

© Editura EIKON

București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1
cod poștal 014605, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al Cercetării
Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

RARIȚA MIHAIL

Dominație și alienare : o istorie recentă a înstrăinării umane / Rarița
Mihail. - București : Eikon, 2017
Conține bibliografie
ISBN 978-606-711-569-7

316

Rarița Mihail

Dominație și alienare

*O istorie recentă
a înstrăinării umane*

CUPRINS

INTRODUCERE	7
1. ORIGINILE CONCEPTULUI DE ALIENARE	15
1.1. Jean-Jacques Rousseau – o abordare pozitivă a alienării în <i>Contractul social</i>	16
1.2. G. F. W. Hegel și alienarea ca moment al devenirii universale a omului	24
1.2.1. Alienarea ca înstrăinare de sine	26
1.2.2. Alienarea ca exteriorizare sau obiectivare	33
1.3. Ludwig Feuerbach și alienarea religioasă	43
1.3.1. „Noua filosofie” a lui Feuerbach și critica filosofiei hegeliene	44
1.3.2. Alienarea religioasă ca deposedare de propria esență	53
2. KARL MARX ȘI EMANCIPAREA OMULUI	61
2.1. De la alienarea religioasă la munca alienată: analiza înstrăinării în <i>Manuscrisele economico- filosofice din 1844</i>	62
2.2. Critica materialismului vulgar al lui Feuerbach și reevaluarea conceptului de alienare	87
3. POSTERITATEA CONCEPTULUI DE ALIENARE ÎN GÂNDIREA MARXISTĂ	101
3.1. Alienare și reificare la Georg Lukács	102
3.1.1. Reificare și conștiință de clasă	102
3.1.2. Alienarea în „Ontologia existenței sociale”	123

3.2. Louis Althusser și critica conceptului de alienare	142
3.2.1. Ruptura epistemologică și critica teoriei răsturnării: marxismul științific	143
3.2.2. Critica antropologiei feuerbachiene și anti-umanismul althusserian: desființarea conceptului de alienare	150
CONCLUZII	157
BIBLIOGRAFIE	165

INTRODUCERE

Alienarea este o idee foarte veche, cu origini religioase, fiind aproape la fel de veche ca și religia organizată. Ea a fost reluată practic de aproape toate curentele din filosofia clasică, atât din Occident, cât și din Orient, conceptul învărtindu-se în jurul a ceea ce am putea numi destinul tragic al omului. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, unul dintre cei mai mari filosofi germani, a împrumutat această idee de la predecesorii săi, dar i-a dat o perspectivă nouă și un nou fundament, ceea ce a reprezentat un progres semnificativ. Filosoful german a realizat acest lucru transformând fundamentul conceptului, acela de destin tragic al omului, într-un concept antropologic și filosofic destul de vag, fiind totodată un concept ancorat în muncă.

Astăzi, conceptul de *alienare* ocupă un loc privilegiat în vocabularul critic al dominației, fiind asociat fie unei pierderi iremediabile a sinelui, reducerii existenței sau libertății sale, fie unui fenomen de inhibare fizică sau psihică, motiv care ne îndreptățește să-l interpretăm ca pe o victorie postumă a marxismului asupra hegelianismului. Această victorie ar putea avea ca substrat faptul că alienarea reprezintă în sistemul hegelian doar un moment al devenirii universale a individului, un moment structural și, prin urmare, inevitabil. Din acest motiv, lui Karl Marx îi revine sarcina de a distinge, atât conceptual cât și practic, între ordinea de obiectivare și de exteriorizare, pe de o parte, și ordinea activității și existenței alienate, pe de altă parte. Dar această „trecere” nu este un simplu moment în istoria ideilor, ci marchează totodată

I. ORIGINILE CONCEPTULUI DE ALIENARE

Alienarea înțeleasă ca proces de înstrăinare, de îndepărtare a omului de natura sa specifică, este probabil una dintre cele mai importante și mai dezbătute teorii ale secolului al XX-lea, căpătând o amploare de necontestat și în conștiința omului postmodern, iar concepția dezvoltată de Marx a jucat un rol determinant în discuțiile cu privire la acest subiect. Dar, contrar a ceea ce ne-am putea imagina, această interpretare nu s-a afirmat linear, iar publicarea unor texte inedite ale lui Marx care conțineau reflecții asupra alienării a reprezentat un moment de cotitură pentru transformarea și difuzarea acestei teorii.

De-a lungul secolelor, conceptul de alienare a fost utilizat de multe ori și cu schimbări semnificative. În reflecția teologică, acesta înseamnă separarea omului de Dumnezeu, prima alienare biblică fiind chiar cea a cuplului paradisiac, care mâncând din fructul interzis a pierdut starea de grație divină și s-a înstrăinat de condiția lui edenică. În teoriile contractului social, termenul a fost folosit pentru a desemna pierderea libertății inițiale a omului, în timp ce în economia politică engleză, alienarea a fost utilizată pentru a descrie transferul de proprietate asupra terenurilor și bunurilor.

Prima expunere filosofică sistematică a alienării nu apare decât la începutul secolului al XIX-lea în scrierile lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel. În *Fenomenologia spiritului*, filosoful german face din alienare categoria centrală a lumii moderne și folosește termenii de *Entäusserung* (exteriorizare) și *Entfremdung* (înstrăinare) pentru

a reprezenta fenomenul prin care spiritul devine altul în sine prin obiectivare.

Pentru prezentarea concepției hegeliene cu privire la implicarea alienării în devenirea universală a omului, nu putem face abstracție de *teoria contractului social*. Mai ales că tânărul Hegel era un cititor pasionat al lui Rousseau și al *Contractului social*, idealizând, ca și acesta din urmă, principiul totalității organice care leagă în mod dialectic individul de corpul său politic.

1.1. Jean-Jacques Rousseau – o abordare pozitivă a alienării în *Contractul social*

Una din primele utilizări filosofice și politice a conceptului de *alienare* poate fi identificată în *Contractul social*. Rousseau invocă sensul juridic al termenului, *alienus* (lat.) – care aparține celui alt, străinului – dându-i un nou domeniu de aplicare. Înțelegă dintr-o perspectivă strict juridică, alienarea reprezintă actul de a ceda, de a abandona sau de a renunța la un bun. Dar această abordare restrictivă dă alienării o valoare pur și simplu negativă, iar conținutul său se dovedește a fi relativ sărac. Noțiunea descrie numai faptul de a abandona un bun particular unei instanțe străine, fie suveran sau instituție, dar nu spune nimic despre vreo modificare calitativă sau substanțială a individului care l-a cedat. Individul care își înstrăinează astfel bunurile nu a intrat încă într-o comunitate politică.

Pentru ca alienarea să dobândească o funcție nouă, va trebui considerată drept o modalitate fondatoare a corpului politic

și a cetățeniei. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm faptul că termenul de *alienare* aplicat domeniului politic nu apare ca atare, ci noțiunea este transpusă dinspre domeniul juridic către domeniul politic cu prețul unei anumite torsiuni a sensului său original. Cu alte cuvinte, statutul de noțiune cu sens de negare cunoaște o transformare fundamentală: pierderea va fi recompensată de acum încolo cu o anumită pozitivitate.

Dar să vedem în ce sens alienarea poate fi considerată o modalitate care fundamentează corpul politic. Pentru Rousseau, în absența unei convenții care instituie și organizează puterea tuturor și a fiecăruia în parte, singura lege eficientă este cea a celui mai puternic¹. Violența socială și supremația unui singur om dau naștere nedreptății. Contractul social este cel care permite întruchiparea voinței generale, iar pentru a descrie relația care leagă omul natural de voința generală², sub autoritatea unui contract, Rousseau dă noțiunii de înstrăinare o aplicare pozitivă: „Fiecare din noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim *in corpore* fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului”³. Fiecare, ca individ, cedează comunității toate drepturile sale, devenind totodată membru al acesteia. În această ultimă calitate, primește în dar drepturile tuturor celorlalți membri ai comunității.

Ca atare, *a priori*, actul de a ceda un bun nu posedă decât o valoare negativă, fiind vorba doar de a ceda în beneficiul altcuiva ceea ce eu posed. Pentru ca înstrăinarea să devină fondatoare a corpului politic, ea trebuie considerată într-un sens pozitiv. Dar

¹ În schimb, societatea lui Rousseau este o totalitate *morală*, rezultatul judecății și al voinței, și nicidecum o totalitate naturală.

² Émile Durkheim a remarcat că Rousseau vorbește adesea despre *voința generală* ca despre o forță care are aceeași necesitate ca și forțele fizice (Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière & Cie, Paris, 1966, p. 167).

³ Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957 [1762], p. 101.

pentru a realiza acest transfer, domeniul său de aplicare trebuie să se schimbe. De la o economie a bunurilor reglementată de proprietatea privată, trebuie să ne raportăm acum la o economie a drepturilor și îndatoririlor cetățeanului și individului: cetățenii în calitate de „participanți la autoritatea suverană” și indivizii în calitate de „supuși ai legilor statului”⁴. Cetățean și individ sunt două moduri de existență care, implicându-se reciproc, permit indivizilor sociali să formeze un corp politic și suveran: asociați, „ei iau în mod colectiv numele de popor”⁵.

Nu se mai pune problema de a ceda necontractual un bun altuia, ci de a înstrăina drepturile personale unei voințe generale. Societatea este o entitate artificială, „o mașină construită în întregime de mâna oamenilor”⁶, iar individul este el însuși autorul unei mașini care are rolul esențial de a-l controla, de a-l domina și de a-l supune, conform pactului social.

Sensul pe care Rousseau îl dă libertății este acela de a gândi *libertatea individuală* ca fiind cuprinsă în *libertatea universală*. Faptul de a înstrăina drepturile sale capătă în acest context o funcție pozitivă. Eu nu mai cedez libertatea mea unui singur om, ci mă supun voinței generale, această supunere fiind condiția libertății mele individuale. Libertatea mea individuală este de acum înainte legată în mod organic de cea a tuturor și din acest motiv ea este absolută.

Libertatea, după Rousseau, este menținută în starea civilă, rămânând efectiv aceeași cu cea din starea naturală numai dacă legea este produsă de cetățeni. Fericirea și libertatea omului natural se datorează faptului că trăiește în conformitate cu echilibrul dintre dorințele sau nevoile sale și posibilitatea de a și le satisface. În viziunea lui Rousseau, omul este în mod natural refractar la

⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Polirom, Iași, 2002 [1895], p. 162.

viața în comun și nu poate să se resemneze decât forțat, de unde divergența fundamentală dintre scopurile individuale și cele colective și necesitatea de a constrânge individul. „Asemenea statuii lui Glaucos, pe care timpul, marea și furtunile o desfiguraseră într-atâta, încât seamănă mai mult cu o fiară decât cu un zeu, sufletul omenesc, modificat în sânul societății datorită unor nenumărate cauze ce se repetau mereu [...] și-a schimbat, ca să zicem așa, astfel înfățișarea încât a devenit aproape de nerecunoscut”⁷.

Analizând *Discursul* lui Rousseau, Durkheim arată că nimeni nu depinde de semenii săi de vreme ce nu există diviziunea muncii și, prin urmare, viața naturală constă într-o confruntare continuă cu lucrurile⁸. Pe scurt, este vorba de duritatea lumii materiale, pe care nu o putem nici deplasa nici surmonta, care ne indică limitele situației noastre și, prin urmare, ceea ce ne putem dori. Durkheim citează faimosul pasaj din *Émile* legat de „dependența de lucruri” sau de „oameni” pentru a examina cotitura foarte delicată care duce, la Rousseau, de la natură la istorie: există, în societatea modernă, ceva care să poată regla dorințele noastre, cum o fac în condiția originară forțele naturii, fluviile, munții, animalele? În mod natural, această mișcare vizează o teorie a suveranității legii, a voinței generale: *limita* care ne este impusă prin lucruri ar putea veni, de asemenea, dintr-o societate justă, dintr-o societate „morală”. Pentru că trăsăturile stării din natură se mențin, afirmă Durkheim, chiar într-o situație transformată, „este suficient ca omul civilizată, diferit profund de omul natural, să întrețină cu societatea același raport ca și omul natural cu natura fizică... Mediul social ar afecta omul social în același mod în care mediul natural afectează omul natural”⁹.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra inegalității între oameni*, Editura Științifică, București 1958, p. 67.

⁸ Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau*, ed. cit., pp. 169-170, 179.

⁹ *Ibidem*, pp. 149-150.

Prin urmare, societatea modernă trebuie fixată într-o formă care nu provine din mișcarea sa naturală, ci care stă sub semnul progresului. Noutățile tehnice și științifice, aplicate producției industriale, produc deteriorări care trebuie dominate și prevenite prin formarea politică și morală a societății. Pentru a preveni efectele negative ale progresului, Rousseau a prevăzut, în *Contractul social*, necesitatea de a concilia justiția și interesul¹⁰, reducerea interesului individual la cel valabil pentru un cetățean-tip sau pentru cetățean în general. Societatea ca organism are o semnificație diferită la Rousseau și Durkheim. Radicală, într-un sens revoluționar, pentru primul; dominată, dimpotrivă, de un anumit conservatorism – suprapus strict pe moralismul său – pentru al doilea. S-a interpretat dintotdeauna – dar, din fericire, astăzi din ce în ce mai puțin – că individul, pentru Rousseau, este total scufundat în viața statului. De fapt, se uită că cetățeanul depinde de societate, dar că aceasta din urmă depinde la rândul său de cetățenii care au constituit-o și care o conduc prin intermediul întocmirii legilor sau exercitării suveranității. În acest context, Robert Derathé a arătat că Rousseau abordează relația dintre cetățean și stat într-o manieră directă, la fel ca și exercitarea cetățeniei, activă și pasivă: suveranitate și supunere față de lege¹¹.

Aceste considerații teoretice ne permit sesizarea celor două sensuri distincte în care Rousseau folosește conceptul de înstrăinare. Mai întâi, este vorba de îndepărtarea omului de la starea sa naturală, cu „cereasca și maiestuoasa simplitate pe care i-a imprimat-o creatorul lui”, sub presiunea civilizației. Pe de altă parte, conceptul desemnează un imperativ ce se află la baza formării societății omenești armonioase, clauza contractului social: „înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, în

favoarea întregii comunități”¹². Prin contractul social ia naștere „un corp moral și colectiv”¹³, cu o viață și o voință proprie, care este statul, iar suveranul acestuia, în terminologia lui Rousseau, nu este o persoană, ci voința generală a statului, exprimată în mod activ.

Deducem de aici *valoarea pozitivă a înstrăinării* întrucât este responsabilă pentru agregarea tuturor în cadrul aceluiași corp politic. Dar, în egală măsură, conceptul trimite la momentul constitutiv al suveranului politic. De fapt, individul care își înstrăinează drepturile și permite astfel întemeierea puterii tuturor, puterea generală, devine în același timp și cetățean, adică individ înzestrat cu drepturi și capabil să și le exercite în mod liber.

Prin urmare, există o compensație pentru supunere, *cetățenia*, care se poate exprima liber în cadrul societății civile. Pentru înțelegerea valorii pozitive a înstrăinării, noțiunea de *compensație* este fundamentală: dacă inițial a marcat modelul actului de vânzare, ulterior capătă o turnură care depășește cadrul pur al proprietății. Vom regăsi această noțiune și mai târziu: compensația, în sensul dat de Hegel, este devenirea subiectului însuși, care își realizează libertatea în forma concretă a dreptului sau muncii. Astfel, subiectul capătă formă și un conținut determinat istoric. Alienarea pare să suprimă suveranitatea subiectului față de realitate, ea devine un moment necesar al dezvoltării conștiinței, în timp ce subiectul este destinat să se regăsească în obiectul său, obiect care, pregătit să i se opună, îi pare totuși străin. Plecând de la aceste teoretizări, vom constata că una dintre primele critici ale tânărului Marx în ceea ce-l privește pe Hegel are în vedere descalificarea faimoasei „întoarceri în sine” a Spiritului subiectului prin raportare la obiectul producției sale.

În ciuda acestor dispute, un lucru este clar: *înstrăinarea trebuie recompensată cu ceva*. Dar situația să fie valabilă doar în cazul comerțului? Pentru Rousseau, înstrăinarea individului în corpul

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, ed. cit., pp. 98-102.

¹¹ Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1995.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, ed. cit., p. 100.

¹³ *Ibidem*, p. 101.

voinței generale permite expresia particulară a libertății fiecăruia. Prin înstrăinare, individul dobândește o formă subiectivă, devine subiect al statului și membru al corpului invizibil al suveranității. Această cumpătare a drepturilor și îndatoririlor ține cont de relația constitutivă care raportează, pe de o parte, individul la voința generală și, pe de altă parte, puterea politică la cetățenii săi, liberi și egali. Nu mai este vorba de o negare aparentă, ci înstrăinarea fiecăruia vizează o pozitivitate, un fundament, permițând astfel constituirea unor adevărați oameni politici: indivizi suverani și un corp politic unificat. Din această perspectivă, libertatea absolută este rezultatul înstrăinării indivizilor în voința generală și, în consecință, este absurdă luarea în considerare a individului liber, care să nu fie supus puterii tuturor prin mijlocirea fundamentală a unui pact social.

Înstrăinarea omului ca cetățean în relația cu statul a devenit punctul de plecare a modului în care Hegel abordează conceptul de alienare. Teoria contractului social afirmă că în societatea organizată individul trebuie să renunțe la o serie de drepturi individuale în favoarea statului, care reprezintă interesul colectiv al comunității. Hegel a dezvoltat, cu precădere, această idee exprimată cu tărie de către teoreticienii filosofiei drepturilor naturale.

Citindu-l pe Rousseau, și mai ales *Contractul social*, filosoful german preia ideea totalității organice care leagă în mod dialectic individul de corpul său politic. Însă Hegel și-a dat seama că „totalitatea perfectă” a grecilor nu poate fi reactivată într-o modernitate care cunoaște fragmentarea corpului politic și privatizarea conștiințelor. O minte lucidă nu renunță la criticarea idealismului republican de inspirație rousseauistă, care acceptă idealul „totalității perfecte grecești”, constatând astfel că ne duce într-un impas deoarece neagă raporturile de clasă și conflictele interne ale societății civile. „Această intersecție nemijlocită a

Universalului și individualului este o abstracție; ea nu vede în om decât cetățeanul și nu burghezul, omul privat ca atare”¹⁴.

Apariția burgheziei reprezintă un obstacol în calea unității republicane întrucât reconfigurează din punct de vedere structural ordinea socială. Astfel, ținând cont de divizarea societății civile în clase eterogene, este puțin probabil ca fiecare să considere egal modul de supunere a tuturor. Această egalitate de principiu poate fi prescriptivă sau filosofică, dar nu ia în considerare inegalitățile care generează divergențele subiective dintre clase. Deși conștient de această divizare care fundamentează modernitatea, Hegel va căuta să reconcilieze conștiințele individuale, fragmentate și dispartate în statul modern. Din acest motiv, acesta din urmă va fi considerat drept „mediatorul” capabil să aducă o nouă totalitate istorică.

Prin urmare, spre deosebire de Rousseau, care are în vedere o societate ideală, justă și pacifistă, Hegel menține ideea că există o conflictualitate inerentă oricărei forme de relații sociale: „societatea civilă nu este, pentru Hegel, locul unde libertatea indivizilor se derulează în puritatea sa lipsită de contradicții, ci locul în care se acumulează conflictele dintre libertățile individuale și grupurile sociale, în care intră în conflict interesele, nevoile și drepturile diferite, având fiecare o forță și o putere diferite”¹⁵. Astfel, conștiința sclavului și a stăpânului, în calitate de membri diferențiați ai aceluiași corp politic, duc o luptă până la moarte pentru recunoaștere¹⁶. Ca atare, Hegel susține existența unei conflictualități în cadrul totalității sociale și istorice, integrând astfel posibilitatea negării sale în vederea unei reconfigurări istorice

¹⁴ Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière & Cie, Paris, 1955, p. 71.

¹⁵ Stefano G. Azzarà, *L'Humanité commune*, Delga, Paris, 2011, p. 83.

¹⁶ Problema *recunoașterii reciproce* apare în filosofia hegeliană matură, făcând referire la mentalitatea de pleavă socială, adică atitudinea plină de resentimente a săracilor care resping normele etice ale societății civile moderne (G. F. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [1821]).

a totalității, deci a unui progres¹⁷. Pentru filosoful german, o ordine socială este demnă de reconciliere numai dacă înfăptuiește libertatea, ceea ce înseamnă că acea ordine trebuie să respecte și să promoveze atât libertatea subiectivă, cât și pe cea obiectivă.

1.2. G. F. W. Hegel și alienarea ca moment al devenirii universale a omului

Plecând de la teoria contractualistă, care evidențiază înstrăinarea omului ca cetățean în relația cu statul, Hegel consideră alienarea un moment fundamental al dezvoltării conștiinței. Fie că este vorba despre drept, muncă, familie sau limbaj, înstrăinarea, obiectivarea și exteriorizarea funcționează împreună în sensul unei dezvoltări obiective a conștiinței. De asemenea, acestea permit legarea dialectică a particularului și universalului, dar dintr-o perspectivă istorică. Ruptura principală de contractualismul lui Rousseau sau Hobbes se datorează faptului că nu mai ia în considerare procesul politic plecând de la premise antropologice determinate. Propunerea lui Hegel este de a gândi dezvoltarea spiritului obiectiv plecând de la el însuși, dar în funcție de mișcarea conștiințelor în istorie, mijlociri necesare care permit Spiritului să se reîntoarcă în sine: „Spiritul a rupt cu lumea de până acum a existenței și a reprezentării lui [...] el nu e niciodată în odihnă, ci prins într-o mișcare mereu progresivă. [...] Începutul spiritului nou

¹⁷ În opinia lui Hegel, istoria este rațională pentru că progresa. Nu putem percepe sensul istoriei decât cu condiția explicării sale prin progresul libertății, care tinde să devină obiectivă, adică realizată, și, în același timp, conștiință de ea însăși.

este produsul unei vaste răsturnări a unor forme variate de cultură, prețul unui drum mult întortocheat și al unor tot atât de multiple eforturi și osteneți. El este întregul care s-a reîntors în sine din ceea ce s-a succedat și din răspândirea sa”¹⁸.

În mod cert, este nevoie să facem o distincție între *alienarea* din cadrul activității pure a Conceptului, ca moment al activității pure a Spiritului care se reîntoarce în sine, și *alienarea* ca moment al dezvoltării conștiințelor individuale care se raportează astfel la universal. Spectrul Spiritului nu poate fi conceput într-un mod abstract și izolat de filosofia hegeliană, dar pentru că cercetarea noastră se îndreaptă către istoria conceptului de alienare din perspectivă marxistă, vom aborda mai întâi „urma” materialistă a filosofiei hegeliene, care prefigurează deja fundamentarea dialecticii speculative.

Ca atare, considerăm oportună o „punere între paranteze” a conceptualității hegeliene cu scopul unei abordări mai concrete a noțiunii de alienare. În acest sens, ne vom concentra pe cursurile ținute de Hegel la Jena (1803-1805) care, deși pregătesc activ opera magistrală din 1807, rămân la un nivel mai concret de descriere a modurilor de obiectivare/alienare asociate muncii sau dreptului, fiind mai puțin influențate în mod direct de activitatea Conceptului decât de dezvoltarea obiectivă (drept, muncă, familie) a individului prin intermediul unui ansamblu de determinări socio-istorice. Acesta este contextul în care vom aborda alienarea, ca moment în care Spiritul se încarnează în Concepte¹⁹, care devin astfel forme determinate ale dezvoltării sale. În subsidiar, scopul este de a înainta în înțelegerea interpretării pe care Marx o dă dialecticii hegeliene.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000, pp. 14-15.

¹⁹ De fapt, Hegel tratează, sub denumirea de *Concept*, ceea ce, la Kant, poartă denumirea de *Idee*: „o noțiune rațională, al cărui obiect nu poate fi întâlnit deloc în experiență” (Immanuel Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 143).