gesso o nella neve, lo stesso colore che ieri aveva osservato nel latte, lo spirito considera isolatamente quell'apparenza e ne fa la rappresentazione di tutto ciò che è della stessa specie; e avendo dato a questa il nome di *bianchezza*, con questo suono significa la stessa qualità ovunque si trovi e si immagini. E così vengono fatti gli universali, siano essi idee o termini¹¹.

Abbiamo dunque, innanzi tutto, degli *esseri particolari*, provvisti di un numero indeterminato di qualità, dai quali vengono desunte delle *idee* che rappresentano qualità della stessa *specie* e che vengono indicate con un *nome generale*. Queste *idee* che hanno valore rappresentativo sono delle particolari qualità aventi la peculiarità di *rappresentare* altre qualità purché della stessa *specie* (*sort*). Ad es. il nome 'bianco' indica l'idea di 'bianchezza' che rappresenta i singoli bianchi di determinati esseri. Ovviamente in questo caso la 'specie' di cui parla Locke non ha niente a che fare con la "specie sostanziale" di derivazione aristotelica: benché il procedimento di astrazione sia il medesimo, lo sfondo metafisico è profondamente diverso¹².

¹¹ J. LOCKE, *Ricerche sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971, p. 196.

¹² Per una maggiore chiarificazione su questi temi legati all'astrazione e all'idealizzazione nella storia del pensiero rinvio a F. CONIGLIONE, *Between Abstraction and Idealization: Scientific Practice and Philosophical Awareness*, in F. CONIGLIONE, R. POLI e R. ROLLINGER (eds.), *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, Rodopi, Atlanta-Amsterdam 2004, pp. 59-110; ID., *Astrazione e funzione in Ernst Cassirer*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III.1. *L'età contemporanea*, a cura di M.

In seguito, affrontando la questione della formazione dei termini generali, Locke, dopo aver constatato che tutte le cose che esistono sono particolari (con ciò rifiutando il realismo degli universali e pertanto attaccando la teoria aristotelica delle forme sostanziali¹³) e che sarebbe impossibile avere un nome per ognuna di esse, afferma che le parole diventano generali quando sono segni di idee generali e

le idee diventano generali separandole dalle circostanze di tempo e da qualsiasi altra idea che possa determinarle in questa o quell'esistenza particolare¹⁴.

Astraendo in questo modo, le idee possono rappresentare più individui. È possibile spiegare questo fenomeno, secondo Locke, anche individuandone il meccanismo genetico, vedendo cioè come i bambini si formano le prime nozioni e possono risalire, ad esempio, dalla balia e dalla mamma concreta, particolare, all'idea generale cui corrisponde il nome 'uomo'. Allo stesso modo in cui essi giungono ad avere il nome e l'idea generale di uomo, procedono per pervenire ad altre nozioni più generali:

Infatti, osservando che varie cose che differiscono dalla loro idea di uomo e che perciò non possono essere comprese sotto quel nome, hanno tuttavia certe qualità mediante le quali concordano con l'uomo, essi conservano soltanto quelle qualità e, unendole in una sola idea, hanno di nuovo un'idea ancora più generale. Dando a questa idea un nome, formano un termine di estensione più comprensiva; e questa nuova idea è fatta, *non mediante qualche nuova aggiunta*, ma soltanto, come in precedenza, *lasciando fuori la forma e qualche altra proprietà* designata dal nome uomo, e conservando solamente un corpo, provvisto di vita, di senso, di moto spontaneo, che è compreso sotto il nome di 'animale'¹⁵.

CASTELLANA, F. CIRACÌ, D.M. FAZIO, D. RIA, D. RUGGIERI, Congedo Editore, Galatina (LE) 2008, pp. 165-188.

¹³ J. LOCKE, *op. cit.*, pp. 486-92.

¹⁴ Ivi, p. 482.

¹⁵ Ivi, p. 483. Corsivi miei.

È significativo che Locke sottolinei come nell'operazione dell'astrarre non si faccia alcuna aggiunta alle idee complesse, ma che l'idea generale si ottenga solo per 'sottrazione' di proprietà, cioè che sempre ed in ogni caso, quando si abbia a che fare con "nature o nozioni generali", l'operazione che ne sta alla base consiste nel

tralasciare qualcosa che è peculiare a ciascun individuo e conservare quel tanto delle idee complesse particolari delle varie esistenze particolari in cui queste concordano¹⁶.

All'interno di una impostazione coerentemente concettualista¹⁷ i nomi 'stanno' per le idee le quali a loro volta 'stanno' per le cose: il referente semantico del linguaggio, pertanto è in ultima analisi costituito dall'insieme degli enti individuali e il generale o universale, cui ci si riferisce coi termini generali, non appartiene all'esistenza reale delle cose, ma è una invenzione o una 'creatura' dell'intelletto, in quanto le cose stesse "sono tutte particolari nella loro esistenza".¹⁸ E tuttavia, benché l'universale sia una costruzione fittizia del nostro intelletto, sarebbe sbagliato credere che questa sia del tutto arbitraria, giacché le idee astratte hanno un loro "fundamentum in re", precisamente nella somiglianza delle cose, e quindi

il dividerli sotto certi nomi è opera dell'intelletto il quale, prendendo lo spunto dalla somiglianza che osserva fra esse, forma idee

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Concorro con R.I. AARON (*The Theory of Universals*, Clarendon Press, Oxford 1967², p. 20) sul fatto che spesso si usa il termine 'nominalismo' per indicare posizioni che invece possono esser definite – come quella lockiana qui descritta – concettualiste e pertanto che «la distinzione tra concettualista e nominalista deve in fin dei conti fondarsi sul fatto che il primo asserisce l'esistenza di un concetto che accompagna il nome, mentre il secondo nega la necessità del concetto e sostiene che l'universale sia semplicemente il nome». Per una chiara distinzione tra realismo (nelle varianti radical-platonica e moderata-aristotelica), concettualismo e nominalismo vedi inoltre K. AJDUKIEWICZ, *Problems and Theories of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, London 1973, pp. 83-5 e T. KOTARBIŃSKI, *Gnosiology*, PWM-Pergamon Press, Warszawa-London 1966, pp. 32-7.

¹⁸ Cfr. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 485.

generali astratte e le stabilisce nello spirito, con i nomi annessi, quali modelli o forme¹⁹.

Da ciò segue l'antiessenzialismo di Locke, per il quale esiste solo l'essenza nominale, e non quella 'reale', che "viene ad essere null'altro che l'idea astratta per la quale sta il nome generale o speciale"²⁰. Scompare, insomma, in Locke la duplice articolazione aristotelica tra sostanze *prime* e *seconde*: a venire mantenuto è solo il *tode ti* di Aristotele, l'individuo concreto nella sua particolarità irriducibile, mentre l'*eidos*, che designa le specie e i generi e che per Aristotele è ad un tempo principio metafisico con una sua realtà ontologica e specie logica, pensabile dalla mente umana, cioè *genos*, ottenibile pertanto in quanto tale per astrazione, viene a cadere.

Ma, vedremo, proprio a questo genere di procedimento lockiano fa riferimento Marx quando, nella *Miseria della filosofia*, parla dell'astrazione 'ultima' e critica gli economisti volgari per il loro modo di procedere 'astratto'²¹. Rimane inoltre poco chiaro in Locke il significato di quel concetto di 'specie' (*sort*) che egli ha usato quando affermava che le idee generali rappresentano tutte quelle della stessa specie. In cosa consiste questa 'specie'? Ovviamente, s'è detto, tutte le cose sono particolari e così anche le loro rappresentazioni nella nostra mente. Se l'astrazione consiste nell'isolare le qualità comuni, senza aggiungere loro nulla, e queste qualità sono sempre diverse le une dalle altre, in cosa consiste il loro appartenere alla "medesima specie"? Il problema potrebbe esser risolto solo ipotizzando un'attività formativa del nostro pensiero per cui dalle qualità sensibili fosse possibile costruire un 'tipo' definito non per la sua rappresentatività ma per il suo significato. Ed in effetti v'è in Locke

¹⁹ Ivi, pp. 486-87.

²⁰ Ivi, p. 489. A quale empirismo si riferisce Althusser quando afferma che «l'astrazione empirista, che astrae dall'oggetto *reale* dato l'essenza, è una *astrazione reale* che dà al soggetto il possesso dell'essenza *reale*»? (L. ALTHUSSER, *Leggere il Capitale*, cit., p. 36). Non certo a quello storicamente dato, che stiamo analizzando.

²¹ Cfr. K. MARX, *Miseria della filosofia*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1973 (d'ora in poi citate semplicemente con *Opere*), vol. VI, p. 170.

un'accezione di universale inteso come significato fisso ed immutabile, e non come selezione di un nucleo di proprietà comuni, preso per la sua connotazione, la cui sola oggettività è costituita da una sua definizione precisa ed invariante. Tuttavia questo approccio è solo un accenno, non una teoria pienamente sviluppata, e rimane pertanto dominante l'approccio all'astrazione per come lo abbiamo delineato²².

È da queste difficoltà che scaturiscono le critiche ed è significativo il fatto che anche coloro che si contrappongono alle concezioni di Locke si muovono, sia pur in negativo, all'interno dello stesso universo concettuale. È il caso di Berkeley nella sua critica alla stessa possibilità di formare idee astratte. Sostiene, infatti, coerentemente alla stessa impostazione lockiana, che ogni idea è sempre idea particolare e quindi che

una parola diventa generale non perché viene usata come segno d'una idea generale astratta, ma perché serve a designare diverse idee particolari, sicché quella parola suggerisce alla mente una qualunque di queste idee particolari²³.

La negazione dell'esistenza di idee astratte non equivale a dire che non esistano "idee generali": queste ultime non sono altro che idee particolari usate «per rappresentare ovvero sostituire tutte le altre idee particolari della medesima specie»²⁴. Da tale ineliminabile funzione delle idee generali si è tratta la fallace conclusione che esistano delle "idee generali astratte" che costituiscano una sorta di mediazione tra parole ed idee.

Questa critica alle posizioni di Locke non è priva di coerenza: se infatti l'astrazione è vista come progressiva 'sottrazione' di proprietà (e per Berkeley è questo l'unico modo possibile di intenderla) allora

²² Cfr. R. I. AARON, *op. cit.*, pp. 32-36. «La teoria lockiana della conoscenza ignora proprio la differenza fra l'astrazione teorica, cioè il concetto, e la semplice rappresentazione empirica, la semplice espressione verbale delle affinità e delle differenze constatate sensibilmente», (E.V. ILIENKOV, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 137).

²³ G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. di M.M. Rossi, Laterza, Bari 1974, p. 16.

²⁴ Ivi, p. 17.

è evidente che si cadrebbe nell'assurdo di supporre che sia possibile avere, ad es., un'idea di triangolo che è «*non obliquo o rettangolo, e nemmeno equilatero o isoscele o scaleno, che è invece, allo stesso tempo, tutto questo e nulla di tutto questo*»²⁵. E ciò è in contrasto con quanto fa effettivamente il geometra che, quando dimostra un teorema, ha sì l'idea universale di triangolo, ma non nel senso che egli si forma l'idea di un triangolo né equilatero né scaleno ecc., bensì nel significato che quel triangolo che egli ha presente, di qualunque tipo esso sia, «rappresenta sempre e sta in luogo di qualsivoglia triangolo rettilineo, ed è in questo senso che è universale»²⁶. Insomma, non si ha un nome che 'sta' al posto di una idea astratta la quale 'sta' al posto delle cose, ma semplicemente un'idea particolare che 'sta' al posto di altre idee particolari. «All abstract ideas whatsoever are particular. I can by no means conceive a general idea»²⁷.

Ma risorge la domanda: che cosa fa sì che le diverse singole idee *particolari* possano esser rappresentate da una singola idea *particolare*? Insomma qual è il meccanismo che fa sì che un dato nome riferentesi ad una idea particolare ci porta la mente ad altre idee particolari? Se tutte le idee sono in egual misura diverse, allora un'idea potrebbe richiamare alla mente *qualunque* altra idea. Il fatto che invece ne richiami certune e non altre significa che queste idee non sono in egual misura diverse, che hanno insomma qualcosa in comune, appartengano alla stessa 'specie', sono insomma *meno diverse* tra loro di quanto non lo siano rispetto a tutte le altre. Ritorna il problema di Locke, ma in una nuova forma: non è l'idea astratta che rappresenta qualità della stessa specie, ma l'idea particolare che richiama alla mente idee particolari in qualche modo collegate tra loro. Ma Berkeley o evita di porsi questo problema o quando se lo pone dà risposte confuse: ad esempio rifiuta sia la concezione realista che quella concettualista ma non ci dice quale sia la sua

²⁵ Ivi, p. 19.

²⁶ Ivi, p. 21.

²⁷ G. BERKELEY, *Philosophical Commentaries*, in *The Works of G. Berkeley Bishop of Cloyne*, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop, Nelson & Sons, London et al., vol. I, p. 497.

soluzione in proposito; significativo è che nella sua opera più importante (il *Trattato*) ha eliminato il termine 'sorting' sostituendolo con 'singling'²⁸. E non è un caso che alla fine sarà costretto ad ammettere in qualche modo, parlando delle proprietà del triangolo, che il geometra parla di qualcosa che è comune a tutti i triangoli e che quindi astrae il concetto di triangolarità: ma una cosa è ammettere ciò, un'altra è darne una spiegazione. Berkeley finisce per ammettere – almeno limitatamente alla geometria – l'esistenza della triangolarità, ma non riesce a darne una spiegazione.

È in Hume che troviamo il tentativo di risolvere il problema senza rinunciare alla tradizionale impostazione dell'astrazione; ma per far ciò è necessario cambiare ottica. È necessario passare dal terreno delle idee a quello dell'abitudine.

Ad una prima lettura potrebbe sembrare che Hume sposi per intero la critica già fatta da Berkeley all'astrazione come concepita da Locke; ed in tal senso infatti si pronuncia esplicitamente all'inizio della sezione in cui tratta delle idee astratte: accetta la dottrina berkeleyana – «una delle maggiori e più importanti [scoperte] che siano state fatte in questi ultimi anni nella repubblica delle lettere»²⁹ – e si propone solo di confermarla ulteriormente con degli argomenti che la sottraggano ad ogni dubbio e controversia. Tali argomenti derivano direttamente dalla divisione operata tra *impressioni* ed *idee*: se infatti le idee sono derivate dalle impressioni, non essendone altro che copie illanguidite, allora tutto ciò che è vero per le prime lo deve essere per le seconde. In particolare, «[...] poiché un'impressione forte deve necessariamente avere una determinata quantità e qualità, lo stesso deve valere per la sua copia o rappresentazione»³⁰. E ciò perché «un principio generalmente riconosciuto in filosofia è che in natura ogni cosa è individuale»³¹. Ne deriva la conclusione, pienamente berkeleyana, per la quale «Le idee astratte sono, quindi, in se stesse individuali per quanto possan divenir generali in ciò che

²⁸ Cfr. R. I. AARON, *op. cit.*, p. 55.

²⁹ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1978, vol. I, p. 29.

³⁰ *Ivi*, p. 31.

³¹ *Ibidem*.

rappresentano: l'immagine della mente è sempre quella di un oggetto particolare, anche se la usiamo nei nostri ragionamenti come se l'oggetto fosse universale»³².

Ma come è possibile che noi usiamo queste “immagini della mente”, di per sé individuali, per rappresentare altre idee particolari? Per spiegar ciò Hume fa ricorso a due nozioni: la *somiglianza* e l'*abitudine*. In breve, a tutte le idee individuali di oggetti che in un certo qual modo si rassomigliano mettiamo un medesimo nome; questo nome è associato per abitudine alle singole idee di quegli oggetti individuali sicché, nell'udirlo, l'immaginazione concepisce l'idea di quest'oggetto in tutti i suoi particolari. Insomma «la parola sveglia un'idea individuale, e insieme con essa una certa abitudine; e quest'abitudine produce ogni altra idea individuale, secondo che l'occasione richiede»³³.

Come si vede il cardine della teoria di Hume è dato da queste due nozioni. Che cosa si intende per somiglianza? In Hume vi sono due posizioni in merito: quella che accetta la concezione lockiana che si ha somiglianza quando due individui hanno delle qualità comuni; ed un'altra che la rifiuta in quanto altrimenti non si potrebbe parlare di somiglianza tra idee semplici che appunto in quanto tali non hanno qualità componenti. Egli è pertanto costretto ad ammettere che di somiglianza si può parlare anche tra idee semplici differenti: blu e verde si somigliano più di quanto non avvenga tra blu e scarlatto³⁴. È evidente che queste due posizioni non si conciliano tra loro e pertanto la posizione di Hume resta ambigua; non resta che considerare la somiglianza come una nozione primitiva. Ed infatti, nel parlare qualche pagina prima dei principi di unione e coesione tra idee semplici – rassomiglianza, contiguità e causa ed effetto – Hume afferma che non si può far altro che «riguardarle come proprietà *originarie* della natura umana»³⁵.

³² Ivi, p. 32.

³³ Ivi, p. 33. «Un'idea particolare diventa generale col venir unita ad un termine generale: a un termine cioè, che per un'associazione abituale si trova in relazione con molte altre idee particolari e prontamente le richiama all'immaginazione» (ivi, pp. 34-5).

³⁴ Ivi, p. 32 n.

³⁵ Ivi, p. 24.

In sostanza Hume, rispetto alla posizione di Berkeley, innova ipotizzando due nozioni primitive non ulteriormente analizzabili: quella di somiglianza e quella di abitudine. Ciononostante lo sfondo gnoseologico rimane quello di Berkeley: impossibilità di idee astratte ed esistenza di un nome che per *abitudine* richiami all'immaginazione le idee semplici che hanno reciproca *somiglianza*. La tesi di fondo di Berkeley può esser salvata da Hume facendo ricorso a due nozioni primitive aventi natura psicologica, con ciò trasportando il dibattito fuori dal terreno logico-gnoseologico. Ma con ciò si mette in dubbio la possibilità stessa di una scienza naturale oggettiva, che non sia anch'essa basata sull'abitudine, e quindi si apre la strada allo scetticismo. Resta aperto il problema di come sia possibile la scienza di Newton. Insomma, comunque si ponga la cosa da parte dei maggiori rappresentanti dell'empirismo, resta aperto il problema di spiegare in che modo possa avvenire la transizione dall'esperienza, irrimediabilmente individuale, alla scienza con i suoi concetti universali ed astratti. Il problema della 'somiglianza' era lo scoglio su cui si incagliavano tutti i tentativi di spiegare la natura dei concetti, sia che si accettasse il processo astrattivo (come faceva Locke) sia che lo si rifiutasse (con Berkeley e Hume). Unica via d'uscita per chi non volesse negare la presenza nell'uomo di una forza generalizzante, astrante, era quella di intendere quest'ultima diversamente da come fatto sinora. Non è possibile che ci sia qualcosa di fundamentalmente errato nel modo in cui si è finora concepito il processo di astrazione e quindi la formazione dei concetti, in particolare quelli scientifici? Era questa la domanda che si pongono molti pensatori tedeschi nella seconda metà del settecento, fino ad arrivare a Kant³⁶.

È ben noto che Kant ha risposto positivamente a questa domanda e nel tentativo di salvare la scienza newtoniana ha dato luogo alla sua famosa "rivoluzione copernicana". Tuttavia non possiamo qui seguire le orme di Kant, che ci porterebbero lontano dal tema fondamentale del nostro discorso. Ci basta, per finire, far notare come questa impostazione del problema dell'astrazione che abbiamo visto tipica

³⁶ Su questo problema cfr. S. TAGLIAGAMBE, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero linguaggio da Leibniz ad Hegel*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 106-69.

dell'empirismo classico è ancora presente in età più vicina a quella in cui Marx ha elaborato le proprie teorie scientifiche, in particolare nel suo contemporaneo J. S. Mill.

Proprio al suo metodo d'indagine Marx indirizzò forti critiche, identificando in esso il modo di procedere tipico dell'economia 'volgare'. In effetti, se si va ad analizzare il concetto di astrazione contenuto nell'opera capitale di Mill, il *System of Logic*, si può agevolmente vedere come per lui l'astrazione per mezzo della quale vengono a formarsi i concetti generali è da intendersi come pura e semplice generalizzazione: «Quando con un gruppo di fenomeni formiamo una classe, cioè quando li confrontiamo l'uno con l'altro per accertare in che cosa concordino, un concetto generale viene implicato in questa operazione mentale»³⁷. Il concetto generale così ricavato è il risultato di una tale comparazione ed è perciò ottenuto per astrazione da cose singole, come nel seguente esempio:

Quando confrontiamo parecchi oggetti e troviamo che concordano nell'essere bianchi, o quando confrontiamo le varie specie di animali ruminanti e troviamo che concordano nell'essere bisulchi, abbiamo un concetto altrettanto generale nella nostra mente di quello che il Keplero aveva nella sua: abbiamo il concetto di "cosa bianca" od il concetto di "animale bisulco"³⁸.

In tal modo, è importante notare, Mill sottolinea che «il concetto è un *concetto di qualche cosa* e quello di cui è concetto è *realmente nei fatti*»³⁹; esso è, insomma, un concetto *realistico*, che si limita a cogliere ciò che già esiste nell'esperienza: siamo, pertanto, in perfetta sintonia, almeno per quanto riguarda il modo di intendere il processo astrattivo, con la tradizione empiristica.

E, se le cose stanno in questo modo, ne segue che all'interno di questa tradizione le leggi scientifiche non possono far uso di concetti 'ideali' e quindi non possono aversi quelle "leggi idealizzazionali" che, secondo la concezione proposta da Leszek Nowak, sono tipiche della

³⁷ J. S. MILL, *Sistema di Logica*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968, p. 642.

³⁸ Ivi, pp. 642-43.

³⁹ Ivi, p. 643. Corsivo mio.

scienza matura e che sono state utilizzate per la prima volta da Marx in campo socio-economico. E ciò perché concetti ideali quali quelli di “corpo rigido”, di “superficie perfettamente piana”, di “gas perfetto” ecc., dei quali la scienza è piena, non descrivono oggetti realmente esistenti: essi *non sono nei fatti* e per quanto osserviamo mai troveremo un *punto materiale* o un *gas perfetto* così come è possibile trovare un “animale bisulco”.

Mill continua in sostanza la concezione di astrazione tipica dell'empirismo e la cui prima formulazione può essere ritrovata nella critica agli enti ideali di Platone effettuata da Aristotele, secondo la quale è possibile isolare una proprietà comune a vari oggetti. Ma in tal modo, come ha osservato Ernst Cassirer, «il concetto non si oppone come alcunché di estraneo alla realtà sensibile, ma *forma una parte di questa, un estratto di ciò che in essa è direttamente contenuto*»⁴⁰. Questa procedura porta ovviamente al concetto di sostanza, del tutto infruttuoso dal punto di vista della scienza moderna: una pura “astratta universalità” e non quello “universale concreto” al quale Marx, come vedremo a breve, perverrà grazie a un concetto di astrazione completamente differente. Ed è appunto alla critica dell'astrazione che egli ha dedicato molte pagine delle sue opere. In che senso intendeva questo termine? È venuto il momento di porsi questo problema.

IL CONCETTO DI ASTRAZIONE IN MARX PRIMA DELLA RISCOPERTA DELLA LOGICA HEGELIANA

Prima di passare all'analisi del concetto hegeliano di astrazione, sì da far vedere in che senso esso rompa con la tradizione empirista prima analizzata, è necessario vedere in che modo Marx concepisce il concetto di astrazione lungo il suo periodo di formazione, precedentemente, cioè, alla riscoperta della *Logica* di Hegel. Solo così si potrà adeguatamente apprezzare la ‘rottura’ hegeliana e la

⁴⁰ E. CASSIRER, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 12. Corsivi miei.

sua incidenza sul modo in cui Marx aveva finora concettualizzato il rapporto tra empiria e concetto.

Osserviamo, innanzi tutto, che è possibile distinguere due accezioni nel modo di intender l'astrazione da parte di Marx: innanzi tutto essa viene intesa in modo prevalentemente negativo e in tal senso la si utilizza per criticare – appunto in quanto 'astratta' - la filosofia speculativa ed in particolare l'idealismo hegeliano. Una seconda accezione si ha quando è lo stesso Marx a fare uso del termine 'astrazione' non più in senso negativo ma per descrivere sia il proprio metodo di indagine sia più in generale il procedere della scienza. Tra queste due accezioni si può individuare un certo nesso, dato dal fatto che ciò che Marx in una certa fase del suo sviluppo intellettuale critica come 'astratto' viene successivamente indicato come il metodo scientifico scorretto, mentre viene riservato il termine di 'astratto' – in locuzioni quali "scienza astratta", "procedere astratto" e così via – a quella che secondo Marx è la corretta metodologia di indagine dei fenomeni economici (ma anche di quelli fisici e naturali). Sicché, potremmo dire, Marx nella prima accezione non fa che esprimere in negativo quel medesimo concetto di astrazione, proprio della suddetta seconda accezione e della maturità del suo pensiero, che, pur se in modo ellittico ed a volte non eccessivamente chiaro (ma cercheremo di spiegare il perché di ciò), è pienamente acquisito come indispensabile strumento di ogni indagine scientifica. In questa evoluzione del pensiero marxiano ha un posto centrale il rapporto con la filosofia di Hegel, dalla iniziale critica radicale alla successiva rivalutazione (specie della *Logica*) al tempo della composizione del *Capitale*.

Già nel giovane Marx troviamo la critica del processo di astrazione con cui Hegel giunge all'idea di Stato. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Marx attacca la trasposizione compiuta da Hegel per la quale ciò che è reale, autentico presupposto dell'esistenza dello Stato, invece diventa l'articolazione interna della sua idea. In tal modo «[...] la condizione viene posta come il condizionato, il determinante come determinato, il produttore come prodotto del suo prodotto»⁴¹. Lo Stato, pertanto, è, nella terminologia

⁴¹ K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere*, Editori

di Marx quell'‘astratto’ nel quale i conflitti reali della società vengono trasposti ed unificati in una entità di per sé fittizia che però, nella concezione hegeliana, assume una realtà autonoma ed indipendente: «[...] rispetto all'astrazione di questa idea le determinazioni del reale formalismo empirico dello stato appaiono come contenuto, e quindi il contenuto reale appare come materia informe, disorganica (qui: l'uomo reale, la società reale, ecc.)»⁴².

Come si vede, l'accezione negativa che Marx dà al termine ‘astrazione’ dipende dal fatto che questa crea un ente fittizio che, nella sua idealità, diventa il *soggetto* delle determinazioni reali le quali, in tal modo, vengono abbandonate alla loro empiricità e pertanto non possono essere ‘spiegate’. Ma «la schietta idealità di una sfera reale potrebbe, tuttavia, esserci, soltanto come *scienza*»⁴³: è già pertanto chiaro a Marx che la creazione di una “astratta idealità” è possibile solo da un punto di vista metodologico, quando si vuole elaborare un approccio scientifico al mondo reale, e non può mai essere una ipostatizzazione ontologica, come faceva Hegel.

D'altra parte Marx si oppone ad ogni soluzione ‘empirista’⁴⁴, consistente nell'adesione passiva ai fatti, nella loro pura e semplice descrizione ed ordinamento, in quanto ritiene che in ogni fatto possa distinguersi la ‘esistenza’ dalla ‘essenza’ e che compito della elaborazione filosofica sia quello di cogliere le leggi di movimento di quest'ultima. Evidentemente questo progetto rimane ancora allo stato embrionale, come semplice istanza critica nei confronti di Hegel e della sua assunzione acritica della esperienza, della quale egli tralascia una spiegazione reale per inseguire una sua spiegazione astratta ed inconcludente. Nondimeno l'osservazione che Marx fa a proposito della differenza tra “verità empirica” e “verità filosofica” dimostra che se l'empirico viene polemicamente utilizzato contro lo ‘speculativo’ hegeliano, tuttavia è già evidente che in Marx esso non deve venire inteso nella normale accezione tipica della filosofia

Riuniti, Roma 1976, vol. III, p. 9.

⁴² Ivi, p. 130.

⁴³ Ivi, p. 11.

⁴⁴ Cfr. a tal proposito M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Laterza, Bari 1972, pp. 66-69.

empirista, ma solo quale punto di partenza per una elaborazione ‘filosofica’ (cioè *scientifica*, ad usare la terminologia del Marx maturo) che miri a cogliere l’‘essenza’ del reale corrispondente alla sua specifica natura, non sovrappostagli dall’esterno, risultando così trascendente rispetto ad esso (nel fare appunto ciò consiste il principale vizio speculativo di Hegel). Insomma, già da ora, attraverso la critica alla “astrazione speculativa” di Hegel, si notano spunti teorici che sono premonitori del futuro concetto marxiano di scienza.

Troviamo così delineati in Marx due direzioni di attacco critico: da una parte ci sta l’astrazione hegeliana con il suo carattere speculativo, dall’altra quella empiristica che non distingue ‘essenza’ ed ‘apparenza’ e che quindi concepisce l’astrazione come semplice generalizzazione ed ordinamento dei fatti empirici. È al primo aspetto che Marx dedica in questa fase della sua formazione maggiore attenzione in relazione alla necessità di combattere la filosofia speculativa che dominava la scena filosofica tedesca. Quando invece Hegel sarà diventato un “cane morto”, la sua critica sarà principalmente diretta contro l’economia ‘volgare’ ed “il metodo inglese”: ma a questo punto è già avvenuta la riscoperta della logica hegeliana e la sua utilizzazione polemica contro l’empirismo a lui noto, nella forma che abbiamo descritto.

Così, Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici* del ’44, afferma che lo spirito filosofico o assoluto, protagonista della *Fenomenologia* hegeliana, non è altro che «lo spirito estraneato dal mondo, che pensa nell’ambito della propria autoestraneazione, cioè si comprende astrattamente»⁴⁵. Questo comprendersi ‘astrattamente’ consiste più esattamente nell’astrarre, da parte del pensiero alienato, «dalla natura e dall’uomo reale»⁴⁶. È evidente come in Marx la problematica dell’astrazione e quella dell’alienazione siano strettamente connesse: il pensiero astratto è possibile solo nell’ambito di un pensiero alienato⁴⁷:

⁴⁵ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1970, p. 164.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Su tale legame tra critica dell’astrazione e teorie dell’alienazione nella prima fase del pensiero di Marx (specie nei *Manoscritti*) ha insistito M. VADÉE, *La critique*

[...] in Hegel questo atto [l'atto con cui l'uomo produce se stesso] appare in primo luogo come un atto *puramente formale*, perché astratto, e perché l'essere umano stesso è ritenuto come null'altro che un essere *pensante astratto*, come *autocoscienza*; o in secondo luogo, perché il modo d'intenderlo è *formale e astratto*; e quindi la soppressione dell'alienazione diventa una conferma dell'alienazione [...] Questo movimento nella sua forma astratta in quanto dialettica, ha quindi il valore della *vita veramente umana*, ed essendo tuttavia un'astrazione, una estraneazione della vita umana, ha valore di *processo divino* e quindi di processo divino dell'uomo, – un processo, percorso dallo stesso essere assoluto distinto dell'uomo, astratto, puro⁴⁸.

Ad essere sotto accusa in Hegel è, quindi, il “modo formale ed astratto” di intendere l'autoproduzione dell'uomo nel corso della sua storia, in quanto si concepisce quest'ultimo come pura autocoscienza. In tal modo anche la soppressione dell'alienazione non è altro che una sua soppressione ‘astratta’⁴⁹.

Il modo in cui viene intesa l'astrazione nei *Manoscritti* è in modo assai chiaro e significativo indicato da Marx nel seguente passo:

Di conseguenza, l'attività dell'auto-oggettivazione, che è attività ricca di contenuto, viva, sensibile, concreta, diventa la sua pura e semplice astrazione, la *negatività assoluta*, un'astrazione che viene a sua volta fissata come tale e pensata come attività a sé stante, come l'attività senz'altro. Poiché questa cosiddetta negatività non è altro che la forma *astratta, priva di contenuto*, di quell'atto reale e vivo, anche il suo contenuto può essere soltanto un contenuto *formale*, prodotto facendo astrazione da ogni contenuto. Perciò le *forme* universali ed astratte *dell'astrazione*, appartenenti ad ogni contenuto, e quindi altrettanto indifferenti ad ogni contenuto quanto, proprio perciò, valide per ogni contenuto, le forme di pensiero, le categorie logiche sono staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*⁵⁰.

de l'abstraction par Marx, in J. D'HONDT (ed.), *La logique de Marx*, Press Universitaires de France, Paris 1974, pp. 69-74.

⁴⁸ K. MARX, *Manoscritti...*, cit., p. 181.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 182.

⁵⁰ *Ibidem*.

Come si vede, il carattere proprio del pensiero astratto è quello di essere *vuoto* in quanto *privo* di ogni contenuto particolare ed appunto per ciò insieme valido per tutte le determinazioni. L'astrazione tipica del pensiero alienato si configura come *astrazione per eliminazione delle particolarità* conducente solo ad una *astratta generalità* che, appunto in quanto tale, non ci dice più niente del reale ed è suscettibile di essere riempita in modo surrettizio dall'esperienza: in ciò consiste il "positivismo acritico" di Hegel che prelude ad una restaurazione puramente filosofica dell'esperienza. Ma, abbiamo visto, questo è anche il modo in cui procede l'astrazione per sottrazione, tipica dell'empirismo: anche in questo caso si perviene ad una vuota generalità che lascia aperto il problema del modo in cui questa generalità possa rappresentare l'ineliminabile particolarità degli oggetti. Solo che, mentre in Hegel tale "astratta generalità" si rivela poi ontologicamente piena in quanto è essa a generare, attraverso il proprio automovimento, le proprie determinazioni, che sono di fatto la riproduzione dell'empirico assunto acriticamente nella sua datità, invece nell'empirismo, per restare coerenti ad una prospettiva puramente gnoseologica, ci si infila in un vicolo cieco alla fine del quale v'è solo la amara conclusione scettica di Hume.

È questa la linea sulla quale Marx si muove anche nella *Sacra Famiglia*. Nel famoso brano sulla 'frutta' Marx svela il "mistero della costruzione speculativa" facendo vedere come per via di astrazione si abbia *il* frutto a partire dai singoli frutti concreti e quindi come poi questo 'frutto' venga entificato in una "astratta essenza intellettuale", un soggetto del quale i singoli frutti non sono che le sue articolazioni concrete⁵¹. Ancora una volta l'astrazione, intesa come perdita della ricchezza dei contenuti sensibili, si configura agli occhi di Marx come *universalità astratta, generalizzazione vuota* e quindi scientificamente sterile.

⁵¹ K. MARX-F. ENGELS, *La Sacra Famiglia*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. IV, pp. 62-4.

L'opera successiva, *L'ideologia tedesca*, accanto ad osservazioni che sono in linea con le precedenti⁵², presenta dei significativi accenni polemici contro gli "empiristi astratti" cui si contrappone il richiamo al "fatto empirico" inteso come quella suprema istanza di fronte alla quale ogni 'profondo' problema filosofico si risolve⁵³. Diversamente dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* – nella quale Marx aveva distinto "fatto empirico" e "verità filosofica" – ora il richiamo all'empirico è una costante che appare polemicamente ogni qualvolta sia necessario combattere contro la filosofia speculativa (questa volta quella dei giovani hegeliani).

Nondimeno, questo 'empirismo' di Marx è pur sempre diverso da quello dei filosofi inglesi e francesi «che sono anch'essi astratti»⁵⁴; ed è significativo che Marx chiami "artificio logico" il modo in cui nella concezione empirista normalmente procede il processo astrattivo, consistente

[...] nell'estrarre *un* aspetto da una rappresentazione, da un concetto che ha parecchi aspetti formati in modo determinato, nel considerarlo come l'esclusivo e l'unico sinora dato, nel sostituirlo al concetto come sua *determinazione esclusiva* e nel dar valore di contro a questo a ciascun altro aspetto, sotto un nome diverso, come qualche cosa di originale⁵⁵.

Alla lotta contro l'astrazione idealista si affianca ora anche quella contro l'astrazione empirista: della prima si critica l'aspetto metafisico, ipostatizzante; della seconda la genericità e infecondità dei concetti cui perviene (quale ad es. quello di "natura umana").

Allo stesso modo, nella *Miseria della filosofia* (che segna il punto di maggior distacco da Hegel), Marx accentua in senso antispeculativo il suo richiamo all'esperienza e pertanto critica

⁵² Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 38-9, 65, 77.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁵⁴ *Ivi*, p. 14.

⁵⁵ *Ivi*, p. 253.

ancora una volta – ma ora senza alcuna concessione all'avversario – il metodo che, procedendo per progressive astrazioni, perviene all'astrazione *ultima* e finisce per creare delle vere e proprie categorie logiche:

C'è da stupirsi che, lasciando cadere a poco a poco quello che costituisce l'individualità di una casa, che facendo astrazione dai materiali con cui viene costruita, dalla forma che la contraddistingue, giungiate al punto di non avere più che un corpo – che facendo astrazione dai limiti di questo corpo, ben presto non abbiate più che uno spazio – che facendo astrazione dalle dimensioni di questo spazio, finiate col non avere più che la quantità allo stato puro, la categoria logica? A forza di astrarre in tal modo da ogni soggetto tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo ragione di dire che nell'astrazione ultima si arriva ad avere come sostanza le categorie logiche⁵⁶.

Questo, tuttavia, non è solo il modo di procedere di Hegel e degli idealisti ma anche di tutti quei metafisici (ed implicitamente Marx si riferisce a Cartesio ed Hobbes) che ritenevano fosse possibile, attraverso la scomposizione ideale delle cose in enti semplici, pervenire alla loro intima essenza: procedimento, questo, che avrà la sua conclusione speculativa con Hegel. Essi infatti «pensano di fare un'analisi» e «via via che si distaccano sempre più dagli oggetti, pensano di avvicinarsi ad essi al punto di penetrarli»⁵⁷. Procedimento di astrazione che, in un contesto metafisico diverso, è però comune, abbiamo visto, anche all'empirismo di Locke, Berkeley, Hume e Mill.

Siamo con ciò giunti vicini a quella che prima abbiamo definito seconda accezione del concetto marxiano di astrazione. Questa può individuarsi nelle opere della maturità, dopo quella che è stata definita la "rottura epistemologica", quando Marx si confronta criticamente con l'economia classica⁵⁸ ed insieme edifica il proprio concetto di

⁵⁶ K. MARX, *Miseria della filosofia*, cit., p.170.

⁵⁷ Ivi, p. 142.

⁵⁸ Cfr. M. VADÉE, *op. cit.*, pp. 82-85.

scienza, in primo luogo nella *Introduzione* del '57 e quindi nel *Capitale*. Ciò non significa, però, che sia venuta meno la critica alla filosofia speculativa ed al suo procedere 'astratto': tuttavia è in questa fase che Marx distingue in Hegel un "nocciolo razionale" da un "guscio mistico" e riscopre l'importanza della *Logica* hegeliana (mettendo da parte il suo entusiasmo giovanile per la *Fenomenologia*) tanto da scrivere ad Engels che gli è stato molto utile per la redazione del *Capitale* l'aver rivisto la *Logica* di Hegel e da proporsi una sua sintesi in poche pagine per rendere accessibile all'intelletto comune quanto di razionale vi è nel metodo che Hegel ha «scoperto ma nello stesso tempo mistificato»⁵⁹. Quale è il significato di questa riscoperta della *Logica* di Hegel ed insieme del fatto che ora Marx esplicitamente parla del proprio metodo come del metodo di «salire dall'astratto al concreto?»⁶⁰.

È evidente che Marx ha ora con chiarezza in mente la differenza tra astrazione legittima, scientifica – solo attraverso la quale è possibile l'edificazione di una teoria avente autentico valore conoscitivo – ampiamente utilizzata nelle opere della maturità ed astrazione illegittima, speculativa, che produce ipostasi o concetti "astrattamente vuoti", generici, e pertanto infeconda da un punto di vista scientifico (è questa l'astrazione che abbiamo visto criticata, nella sua duplice incarnazione, hegeliana ed empirista, nelle opere che vanno fino alla *Miseria della filosofia*).

Abbiamo sinora visto come Marx, da una parte, critichi l'astrazione avente carattere speculativo, tipica di Hegel, e come, d'altra parte, rifiuti il concetto empirista classico di astrazione. In questa difficile navigazione tra la Scilla dello speculativismo hegeliano e la Cariddi dello sterile empirismo inglese (tipico dell'economia 'volgare') Marx ha elaborato la propria idea di scienza ed il suo concetto di astrazione. Gli manca, però, lo strumentario concettuale col quale poterla esprimere adeguatamente: sarà la riscoperta della *Logica* di Hegel a fornirglielo. Ma per renderla idonea a ciò sarà necessario svestirla del suo "guscio mistico".

⁵⁹ K. MARX, Lettera ad Engels, 14.1.1858, in K. MARX-F. ENGELS, *Carteggio*, Editori Riuniti, Roma 1972³, vol. III, p. 155.

⁶⁰ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, in Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 25.

L'EREDITÀ HEGELIANA E LA NASCITA DI UN MODELLO
ANTIPOSITIVISTA DI SCIENZA

Se ora ci volgiamo a considerare la trattazione hegeliana dell'astrazione potremo capire l'entusiasmo di Marx per la *Logica* di Hegel. In questi, infatti, si ha un totale capovolgimento del modo tradizionale, empiristico, di considerare il rapporto tra astratto e concreto. Nelle considerazioni introduttive della parte della *Logica* dedicata alla "dottrina del concetto", Hegel critica l'ordinaria concezione che concepisce il rapporto tra il concetto e la materia empirica (o "molteplice dell'intuizione e della rappresentazione") sì da intendere l'intelletto come un recipiente vuoto che, accostandosi all'empiria, da un lato acquista realtà dandosi un contenuto e dall'altro opera, per mezzo dell'astrazione, su di essa, elevandola all'universalità. Tale astrazione si configura come un'operazione che 'tralascia' il contenuto dato come qualcosa di inutile per il concetto. In questo modo l'astratto viene considerato come qualcosa di più povero rispetto alla materia empirica sulla quale l'intelletto opera. Questo accade perché

[...] l'astrarre ha il significato che dal concreto si tiri fuori, solo per il nostro vantaggio soggettivo, questa o quest'altra nota, in modo che col tralasciare tante altre proprietà e qualità dell'oggetto non si faccia loro perdere nulla del loro valore e del loro merito, ma si lascino anzi sempre come un che di pienamente valevole, in quanto sono il reale, benché di là, da quell'altra parte. In questo modo sarebbe soltanto una impotenza dell'intelletto di non saper raccogliere una tal ricchezza e doversi contentare di una povera astrazione⁶¹.

A questa errata concezione del processo astrattivo Hegel contrappone quella che a suo avviso è la corretta:

Il pensare astrattivo non si deve quindi riguardare come un semplice scartare la materia sensibile, la quale non soffrirebbe con ciò alcun

⁶¹ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1968, p. 663.

pregiudizio nella sua realtà, ma è anzi *il togliere ed il ridurre quella materia, come semplice fenomeno, all'essenziale, essenziale che si manifesta soltanto nel concetto*⁶².

È già evidente il rifiuto dell'astrazione come eliminazione di determinazioni sensibili alla ricerca delle qualità comuni, che presuppone la convinzione che la "materia sensibile" non soffra di "alcun pregiudizio", cioè rimanga come tale immutata nel concetto, senza che l'intelletto, insomma, come diceva Mill, le aggiunga alcunché nella nostra rappresentazione. Viceversa Hegel concepisce l'astrazione come riduzione della materia sensibile all'essenziale, attraverso una attiva trasformazione da parte dell'intelletto del materiale sensibile che miri a cogliere ciò che ci sta dietro il suo presentarsi fenomenico. E questo ridurre la materia all'essenziale non è altro che il marxiano processo idealizzazionale grazie al quale in un dato fenomeno si eliminano i fattori secondari per tener conto solo di quelli fondamentali grazie all'invenzione di concetti ideali non aventi alcun corrispettivo empirico⁶³.

Se teniamo presente il testo della *Introduzione del '57* di Marx e continuiamo a leggere quanto afferma Hegel nella sua *Logica*, possiamo facilmente scorgere fino a che punto Marx sia debitore alla impostazione hegeliana⁶⁴. Afferma infatti Hegel che sarebbe

⁶² Ivi, p. 664. Corsivo nostro.

⁶³ Cfr. L. NOWAK, *Idealization: A Reconstruction of Marx's Ideas*, in «Poznan Studies on the Philosophy of Science», 1 (1975), pp. 25-42, nonché tutte le altre opere di Nowak e della sua scuola che **insisto** proprio su questo punto. Su tale tema cfr. anche F. CONIGLIONE, *Realtà e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia postpositivistica*, Bonanno, Acireale-Roma 2010², pp. 215-251, a cui rinvio per una ricostruzione complessiva del contributo portato dalla scuola di Poznan sia per la ricostruzione epistemologica del pensiero di Marx, sia nel quadro degli studi epistemologici del Novecento.

⁶⁴ A. SCHMIDT (*Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Laterza, Bari 1972, pp. 54-62) ha sottolineato come Marx sia debitore ad Hegel circa il modo di concepire la conoscenza scientifica ed in particolare per il metodo di salire dall'astratto al concreto. Tuttavia ciò che all'autore preme sottolineare è la critica marx-hegeliana alla "empiria priva di concetto" (ma su ciò cfr. anche l'enkov, *op. cit.*, pp. 115-18, nonché le assai interessanti osservazioni di R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pp.

un errore capitale credere che il principio naturale da cui prende inizio la riflessione concettuale sia il 'vero'. Certo, l'intuizione o l'essere determinato «[...] sono bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante»⁶⁵. Insomma, la realtà empirica è sì il punto di partenza *reale* dell'indagine scientifica, il presupposto senza il quale non sarebbe neanche possibile la teorizzazione, ma essa dà luogo alla scienza solo nella misura in cui viene abbandonata, cioè quando sulla sua base costruiamo modelli ideali di sistemi fisici che sono di per sé 'incondizionati', ovvero liberati da ogni particolarità perturbatrice. È questa una chiara istanza contro il "positivismo acritico" ad Hegel contemporaneo e che si esprime in particolare in Comte. Al concetto "residuale della verità", presente in Comte – come anche in ogni forma posteriore di positivismo, ivi compreso il neopositivismo – e consistente nella tesi per cui la verità è quanto rimane una volta che si sia depurato il processo conoscitivo da ogni perturbazione (come classicamente aveva argomentato Bacone), Hegel contrappone l'esigenza di un 'trattamento' del dato che non può essere colto nella sua immediatezza e quindi la necessità, in ogni stadio del processo conoscitivo, della mediazione tra soggetto ed oggetto⁶⁶. Solo questo approccio può costituire una conoscenza che non si limiti alla descrizione o generalizzazione dei fenomeni particolari ma che invece ne colga nel concetto⁶⁷, la struttura oggettiva, essenziale – cui è possibile pervenire solo teoreticamente e che non coincide col dato

219-27), ma trascura di osservare la differenza tra astrazione hegeliana ed astrazione empirista. È questo secondo elemento, ovviamente insieme a quello giustamente messo in luce da Schmidt, a farci comprendere come Marx pervenga ad un concetto di scienza che non si riferisce direttamente a regolarità empiriche ma a "modelli ideali".

⁶⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 664.

⁶⁶ Cfr. O. NEGΤ, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 29.

⁶⁷ «Il concetto, per Hegel, esprime l'essenza dei fenomeni contemplati, un'essenza che non si riduce affatto all'elemento astrattamente comune dei fenomeni singoli» (Iljenkov, *op. cit.*, p. 17).

dell'intuizione sensibile. È su questa base che si pone la differenza tra *essenza* e *fenomeno*, come manifestazione dell'essenza, che troviamo in Hegel e che poi Marx farà propria.

Con chiarezza Hegel afferma:

Quando si ha di mira non la verità, ma soltanto la storia, il modo come va la cosa nel rappresentarsi o immaginare e nel pensare fenomenico, ci si può ad ogni modo fermare alla narrazione che noi cominciamo con sentimenti o intuizioni e che l'intelletto dal molteplice di quelli cava una universalità ossia un astratto, ed ha allora naturalmente bisogno, a questo scopo, di quella base, la quale in questo astrarre rimane ancora, per la rappresentazione in quella intera realtà con cui dapprincipio si mostrò. Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una conoscenza di ciò che in quello vi ha di vero, e in base al vero deve essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un semplice accadere⁶⁸.

Il che vuole dire, eliminandone il “guscio mistico” e cogliendone il “nocciolo razionale”, che v'è differenza tra scienza descrittiva e scienza teorica: mentre la prima si limita a raccogliere ed ordinare i fatti e quindi descriverli nella loro morfologia o nel loro divenire (è questo lo stadio della scienza prima che venga oltrepassata la cosiddetta “soglia della maturità”)⁶⁹, la seconda, invece, costruisce delle teorie che non si limitano a *descrivere* la realtà, bensì mirano a darne una spiegazione costruendo modelli ideali che solo progressivamente possono essere accostati ad essa: si può dire, pertanto, che la teoria scientifica (o la ‘filosofia’, nella terminologia hegeliana) coglie la ‘verità’ di ciò che a prima vista è “un semplice accadere”.

Ma questo è proprio quanto Marx espone nella sua *Introduzione del '57* a proposito del metodo dell'economia politica. Infatti, in modo analogo ad Hegel, Marx ritiene errato partire da ciò che è reale e concreto, ad esempio dalla popolazione. Questa non sarebbe

⁶⁸ G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 664-65.

⁶⁹ Cfr. S. MAGALA-L. NOWAK, *The problem of Historicity of Cognition in the Idealizational Concept of Science*, in J. BRZEZINSKI (éd.), *Consciousness: Methodological and Psychological Approaches* (vol. 8 dei PSPSH), Rodopi, Amsterdam 1985.

che una ‘astrazione’ (nel significato negativo del termine, in quanto assunta separatamente dalla totalità dei rapporti e dei condizionamenti all’interno dei quali essa si costituisce, come le classi, il lavoro salariato ecc.). Tuttavia, benché questa non sia che «una immagine caotica dell’insieme», mediante «una determinazione più precisa» si può pervenire a concetti più semplici: «[...] dal concreto immaginato⁷⁰ ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici»⁷¹.

Siamo così pervenuti alla teoria costruita sulla base di “concetti semplici”, ovvero sia mediante assunzioni idealizzanti che permettono di eliminare la caoticità dell’empiria. A questo punto deve subentrare il secondo momento, quello della *concretizzazione*. Ma la concretizzazione è possibile solo se l’astratto cui si è pervenuto non è una vuota generalità, ma un modello costruito in modo rigoroso nel quale i termini che vi fanno parte entrano tra loro in rapporti determinati ed ideali. Solo a queste condizioni – cioè intendendo l’astrazione in modo del tutto diverso da come l’ha intesa l’empirismo classico – «la natura del concetto [...] è perfettamente opposta a quella vuota identità o astratta universalità»⁷² e il concetto diventa «fonte di ogni finita determinatezza e molteplicità»⁷³. Infatti, il ‘concetto’ (o, nei nostri termini, la teoria) preso come tale è ancora conoscenza incompiuta, ‘astratta’:

Ma la sua incompiutezza non sta in ciò ch’essa manchi di quella presunta realtà che sarebbe data nel sentimento e nell’intuizione, sibbene in ciò che il concetto non si è ancora data la sua propria realtà generata da lui stesso. La dimostrata assolutezza del concetto contro la materia e nella materia empirica, e più precisamente nelle sue categorie e determinazioni riflessive, consiste appunto in ciò che *cotesta materia non abbia verità così come apparisce fuori e*

⁷⁰ Si noti come il modo in cui il termine ‘immaginato’ viene usato da Marx sia analogo all’uso che fa Hegel del concetto di ‘immaginazione’ per descrivere l’empiria nella sua superficialità.

⁷¹ K. MARX, *Introduzione...*, cit., p. 25.

⁷² G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 665.

⁷³ Ivi, p. 666.

prima del concetto, ma l'abbia soltanto nella sua idealità o nella sua identità col concetto. La derivazione del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che *il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto*, e per mezzo della sua dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà data la quale si trovi incontro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inesenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sé qualcosa di meglio e non averlo trovato⁷⁴.

Depurato dalla fraseologia tipicamente idealista e colto nel suo “nucleo razionale”, questo brano di Hegel non fa altro che descrivere esattamente il procedimento scientifico della concretizzazione, tipico di quel metodo la cui scoperta Marx attribuì ad Hegel e sulla scorta del quale scrisse il *Capitale*. Lo stesso contenuto, ma in “forma razionale” Marx esprime in uno dei suoi passi più citati:

Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, dunque unità di ciò che è molteplice. Nel pensiero esso appare quindi come processo di sintesi, come risultato e non come punto d'avvio, benché sia il reale punto d'avvio e quindi anche il punto d'avvio dell'intuizione e della rappresentazione. Seguendo la prima via, la rappresentazione piena si volatilizzava in determinazioni astratte; seguendo la seconda, le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, p. 668. Corsivi miei. E altrove: «Se nella realtà, sia della natura che dello spirito, l'individualità concreta è data come il primo al conoscere soggettivo e naturale, al contrario in quel conoscere, che è per lo meno un concepire in quanto ha per base la forma del concetto, il primo dev'essere il semplice, quel ch'è stato separato dal concreto, poiché solo in questa forma l'oggetto ha la forma dell'universale riferentesi a sé e di quello che secondo il concetto è immediato. Contro questo andamento nel campo scientifico si può forse credere che siccome l'intuire è più agevole che il conoscere, così si debba anche far dell'intuibile, epperò della realtà concreta, il cominciamento della scienza, e che questo andamento sia più naturale che non quello che comincia dall'oggetto nella sua astrazione e di qui viceversa procede alla sua particolarizzazione e individualizzazione concreta» (ivi, p. 910).

⁷⁵ K. MARX, *Introduzione...*, cit., p. 25.

Ma in Hegel a questo “nucleo razionale” si associa il “guscio mistico”, il suo idealismo: il concetto non riproduce il concreto nel pensiero, come arricchimento della teoria mediante le concretizzazioni successive, ma ne diventa il ‘creatore’. Poco dopo aver così acutamente descritto il metodo della scienza, Hegel sostiene che «[...] la logica mostra l’innalzamento dell’idea fino al grado da cui diventa la creatrice della natura e passa alla forma di una immediatezza concreta, il cui concetto però rompe d’accapo anche questa forma per divenire a se stesso quale spirito concreto»⁷⁶. E Marx può giustamente far scattare la sua critica:

Per questo Hegel cadde nell’illusione di concepire il reale come risultato del pensiero che si riassume e si approfondisce in sé stesso e che si muove per energia autonoma, mentre il metodo di salire dall’astratto al concreto per il pensiero è solo il modo in cui si appropria del concreto, lo riproduce come qualcosa di spiritualmente concreto. Mai e poi mai esso è però il processo di formazione del concreto stesso. [...] la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto di idee, è effettivamente un prodotto del pensare, del comprendere; in nessun caso però un prodotto del concetto che pensa al di fuori o al di sopra dell’intuizione e della rappresentazione e che genera se stesso, bensì dell’elaborazione in concetti dell’intuizione e dell’immagine⁷⁷.

Mi sembra a questo punto chiaro un fatto: Marx ha ritrovato in Hegel, e particolarmente nella sua *Logica*, i lineamenti di una metodologia scientifica utilizzante un concetto di astrazione del tutto divergente rispetto a quello tradizionalmente avanzato dalla filosofia empirista e comune nella cultura positivista a lui contemporanea, onde il suo grande apprezzamento per l’opera di Hegel ed il suo esplicito ispirarsi alla sua *Logica* nella redazione del *Capitale* (per come testimoniano le ben note lettere scritte in proposito ad Engels). Non solo, ma nelle pagine hegeliane sulla dottrina dell’essenza, quando Hegel parla del vero metodo speculativo, Marx aveva visto, una volta che venissero interpretate

⁷⁶ G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 669.

⁷⁷ K. MARX, *Introduzione...*, cit., p. 26.

materialisticamente, il metodo che anche la scienza teorica segue per edificare le proprie teorie, anch'esso divergente rispetto a quello avanzato dalla cultura positivista del tempo. E questo metodo è appunto quello essenzialista-idealizzazionale che è stato merito della concezione idealizzazionale della scienza aver messo per la prima volta in evidenza in modo chiaro e metodologicamente accurato.

Il limite di Hegel è stato pertanto quello di non essersi reso conto che il metodo della filosofia speculativa che egli delinea nelle pagine dedicate alla dottrina dell'essenza è propriamente il vero e proprio metodo seguito dalla scienza; sicché ritiene che esso debba essere contrapposto al modo di procedere della scienza a lui contemporanea, che veniva invece interpretata in modo convenzionalista e strumentalista e quindi svalutata nella sua portata conoscitiva al punto che, quando si imbatteva in riflessioni teoriche non puramente strumentalistiche, ma anzi essenzialiste, accusa le scienze di astrazione preferendo reinterpretare i dati fenomenici in modo strumentale, piegandoli alle esigenze della propria impostazione speculativa. Se, a dire il vero, è stato indubbio merito di Hegel aver posto correttamente in luce l'importanza del quadro teorico complessivo entro il quale vengono articolati i concetti scientifici – posizione, questa, che non sembra più tanto assurda nell'epistemologia contemporanea – e non è altro che una leggenda il presunto disprezzo del filosofo tedesco verso il materiale empirico in favore della deduzione concettuale a priori, nondimeno, bisogna riconoscere che Hegel nella concreta analisi di particolari teorie (la teoria atomica in chimica, la teoria gravitazionale, l'ottica), ha avuto predilezione per una teorizzazione scientifica che privilegiava un approccio fenomenico alla realtà, rifiutando di ipotizzare "entità astratte", come atomi, leggi di inerzia e così via. Sicché, come puntualizza Compton, in Hegel si intrecciano senza chiara distinzione due piani o opzioni sulla scienza: la prima tende a dare una immagine convenzionalista della teoria scientifica, nella quale i costrutti della fisica sono visti come dei puri, ipotetici, convenzionali strumenti in contrasto al modello metafisico costituito dallo Spirito inteso come solo vero; la seconda tende verso una considerazione realistica della teoria scientifica, la sola che avrebbe

permesso non solo la critica alle rappresentazioni materialistiche nel tentativo di reinterpretare i fenomeni osservati in termini di analisi concettuale (cosa che fa appunto Hegel) ma avrebbe più creativamente messo in grado di usare le determinazioni concettuali per *generare nuove ipotesi teoriche* che avrebbero potuto fornire scoperte e spiegazioni di *nuovi fenomeni*⁷⁸.

Ma in effetti Hegel privilegiò, nelle sue analisi della concreta prassi scientifica, la prima via. E, anche se si può concordare con la critica di Buchdahl ad alcune ormai consolidate tradizioni interpretative,⁷⁹ tuttavia è indubbio che tale duplicità hegeliana è stata alla base della distinzione marxiana tra “guscio mistico” e “nocciolo razionale” e quindi della necessità di distinguere in Hegel le intuizioni metodologiche generali, alle quali guardava Marx, dalle analisi concrete delle singole teorie scientifiche, dove la tendenza a salvare, comunque ed in ogni caso, la propria concezione idealistica, faceva propendere Hegel a soluzioni di carattere convenzionalista e strumentalista di per sé meno compromettenti da un punto di vista ontologico e che quindi lasciavano libera la possibilità di una reinterpretazione concettuale del materiale empirico a disposizione.

Una spiegazione del duplice atteggiamento o dei “due piani” di riflessione dei quali parla Compton potrebbe consistere nell’osservazione che per Hegel la filosofia segue (o deve seguire per essere autenticamente tale) il metodo essenzialista-idealizzazionale con i caratteri delineati nelle pagine precedenti, mentre la scienza empirica segue di fatto, per Hegel, un metodo empirista-astratto che viene da lui interpretato in modo convenzionalista in modo da svuotarne il valore conoscitivo a favore della filosofia speculativa. Marx invece scorge nel metodo da Hegel attribuito alla filosofia – il cosiddetto “metodo dialettico” – l’autentico metodo della scienza, in contrapposizione alla autoconsapevolezza metodologica di molti degli scienziati

⁷⁸ Cfr. J. COMPTON, *A Comment on Buchdahl's Paper*, in R. S. COHEN-M. W. WARTOFSKY (eds.), *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1984, p. 39.

⁷⁹ Cfr. G. BUCHDAHL, *Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Science (with Special Reference to Hegel's Optics)*, in R. S. COHEN-M. W. WARTOFSKY, *op. cit.*

contemporanei e della totalità della filosofia positivista ed empirista della quale egli era a conoscenza, e su questa base procede al capovolgimento della “dialettica mistificata”: scartata la filosofia come strumento conoscitivo privilegiato e rifiutato un approccio strumentalista alla teorizzazione scientifica, ricongiunge *scienza e metodo*; la scienza è quella rappresentata dai grandi scienziati e dalle grandi teorie del suo tempo (quale quella della termodinamica), il metodo quello che “Hegel ha scoperto, ma allo stesso tempo mistificato”, attribuendolo, in tale forma mistificata, alla filosofia speculativa.

Infatti è significativo che quando Hegel esplicitamente tratta del modo di procedere della fisica non si riferisce a quella reale a lui contemporanea (quella newtoniana) e non ne descrive il metodo *effettivamente* adoperato, quanto piuttosto enuncia quale sia il *suo* concetto di scienza alla luce della *propria* filosofia e pertanto delinea polemicamente quale *dovrebbe* essere il metodo corretto cui la scienza dovrebbe adeguarsi ma che di fatto è seguito solo dalla propria filosofia, che non a caso è vista come una forma di conoscenza superiore alla scienza. Non si accorge Hegel del fatto che egli in effetti descrive il metodo *autenticamente seguito dalla scienza teorica* (in particolare la fisica), in quanto il suo approccio ad essa è condizionato dagli stereotipi epistemologici al suo tempo diffusi. Nella critica svolta nella sua *Logica* al modo di procedere della scienza moderna egli in effetti scambia quello che è il modo effettivo del suo costituirsi con la filosofia empirista condivisa dagli scienziati suoi contemporanei, sicché la sua critica coglie un obiettivo sì giusto (l’empirismo ingenuo) ma, non distinguendolo dalla scienza reale, colpisce la scienza in quanto tale contrapponendole il corretto metodo scientifico che si identifica con la sua teoria speculativa della mediazione. Sicché abbiamo il paradosso che la sua ‘lettura’ speculativa della fisica non è altro che la corretta descrizione del metodo scientifico, come si può notare da questo splendido brano che, spogliato dalla sua forma speculativa, altro non è che una adeguata descrizione del metodo della idealizzazione e della concretizzazione:

In fisica le singole proprietà naturali o materie debbono sbarazzarsi dai molteplici viluppi in cui si trovano nella realtà concreta, e presentarsi colle loro semplici, necessarie condizioni. Anch’esse, come

le figure spaziali, sono un intuibile, ma l'intuizione loro dev'essere preparata in modo che anzitutto appaiano e vengano fissate come libere da tutte le modificazioni prodotte da circostanze estrinseche alla loro propria determinatezza. Il magnetismo, l'elettricità, le varie specie di gas etc. sono oggetti, la cui conoscenza ottiene la sua determinatezza solo perciò ch'essi vengono compresi come cavati fuori dalle condizioni concrete in cui appaiono nella realtà. L'esperimento li presenta bensì per l'intuizione in un caso concreto, ma da una parte deve, per essere scientifico, prendere soltanto a tale scopo le condizioni necessarie, dall'altra parte poi si deve moltiplicare, affin di mostrar come inessenziale il concreto inseparabile di queste condizioni, col far sì che gli oggetti appaiano in un'altra configurazione concreta e poi di nuovo in un'altra, col che rimane per la conoscenza la loro forma astratta⁸⁰.

Ed infine Hegel conclude, anticipando in modo assai chiaro quanto Marx dirà sul passaggio dall'astratto al concreto, che «[...] dappertutto l'astratto deve costituire il cominciamento e l'elemento nel quale e a partir dal quale si vanno allargando le particolarità e le ricche forme del concreto»⁸¹.

Ma di quale fisica Hegel parla? Certo non di quella newtoniana da lui pesantemente criticata e alla quale viene contrapposta la scienza di Keplero⁸². Di Newton viene in primo luogo criticata la pretesa di voler spiegare il moto dei corpi celesti mediante delle qualità di origine fisica che ancora recano tracce della loro origine sensibile. Insomma, a venire attaccato è l'*empirismo* di Newton, il fatto di assumere acriticamente i dati sensibili rimanendo passivo di fronte alla natura e quindi di non aver adeguatamente valorizzato il lato attivo e costruttivo del pensiero di fronte al materiale empirico. Diversamente, Keplero fa valere la forza del concetto nei confronti delle determinazioni naturali e quindi attribuisce un ruolo attivo alla filosofia, rifiutando un atteggiamento puramente recettivo, consistente nella semplice registrazione dei dati della conoscenza sperimentale.

⁸⁰ G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 911.

⁸¹ Ivi, p. 912.

⁸² Cfr. Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1967, § 270.

Vengono rifiutati da Hegel non tanto gli esperimenti, quanto il loro uso acritico, la “filosofia sperimentale” che li sottende. Come con chiarezza emerge già nella giovanile *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*⁸³, e verrà poi ribadito anche nella *Enciclopedia*, Hegel rifiuta polemicamente l’empirismo in favore del carattere razionale ed attivo del sapere.

Ed empiristica ed induttiva era appunto per Hegel la filosofia di Newton: Hegel non riesce ad andare al di là delle esplicite dichiarazioni di fede empiristica professate da Newton e quindi lo critica alla luce della *propria* filosofia, indicando come *deve essere* la fisica che voglia autenticamente esser scienza. Nel far ciò, però, egli individua quello che deve essere – e che in effetti è stato al di là della consapevolezza che ne hanno avuto i singoli scienziati – il metodo autentico della scienza e correttamente capisce come essa, al di là della positività che sembra caratterizzare la sua conoscenza, costruisca i suoi concetti allontanandosi dall’immediatezza naturale per volgersi verso la costruzione di modelli scientifici. La scienza ha quindi carattere ‘speculativo’, nel senso che non si limita ad ordinare e riprodurre il succedere empirico, ma lo riordina secondo nessi razionali che portano alla costruzione di modelli scientifici. In ciò sta, per Hegel, la superiorità del modello kepleriano rispetto a quello newtoniano: nel primo ci si è attenuti rigorosamente al modo di pensare ‘razionale’, senza frammischiare leggi scientifiche e contenuti empirici, e quindi guadagnando una maggiore coerenza logica. Pertanto per Hegel la natura più propria della scienza consiste appunto nella sua capacità di trascendere l’apparenza dei fenomeni in modo da spiegarne l’essenza più profonda attraverso la costruzione di modelli scientifici.

Alla scienza quale Hegel *crede* che sia (e che, abbiamo visto, è letta attraverso un’ottica convenzionalista e strumentalista), egli contrappone la scienza quale egli *pensa debba essere* (e che viene caratterizzata in modo razionalistico ed essenzialista). Ma se questo deve essere il significato della scienza, tuttavia è la

⁸³ Cfr. ID., *Dissertatio...*, in ID., *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969, vol. I.

filosofia a portarlo alla luce ed a compimento: mentre nelle scienze il trascendimento dell'esperienza avviene in modo inconsapevole ed incompleto, nella filosofia sta il punto di arrivo delle conoscenze scientifiche ed essa pertanto mantiene una notevole superiorità sulle scienze in quanto sapere onnilaterale che supera e concilia la contraddizione cui le scienze si mantengono ferme. È nella filosofia che la ragione trova la sua piena esplicazione, mentre le scienze restano prigioniere del *Verstand*, persistono nelle separazioni e, a causa di questa loro natura adiale, si fermano all'apparenza delle cose senza realmente coglierne il senso. Insomma, le scienze hanno valore speculativo in quanto pongono ordine e razionalità ai contenuti sensibili, ma non sanno compiere il passo decisivo per pervenire alla piena razionalità del concetto logico.

È proprio quest'ultimo punto ad essere rifiutato da Marx. Infatti brani come quelli prima citati, nei quali Hegel descrive quale debba essere il metodo della fisica, e i molti altri che potrebbero essere citati, possono essere intesi in due modi: in modo 'idealista' e speculativo col fare dell'astratto - del 'concetto' - il luogo di origine *ontico* del concreto; oppure in senso *materialista* col vedere in queste espressioni hegeliane solo una descrizione del processo della conoscenza: è quest'ultimo il modo in cui Marx legge Hegel e la sua *Logica*.

Inoltre, se Marx non può non concordare col metodo da Hegel descritto, evita tuttavia di fare la confusione hegeliana tra *metodo della scienza e filosofia empirista* (o positivista) della scienza, il cosiddetto "metodo inglese" (la filosofia spontanea degli scienziati, contro la quale poi combatterà anche Engels), sicché rifiuta quest'ultima ma non rifiuta la scienza, il cui metodo è il medesimo di quel "metodo dialettico" hegeliano che viene da lui correttamente visto *come il metodo proprio della indagine scientifica* e quindi come quello idoneo alla analisi scientifica del modo di produzione capitalistico condotta nel *Capitale*. Ma affinché tale dialettica fosse fruibile bisognava liberarla dalla sua forma mistificata hegeliana ed intenderla come dialettica o logica della conoscenza scientifica. Come condurre avanti questa operazione?

Ovviamente nel panorama epistemologico contemporaneo a Marx mancavano gli stessi strumenti concettuali per esprimere la realtà

metodologica della scienza teorica; come di solito avviene, la auto-consapevolezza metodologica è sempre in ritardo rispetto alla pratica scientifica e gli stessi scienziati sono spesso portatori di istanze filosofico-metodologiche inadeguate alla loro stessa prassi. Direbbe Hegel che la noddola di Minerva – la consapevolezza metodologica – spicca il volo solo sul far del crepuscolo. Marx, che aveva già criticato la concezione dell'astrazione di derivazione empirista e che aveva partecipato criticamente alle discussioni della sinistra hegeliana, aveva una certa familiarità col pensiero hegeliano e così quando, avendo ormai acquisito la consapevolezza di un diverso metodo scientifico rispetto a quello ai suoi tempi teorizzato, gli capita di rileggere la *Logica* di Hegel ritrova in essa delineato quel metodo che egli aveva ormai in mente. Il linguaggio era sì speculativo, ma esprimeva un “nucleo razionale” che doveva essere salvaguardato: meglio utilizzare ai propri fini un metodo corretto anche se pesantemente compromesso da un contesto e da un vocabolario idealistico che un linguaggio ed un metodo, come quello empirista, sbagliato sia nel ‘nocciolo’ che nella ‘forma’. Insomma la filosofia hegeliana, in particolare la sua logica dialettica, costituiva il migliore strumentario concettuale che il panorama filosofico del tempo offriva per esprimere l'idea di scienza che Marx si era formato (e per la formazione della quale non senza influsso era stata la sua formazione idealista).⁸⁴

Ovviamente una tale utilizzazione avrebbe richiesto una opera di traduzione in termini materialistici, la *scrittura* di una vera e propria *logica dialettica materialista*; ma, si sa, benché Marx si fosse più

⁸⁴ Ciò è confermato da quanto Engels afferma nella sua *Recensione a Per la critica dell'economia politica* quando discute del modo in cui Marx si attegga nei confronti di Hegel. Infatti, dopo aver riconosciuto che «il metodo hegeliano, nella forma in cui esso si presentava, era assolutamente inutilizzabile» (F. ENGELS, *Recensione a K. MARX, Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979³, p. 206) in quanto *idealistic* perché partente dal pensiero puro laddove il materialismo doveva partire «dai fatti più testardi», tuttavia, in confronto agli altri metodi disponibili ed utilizzati dagli economisti borghesi nei loro ‘sconclusionati’ libri, «[...] fra tutto il materiale logico esistente, questo metodo [dialettico hegeliano] era l'unica cosa a cui almeno ci si potesse appigliare» (ivi, p. 207).

volte proposto tale compito mai lo eseguì. Ci restano però sia le sue opere scientifiche sia gli innumerevoli luoghi dove, in modo più o meno diretto ed esplicito, egli parla del proprio metodo.

RIMETTERE HEGEL SUI PROPRI PIEDI

Se quanto detto è corretto, allora il famoso problema del ‘rovesciamento’ assume contorni più precisi e si articola su più piani ben distinti benché strettamente connessi fra loro. Più precisamente esso si articola in due momenti:

a) un *rovesciamento ontologico*, consistente nella sostituzione che Marx fa della dialettica delle idee di Hegel con la dialettica delle cose stesse. È questo il presupposto fondamentale di tutta la critica al misticismo logico di Hegel che Marx fece sin dalle sue opere giovanili e che abbiamo visto esprimersi anche nella critica all’astrazione speculativa: critica cui Marx si riferisce nel *Poscritto* del 1873 al *Capitale* quando afferma di aver fatto i conti con la dialettica mistificata di Hegel ben trent’anni prima. È la critica contenuta sia in *Per la critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, sia nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e che si esprime in particolare come denuncia della inversione soggetto-predicato e della logica del concetto puro astratto. È significativo che in questa fase della sua critica ad Hegel Marx prenda di mira i presupposti generali ontologici della sua concezione ed invece sia affascinato, come emerge nei *Manoscritti*, dalla concezione storico-evolutiva dello Spirito come ente che autogenera se stesso attraverso il lavoro: una volta operata la correzione ontologica, lo Spirito diventa l’uomo in generale e con ciò sono gettate le fondamenta concettuali del suo materialismo storico. Si tratta, ora, di passare dall’ente generico dell’uomo, ai meccanismi sociali ed agli organismi collettivi che ne determinano la vita individuale (in tale passaggio si attua la fuoriuscita dalla iniziale influenza di Feuerbach). È assente in questo rovesciamento ontologico ogni riferimento alla *Logica* di Hegel, alla sua dialettica, che

invece verrà ripresa proprio nella fase della maturità, durante la redazione del *Capitale*⁸⁵.

Rimane tuttavia in Marx un fondamentale elemento dell'ontologia hegeliana, sia pure reinterpretato in senso materialista. Di Hegel Marx accetta in sostanza l'impostazione epistemologica realistica ed antikantiana, per la quale esiste un mondo oggettivo e intellegibile la cui coerenza e le cui leggi di movimento sono indipendenti dalle leggi soggettive del pensiero: è di conseguenza rigettata la concezione kantiana che sottolinea il ruolo strumentale della mente umana, che impone le sue leggi al mondo rendendone intellegibile la superficie fenomenica ma al tempo stesso respingendo nel noumeno la sua natura essenziale⁸⁶. È, insomma, sull'*essenzialismo* che Marx ed Hegel concordano: essenzialismo scientifico e materialista quello di Marx, speculativo ed idealistico quello di Hegel. E, abbiamo visto, solo grazie ad un'ontologia essenzialista è possibile una metodologia idealizzazionale⁸⁷.

⁸⁵ È questo genere di 'rovesciamento' che ha presente la gran parte della letteratura classica marxista. Si veda ad es. A. LABRIOLA (*La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1965, 1^a ed. 1897, p. 216) e quindi i vari commentatori ed interpreti come M. DAL PRA (*op. cit.*, p. 40) e M. Mugnai che arriva alla conclusione che il senso 'esatto' del rovesciamento della dialettica consiste nel fatto che «il campo di oggetti cui si applica la dialettica in Marx non è costituito da idee e concetti, bensì da concrete relazioni sociali; addirittura da cose (i prodotti del lavoro) e dalle funzioni che tali cose devono svolgere all'interno di un assetto storico determinato» (M. MUGNAI, *Astrazione e realtà*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 139). Posizioni nella sostanza simili, anche se arricchite da tutta la scolastica marxista nelle sue infinite variazioni terminologiche e stilistiche, troviamo nei più noti marxisti della tradizione italiana, quali C. LUPORINI (*Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974 e *La logica specifica dell'oggetto specifico. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976), G. DELLA VOLPE (*Logica...*, cit.), N. BADALONI (*Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1980³, 1^a ed. 1962) e così via, sino a giungere a tempi più recenti (cfr. ad es. J. MCCARNEY, *Hegel's Legacy*, in «Res Publica», 5 (1999), pp. 117-138).

⁸⁶ Cfr. R. A. KIEVE, *The Hegelian Inversion: on the Possibility of a Marxist Dialectic*, in «Science and Society», XLVII, 1, 1983, pp. 52-3.

⁸⁷ Non ci dilunghiamo ulteriormente su questo punto in quanto l'analisi dei presupposti ontologici del pensiero marxiano e della sua continuità, per tale aspetto, con quello di Hegel ci porterebbe troppo lontano. Ci limitiamo ad

Ovviamente l'individuazione di questo 'rovesciamento' – del resto chiaramente indicato da Marx – è del tutto corretta, ma esso *non è l'unico*. È, infatti, *solo il presupposto ontologico di un altro e più fondamentale rovesciamento di carattere metodologico*. Se ci si fermasse a questo primo tipo di rovesciamento Marx non sarebbe altro che un brillante critico di Hegel partente da posizioni realistiche ed in ciò condividente le analoghe critiche che dal medesimo punto di vista potevano e di fatto furono mosse allo speculativismo di Hegel. Il 'raddrizzamento', il mettere sui piedi ciò che in Hegel è sulla testa, avrebbe il significato di una generica rivendicazione della priorità dell'essere sulla coscienza, sulla quale potrebbero concordare la gran maggioranza dei filosofi antispeculativi. Tuttavia costoro, se possono su ciò esser d'accordo, tuttavia spesso concepiscono il metodo della scienza in modi completamente divergenti: ed è proprio su quest'ultimo, sulla concezione della scienza, che avviene la reale divaricazione, finendo Marx per elaborare una epistemologia che non solo è nuova per il suo tempo, ma anche è stata a lungo incompresa e sottovalutata nella sua fecondità e nella sua capacità di costituire una reale alternativa alle epistemologie di stampo positivistico e neo-positivistico. Insomma, il *realismo* – sul quale tanto si insisterà nella posteriore dialettica marxista (si veda ad es. Lenin) – è solo la *conditio sine qua non*, la condizione necessaria ma non sufficiente

osservare che con Hegel si rompe un modo tradizionale di concepire la struttura ontologica della realtà e si afferma una concezione della sostanza come auto-sviluppo, in contrasto alla fissità della metafisica precedente; ed è plausibile che su questo punto Marx abbia seguito Hegel, nell'intendere cioè l'essenza come qualcosa di storicamente mutabile. D'altra parte, a base della cosiddetta "interpretazione categoriale della dialettica", avanzata nel quadro della concezione idealizzazionale della scienza, sta la convinzione che il movimento del quale si parla nella dialettica non abbia nulla a che vedere col movimento fenomenico delle cose (è un ovvio truismo affermare che "tutto diviene", un superficiale eraclitismo) ma consiste piuttosto nella variazione della gerarchia dei fattori essenziali: a cambiare non sono puramente e semplicemente le cose, ma la loro *essenza*, e di conseguenza le leggi che permettono di spiegare la realtà. Dialettico è chi «afferma che le regolarità, cioè le connessioni tra i fenomeni e la loro essenza, sono mutabili, mentre un metafisico sostiene la tesi che esse sono eterne e perpetue» (L. NOWAK, *On the Categorical Interpretation of History*, in «PSPSH», 4, 1976, p. 2).

per pervenire al concetto marxiano di scienza. Oltre questo v'è un secondo tipo di rovesciamento e precisamente:

b) un *rovesciamento metodologico* articolantesi ulteriormente in due momenti:

b₁) il ritrovamento del metodo idealizzazionale nella *Logica* di Hegel, reso possibile del diverso concetto di astrazione ivi presente;

b₂) l'attribuzione alla scienza di questo metodo, da Hegel ritenuto proprio della filosofia speculativa, e quindi la conseguente distinzione tra 'scienza' e "filosofia della scienza" (punto sul quale poi insisterà particolarmente Engels).

È a questo livello che si colloca l'estrazione del cosiddetto "nocciolo razionale" dal "guscio mistico" della *logica dialettica* hegeliana. Si capisce anche, così, il senso della distinzione tra *sistema* e *metodo* operata da Marx a proposito di Hegel. S'è detto al riguardo che Marx rifiuta di Hegel il sistema ma ne accetta il metodo; a ciò si è contrapposta la tesi che sia il metodo che il sistema *sono* metafisici, di modo che il metodo stesso, se conservato con la sua originaria struttura logica, non può generare che il medesimo sistema. In effetti, da quanto prima detto si potrebbe avanzare l'ipotesi che mentre il rovesciamento ontologico aveva di mira il sistema e ne criticava la metafisica che ne stava alla base, invece il rovesciamento metodologico voleva eliminare solo il misticismo del metodo. Insomma, la critica di Marx si sarebbe rivolta a due momenti o aspetti diversi del pensiero di Hegel; ciò lo si nota col passaggio dalle opere giovanili a quelle della maturità: non è che il sistema sia 'cattivo' ed il metodo 'buono', né che entrambi siano 'cattivi' o 'buoni', ma il sistema è 'buono' per quanto riguarda la concezione generale della storia come processo immanente di autogenerazione dell'uomo (secondo la valutazione datane nei *Manoscritti* e caratteristica del giovane Marx, quando sottolineava il valore di questo aspetto del pensiero hegeliano), 'cattivo' per i suoi processi di ipostatizzazione dei quali abbiamo ampiamente parlato. A sua volta il metodo è 'buono' in quanto individua un concetto di astrazione scientifica ed un modo di acquisizione del dato empirico adeguato alla ricerca scientifica, 'cattivo' in quanto attribuisce questo metodo, proprio delle scienze

naturali, alla filosofia speculativa e ne fa non un processo di acquisizione del reale ma di sua 'generazione'⁸⁸.

Nella congiunzione di questi due livelli consiste l'operazione critica di Marx nei confronti di Hegel, cui egli fu condotto e dalla propria pratica scientifica e dalle proprie riflessioni sulla scienza a lui contemporanea.

Senza affrontare in modo sistematico tale argomento (che meriterebbe alla luce di quanto esposto una indagine particolare) si può sinteticamente osservare, innanzi tutto, che anche quando Marx si interessa alle possibilità di applicazioni tecniche delle scienze è sempre evidente una «predilezione per gli aspetti teorici richiedenti una grande astrazione, anziché per quelli applicativi basati su un'intuizione pratica»⁸⁹. In secondo luogo, la sua stessa valutazione positiva del darwinismo è significativa in quanto Marx ritiene che nell'opera di Darwin «viene spiegato empiricamente il significato razionale» della scienza naturale, ovviamente dopo aver messo da parte «la maniera rozzamente inglese di sviluppare le cose»⁹⁰ apprezzando in Darwin l'adozione, anche se inconsapevole, di una metodologia antibaconiana che contrasta col grossolano empirismo da lui esplicitamente fatto proprio (come anche dagli economisti contemporanei)⁹¹. Ancora, si potrebbe sottolineare come la lettura marxiana di Hegel sia stata anche agevolata dalla riflessione sul calcolo differenziale fatta nei *Manoscritti matematici*, dove Marx, oltre che dalla letteratura matematica a lui contemporanea, trae spunto dalle riflessioni a volte

⁸⁸ «Ecco il peccato speculativo per antonomasia: il peccato d'astrazione che rovescia l'ordine delle cose, e presenta il processo di autogenesi del concetto (astratto) come il processo di autogenesi del reale (concreto)» (L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 167).

⁸⁹ F. VIDONI, *Ruolo delle scienze naturali nel pensiero marxiano*, in A. GUERRAGGIO-F. VIDONI, *Nel laboratorio di Marx*, Franco Angeli, Milano 1982, p. 67.

⁹⁰ K. MARX, Lettera a Lassalle, 16.1.1861, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere, op. cit.*, vol. XLI, p. 630.

⁹¹ Il carattere idealizzazionale della teoria evoluzionista di Darwin è stato sottolineato, all'interno della Scuola di Poznań, da K. LASTOWSKI, *On the Problem of the Analogy between Historical Materialism and the Theory of Evolution*, in «Revolutionary World», 14, 1975.

acute fatte in merito da Hegel nella sua *Logica*⁹²: nei manoscritti sul calcolo differenziale c'è infatti «la acquisizione che l'astrazione, una volta rimessa in piedi e giustificata nella sua necessità, sia momento essenziale»⁹³ della ricerca scientifica. Evidentemente l'astrazione intesa in senso hegeliano, cioè più correttamente come idealizzazione. Infine, si può osservare, Marx era certamente a conoscenza degli sviluppi della termodinamica a lui contemporanea (se non direttamente, almeno tramite Engels che di ciò esplicitamente si occupò) e sapeva della ricerca di Carnot e del suo “ciclo ideale” che rappresenta un esempio perfetto di processo fisico espresso mediante un modello idealizzato.

Marx, pertanto, si fa erede della tradizione scientifica galileiana nella quale per la prima volta si è applicato alla fisica il metodo della idealizzazione, il medesimo che egli applica alle scienze economiche e sociali, sicché ci sembra corretto definire Marx come il “Galileo delle scienze sociali”.⁹⁴ Tuttavia per concettualizzare la propria procedura e fare chiarezza a se stesso gli fu indispensabile rifarsi alla dialettica hegeliana. Hegel ebbe il grande merito di aver intuito il giusto metodo scientifico, ma il demerito di averlo rivestito con un

⁹² È indubbio che Hegel aveva una notevole cultura in campo matematico e di ciò ne era consapevole lo stesso Engels quando afferma che «Hegel sapeva tanta matematica che nessuno dei suoi scolari fu in grado di pubblicare i numerosi manoscritti matematici da lui lasciati», aggiungendo subito dopo che «l'unico uomo che, per quanto io ne sappia, capisca abbastanza di matematica e di filosofia per essere in grado di farlo è Marx» (F. ENGELS, Lettera a F. A. Lange, 29.3.1865, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, cit., vol. XLII, p. 513).

⁹³ A. GUERRAGGIO, *Lo strumento matematico in Marx*, in GUERRAGGIO-VIDONI, *op. cit.*, p. 239.

⁹⁴ L. NOWAK, *Galileo of Social Sciences*, in «Revolutionary World», 8, 1974, pp. 5-11. È significativo che anche G. Della Volpe abbia parlato di “galileismo morale” in Marx, intendendo all'incirca la medesima cosa di Nowak, senza però poi esser in grado di svilupparne le feconde implicazioni metodologiche e limitandosi ad una generica, anche se corretta, rivendicazione del suo galileismo. Cionondimeno della Volpe rimane, a mio avviso, ben al di sopra per le sue intuizioni metodologiche di molti altri marxisti italiani, storicisti e no. Per tale rivendicazione della modernità di della Volpe vedi F. CONIGLIONE, *Il sentiero interrotto. Il fantasma della scienza nel marxismo teorico italiano*, Edizioni del Prisma, Catania 1987.

abito speculativo che stravolgeva l'ipotesi scientifica in ipostasi metafisica, l'astratto del pensiero in Idea creatrice del reale e l'opera di concretizzazione in generazione ontica dell'empiria da parte del concetto automoventesi. Era necessario raddrizzare questa impostazione e riportare il metodo alla scienza, dando a Cesare quel che è di Cesare. Quest'opera ebbe in mente Marx, anche se riuscì a realizzarla, come di solito fanno gli scienziati, solo nella pratica della sua ricerca scientifica senza riuscire a scrivere quella logica dialettica materialistica diverse volte annunciata all'amico Engels.

Ma se quanto detto riconosce ad Hegel dei meriti ed una notevole influenza su Marx ciò non significa tuttavia che sia oggi legittima una lettura 'hegelianeggiante' del marxismo, assurda allo stesso modo di come lo sarebbe il cercare di dare una lettura 'galileizzante' della fisica quantistica (col volere cioè tradurre questa nel vocabolario e nella strumentazione concettuale di Galilei). Il problema non consiste nel "tornare ad Hegel", e quindi leggere Marx attraverso la strumentazione concettuale hegeliana, ma, una volta riconosciuti i meriti e storiograficamente individuati (anche meglio di quanto qui fatto) le caratteristiche di questa eredità hegeliana in Marx, di *dimenticare Hegel* e sviluppare ulteriormente l'epistemologia marxiana in un fecondo confronto con la scienza e la metodologia contemporanea. Oggi possediamo strumenti concettuali molto più potenti di quelli a suo tempo disponibili a Marx – e quelli sviluppati all'interno della concezione idealizzazionale della scienza ne sono un esempio – sicché non abbiamo ancora bisogno di ricorrere al 'gergo' hegeliano.

PER CONCLUDERE

Possiamo in breve cercare di riassumere quanto abbiamo sinora sostenuto, e cioè la tesi secondo la quale:

1) V'è innanzi tutto una chiara distinzione tra il modo hegeliano di intendere l'astrazione e quello proprio degli empiristi.

2) In secondo luogo, nell'elaborare il suo concetto di scienza e nel metterlo in pratica nelle sue concrete ricerche sociali ed economiche, Marx ha rigettato il punto di vista empirista sull'astrazione e quindi

il conseguente modo di intendere la scienza ed ha invece trovato in Hegel i concetti di fondo che hanno sotteso la sua opera e che egli esprime 'flirtando' con il linguaggio hegeliano.

3) Infine, per rendere operativamente e scientificamente efficace questa sua ripresa di Hegel, Marx ebbe la necessità di separare il metodo scientifico corretto – quello idealizzazionale ed essenzialistico – dal suo 'guscio' speculativo in modo da non riferirlo alla filosofia speculativa, così come fatto da Hegel, ma alla scienza empirica, sia essa la fisica o l'economia. In ciò consiste l'autentico 'capovolgimento' della dialettica di Hegel operato da Marx: non è dunque solo un capovolgimento ontologico, consistente nella sostituzione della dialettica della materia o della storia a quella delle idee, ma più ancora metodologico, del quale il primo costituisce solo il presupposto, una condizione necessaria ma non sufficiente.

BIBLIOGRAFIA

- R.I. AARON, *The Theory of Universals*, Clarendon Press, Oxford 1967².
- K. AJDUKIEWICZ, *Problems and Theories of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, London 1973.
- L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- L. ALTHUSSER-E. BALIBAR, *Leggere il Capitale*, trad. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli 1980³.
- N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1980³, 1^a ed. 1962.
- G. BERKELEY, *Philosophical Commentaries*, in *The Works of G. Berkeley Bishop of Cloyne*, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop, Nelson & Sons, London et al., vol. I.
- ID., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. di M. M. Rossi, Laterza, Bari 1974.
- R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

- G. BUCHDAHL, *Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Science (with Special Reference to Hegel's Optics)*, in R. S. COHEN-M. W. WARTOFSKY, *op. cit.*
- E. CASSIRER, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- J. COMPTON, *A Comment on Buchdahl's Paper*, in R. S. COHEN-M. W. WARTOFSKY (eds.), *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht 1984.
- F. CONIGLIONE, *Abstraction and Idealization in Marx and Hegel*, in J. BRZEZIŃSKI, F. CONIGLIONE, T. A. F. KUIPERS, L. NOWAK (eds.), *Idealization I: General Problems*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1990.
- ID., *Astrazione e funzione in Ernst Cassirer*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III.1. *L'età contemporanea*, a cura di M. CASTELLANA, F. CIRACÌ, D.M. FAZIO, D. RIA, D. RUGGIERI, Congedo Editore, Galatina (LE) 2008.
- ID., *Between Abstraction and Idealization: Scientific Practice and Philosophical Awareness*, in F. CONIGLIONE-R. POLI-R. ROLLINGER (eds.), *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, Rodopi, Atlanta-Amsterdam 2004.
- ID., *Filosofia scientifica europea e positivismo italiano*, in *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Atti del Congresso tenutosi a Catania, 11-14 settembre 2007, a cura di G. BENTIVEGNA-F. CONIGLIONE E G. MAGNANO SAN LIO, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008.
- ID., *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*, in *Sulla filosofia italiana del Novecento*, a cura di B. BONGHI E F. MINAZZI, Franco Angeli, Milano 2008.
- ID., *Il sentiero interrotto. Il fantasma della scienza nel marxismo teorico italiano*, Edizioni del Prisma, Catania 1987.
- ID., *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bonanno, Acireale-Roma 2008.

Il rapporto tra Marx ed Hegel

- ID., *Realtà e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia postpositivistica*, Bonanno, Acireale-Roma 2010².
- ID., *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, in «Polish Journal of Philosophy», 1 (2007).
- M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Laterza, Bari 1972.
- G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza storica*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. IV.
- E. DONAGGIO-P. KAMMERER, *Karl Marx. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, Feltrinelli, Milano 2010³.
- F. ENGELS, Lettera a F. A. Lange, 29.3.1865, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, cit., vol. XLII.
- ID., *Recensione a K. MARX, Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979³.
- D. FUSARO, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009.
- ID., *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012.
- A. GUERRAGGIO, *Lo strumento matematico in Marx*, in GUERRAGGIO-VIDONI, *op. cit.*, p. 239.
- G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1967.
- ID., *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, in ID., *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1969.
- ID., *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1968.
- D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1978.
- E.V. ILIENKOV, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1961.
- R. A. KIEVE, *The Hegelian Inversion: on the Possibility of a Marxist Dialectic*, in «Science and Society», XLVII, 1, 1983.

- T. KOTARBIŃSKI, *Gnology*, PWM-Pergamon Press, Warszawa-London 1966.
- A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1965, 1^a ed. 1897.
- C. LUPORINI, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- ID., *La logica specifica dell'oggetto specifico. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- K. LASTOWSKI, *On the Problem of the Analogy between Historical Materialism and the Theory of Evolution*, in «Revolutionary World», 14, 1975.
- J. LOCKE, *Ricerche sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971.
- S. MAGALA-L. NOWAK, *The problem of Historicity of Cognition in the Idealizational Concept of Science*, in J. BRZEZIŃSKI (ed.), *Consciousness: Methodological and Psychological Approaches* (vol. 8 dei PPSH), Rodopi, Amsterdam 1985.
- K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III.
- ID., *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, in ID., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1975.
- ID., Lettera ad Engels, 14.1.1858, in K. MARX-F. ENGELS, *Carteggio*, Editori Riuniti, Roma 1972³, vol. III.
- ID., Lettera a Lassalle, 16.1.1861, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere cit.*, vol. XLI.
- ID., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1970.
- ID., *Miseria della filosofia*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. VI.
- K. MARX-F. ENGELS, *La Sacra Famiglia*, in ID., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. IV.

- ID., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1973.
- T.M. MAYER, *Analytical Marxism*, Sage, London 1994.
- J. MCCARNEY, *Hegel's Legacy*, in «Res Publica», 5 (1999).
- S. MEIKLE, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, London, Duckworth 1985.
- J. S. MILL, *Sistema di Logica*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968.
- F.M. MILLER-A.F. VANDOME-J. MCBREWSTER (eds.), *Analytical Marxism*, Alphascript Publishing, Mauritius 2010.
- M. MUGNAI, *Astrazione e realtà*, Il Mulino, Bologna 1984.
- O. NEGΤ, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bologna 1975.
- L. NOWAK, *Galileo of Social Sciences*, in «Revolutionary World», 8, 1974.
- ID., *Idealization: A Reconstruction of Marx's Ideas*, in «Poznań Studies on the Philosophy of Science», 1 (1975).
- ID., *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana*, Il Mulino, Bologna 1977.
- ID., *Oltre Marx. Per un materialismo storico non-marxiano*, trad. it. di F. Coniglione, Armando, Roma 1987.
- ID., *On the Categorical Interpretation of History*, in «PSPSH», 4, 1976.
- ID., *The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, Reidel, Dordrecht 1980.
- M. ROBERTS, *Analytical Marxism: A Critique*, Verso, London & New York 1996.
- J.E. ROEMER, *Introduction a Roemer* (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1986.
- A. SCHMIDT, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Laterza, Bari 1972.

- F. SUPPE, *The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories*, in F. SUPPE (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/London 1974.
- S. TAGLIAGAMBE, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero linguaggio da Leibniz ad Hegel*, Feltrinelli, Milano 1980.
- M. VADÉE, *La critique de l'abstraction par Marx*, in J. D'HONDT (ed.), *La logique de Marx*, Press Universitaires de France, Paris 1974.
- F. VIDONI, *Ruolo delle scienze naturali nel pensiero marxiano*, in A. GUERRAGGIO-F. VIDONI, *Nel laboratorio di Marx*, Franco Angeli, Milano 1982.