



LOGOS



Rivista del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"
Università degli Studi di Napoli Federico II

n.s. 4 - 5 (2009 - 2010)

Scripta *Web*

LOGOS

Rivista del
Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"
Università degli Studi di Napoli Federico II

n.s. 4 - 5 (2009 - 2010)

SCRIPTA WEB
Napoli, 2009

- Direzione:
Giuseppe Cacciatore e Fabrizio Lomonaco

- Comitato scientifico:
Giuseppe Acocella, Gianfranco Borrelli, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giovanni Casertano, Domenico Conte, Giuseppe A. Di Marco, Francesco Donadio, Giuseppe Giannetto, Antonello Giugliano, Domenico Jervolino, Marco Ivaldo, Giuseppe Lissa, Fabrizio Lomonaco, Edoardo Massimilla, Eugenio Mazzarella, Fulvio Tessitore, Aldo Trione, Renata Viti Cavaliere.

- Redazione:
Paolo Amodio, Maria Teresa Catena, Maria Di Domenico, Giulio Gentile, Salvatore Giammusso, Nicola Grana, Michele Malatesta, Lidia Palumbo, Felice Ciro Papparo, Valeria Pinto, Rocco Pititto, Valeria Sorge. Antonio Carrano, Giovanni Ciriello, Anna Donise, Gianluca Giannini, Nicola Russo, Teodoro Tagliaferri, Pierluigi Venuta.

- Segreteria di Redazione:
Marilena Anzalone, Agostino Cera, Giuseppe D'Anna, Riccardo De Biase, Andrea Di Miele, Armando Mascolo, Maria Lida Mollo, Giovanni Morrone, Rosalia Peluso, Stefano Santasilia, Fabio Seller.

- Coordinatore della Redazione:
Antonello Giugliano

Materiali, libri, files e corrispondenza vanno inviati all'attenzione del prof. Antonello Giugliano ad uno dei seguenti indirizzi postali: giuglian@unina.it
oppure
Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", Università degli Studi di Napoli Federico II, via Porta di Massa 1, 80133-Napoli

Ciascun contributo ricevuto dalla rivista per la pubblicazione in rete e/o in cartaceo è preventivamente sottoposto alla procedura di "peer review".

Registrazione Tribunale di Napoli n 2028 del 7/1/1969

Editore: *Scriptaweb*, via F. Caracciolo 10, 80122 Napoli, Tel.081.663318 Telefax 081.663365, per conto del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta" dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Direttore Responsabile: Aldo Trione

La rivista in formato telematico è posta all'URL: <http://scriptaweb.eu>

Print-on-demand dei singoli contributi della rivista in formato cartaceo:
<http://scriptaweb.eu>

©*Logos*, Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", Università degli Studi di Napoli Federico-II.

Tutti i diritti riservati.

Pubblicato con il contributo finanziario del MIUR (progetto cofinanziato) e della Regione Campania

ISSN: 1970-058x
ISBN: 978-88-6381-022-6

INDICE

Saggi

Claudio D'Errico	
<i>Cruces metaphysicorum. Incroci problematici intorno alla nozione di causa nella filosofia moderna</i>	7
Giulio Gentile	
<i>Un nuovo soggetto politico: Emilio cittadino del mondo</i>	43
Edvige Di Ronza	
<i>L'emergere del negativo. Un'analisi del concetto di Negative nella Logica jenesica di Hegel</i>	67
Irene Viparelli	
<i>Marx e il 1848. Una teoria congiunturale della rivoluzione</i>	89
Carla Canè	
<i>Forma formans e forma formata: per il significato della morfologia etica</i>	131
Vinicio Busacchi	
<i>Tra Hegel e Freud. La dialettica del riconoscimento</i>	151
Alessandro Ciappa	
<i>Penso dove non sono. Il cogito lacaniano La divisione del soggetto</i>	165
Salvatore Prinzi	
<i>A partire da Machiavelli. Gramsci, Merleau-Ponty e i problemi dell'umanismo</i> ..	181
Benedetto Guadagno	
<i>Per un'etica critica. L'atteggiamento filosofico di Carlo Michelstaedter</i>	213
Giuseppe Giannetto	
<i>La serie fra il tempo come successione e il tempo come rivelazione</i>	237
Viviana Reda	
<i>Il «Percorso del riconoscimento» tra memoria e promessa</i>	263
Paolo Cosenza	
<i>Logos. Rivista internazionale di filosofia: gli antecedenti e l'esordio</i>	281

Note & Recensioni

Rita Melillo	
<i>La comunità monastica in Sant'Agostino</i>	299

Fabrizio Lomonaco <i>Studi e documenti sulla teoria cartesiana delle «verità eterne»</i>	311
Claudia Megale <i>Unità della scienza e problema della verità nel Cartesio di Cassirer: temi e appunti per letture Dall'Umanesimo all'Illuminismo</i>	319
Elisabetta Ruta <i>Pietro Piovani e la storia della filosofia</i>	329
Domenico Jervolino <i>Linguaggio: una introduzione</i>	339
Giuseppe Cacciatore <i>«Rivoluzione passiva» e critica del presente</i>	351
Delio Salottolo <i>Il «normale» e il «patologico» in Michel Foucault Per una genealogia del soggetto moderno e del potere disciplinare</i>	357
Aniello Montano <i>A Nola l'ottava edizione del «Certame Bruniano»</i>	379
Valentina Gasbarra <i>Il progetto Discovery: la filosofia fra tradizione e innovazione</i>	383
Fabrizio Lomonaco <i>Una lettera per la SICSI</i>	391
❧ ❧	
R. Finelli, <i>Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx</i> (Irene Viparelli)	393
Paolo Cosenza, <i>L'identità del medio nel primo modo della prima figura sillogistica secondo Aristotele</i> (Antonietta D'Alessandro)	407
Clara Fiorillo, <i>Introduzione a una fenomenologia dell'interno architettonico</i> (Giovanna Borrello)	417
F. Papi, <i>Antonio Banfi, dal pacifismo alla questione comunista</i> (Andrea Di Miele)	421
AA. VV., <i>Filosofia, storia, letteratura. Scritti in onore di Fulvio Tessitore, a cura di G. Cacciatore, D. Conte, F. Lomonaco, E. Massimilla</i> (Fabio Selle)	425
<i>Norme redazionali</i>	42543

Irene Viparelli

ROBERTO FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino 2004

La caduta del comunismo nei Paesi dell'est ha liberato Marx dalla sua lunghissima "militanza politica" ed ha così inaugurato possibilità nuove nell'approccio e nel confronto con sua filosofia. L'esigenza di volgere lo sguardo a Marx secondo prospettive radicalmente diverse da quelle tradizionali è infatti proprio la motivazione più profonda del testo di Finelli *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* che «nell'evitare demoni e dèi, le celebrazioni cioè del male e del bene assoluti», vuole indagare l'opera marxiana «alla ricerca di configurazioni più mediate, più concrete, più umane» (pag. 20).

Questo nuovo sguardo deve essere scientifico e critico, capace di reinserire Marx a pieno titolo nel dibattito della modernità proprio mediante l'analisi non solo delle grandi scoperte ma anche delle profonde debolezze e dei limiti che fondano la sua concezione filosofica; solo così si può riaprire un confronto costruttivo con Marx, poiché «non ci può essere riattualizzazione della *critica* marxiana dell'economia politica, nella sua persistente capacità esplicativa del mondo di oggi, senza che vi sia *autocritica* radicale del marxismo rispetto alle sue gravissime e fondative arretratezze di carattere antropologico e giuridico-politico» (pag. 15).

E' proprio a causa di queste debolezze infatti che per Finelli il tentativo di egemonia culturale della sinistra negli anni '60 e '70 non si riuscì a concretizzare ed il suo fallimento non poté che «lasciar spazio alla tetragine e alla drammaticità del presente» (pag. 15): il più grande merito del movimento del '68 fu il tentativo di conciliare la tradizione comunista dell'egualitarismo con quella dell'antiautoritarismo così che, riconoscendo il valore assoluto tanto della sfera sociale quanto dell'ambito della persona individuale, si potessero conciliare le due anime più profonde della modernità. Ma questo tentativo era destinato al fallimento e «uno degli impedimenti maggiori [...] fu la resistenza politica e culturale opposta di contro al nuovo dall'umanesimo comunista, educato secondo l'ottica di un'antropologia saldamente fondata sulla priorità dei bisogni fisici e materiali degli esseri umani e sulla necessità egualitaria del loro soddisfacimento» (pag. 10).

Non è quindi una curiosità meramente accademica, bensì sono proprio le problematiche più urgenti del mondo contemporaneo che spin-

gono Finelli a riflettere nuovamente sul rapporto così problematico e complesso tra il giovane Marx ed Hegel, per individuare proprio nel suo luogo d'origine le cause più profonde della debolezza dell'antropologia marxiana, giustificando così parallelamente l'impreparazione dell'umanesimo marxista nei confronti della modernità.

«Feuerbach *versus* Hegel, Hegel *versus* Feuerbach: in questo intreccio a chiasma si gioca il primo sistema teorico del giovane Marx» (pag. 160). L'interpretazione più classica di questo "confronto a tre" vede nell'antropologia feuerbachiana lo strumento privilegiato con cui Marx può oltrepassare le posizioni dell'idealismo hegeliano e fondare poi la teoria del materialismo dialettico. Finelli propone invece una lettura originale in cui la filosofia feuerbachiana, incapace di superare realmente la prospettiva hegeliana, è lo strumento del regredire del giovane Marx a posizioni metafisiche che Hegel aveva cercato di oltrepassare.

Nella definizione del rapporto tra Hegel e Marx, per Finelli, sono presenti forti implicazioni di carattere psicologico che non possono in alcun modo essere trascurate; la relazione tra i due infatti si può descrivere, con un'interpretazione in chiave psicanalitica, come il tipico legame che si instaura tra padre e figlio, in cui quest'ultimo, per conquistare la propria autonomia, deve necessariamente ribellarsi all'autorità paterna e superarne la subordinazione psicologica; l'antropologia feuerbachiana diventa così proprio il mezzo per questa ribellione, per questo ripudio della filosofia hegeliana. Ma quella che si compie è una liberazione apparente, troppo repentina e superficiale che, ben lungi dall'essere un reale superamento, riesce invece soltanto a rimuovere le problematiche più profonde sorte sul terreno della dialettica hegeliana. Così si compie il parricidio di Hegel, che è quindi per Finelli un atto mancato dietro cui si nasconde la persistente subordinazione teoretica del giovane filosofo nei confronti del maestro.

Per poter riavvicinarsi alla filosofia hegeliana con spirito libero, senza implicazioni di carattere psicologico, ed inaugurare così un confronto veramente costruttivo con tutta la problematicità della dialettica hegeliana, «Marx dovrà riuscire [...] a prendere le distanze da un maestro-padre, la cui complessità e superiorità teorica poteva, nell'immaturità giovanile, essere solo rimossa, negata cioè in modo solo compulsivo e forzato, e acquisire – dopo il lavoro del lutto, conseguente alla sconfitta della rivoluzione nell'Europa del 1848 e ai lunghi anni di studio londinesi – la capacità di riconoscerlo e di utilizzarlo nella differenziazione e nell'autonomia del concepimento dell'opera matura» (pag. 13-14). Soltanto nel *Capitale* ritroveremo un uso originale e produttivo di categorie hegeliane che, dopo la *Dissertazione* di laurea, cioè dopo il momento della giovanile adesio-

ne entusiastica alla filosofia di Hegel, erano completamente scomparse dall'opera marxiana.

Ma qual è questo aspetto così fortemente problematico della dialettica hegeliana che il giovane Marx, mediante Feuerbach, rimuove dal suo orizzonte filosofico? Per Finelli è proprio la parte più profonda e moderna del sistema di Hegel, cioè la concezione circolare della soggettività che vuole parallelamente creare una nuova struttura epistemologica, fondata sul movimento circolare della conoscenza del Sé.

Il processo dialettico è un percorso esistenziale e conoscitivo nel quale il soggetto si media con l'alterità e, superando ed interiorizzando l'oggettività che di volta in volta la limita in forme finite, perviene a rappresentazioni sempre meno parziali del proprio essere fino a porsi, soltanto alla fine dell'intero movimento, come soggettività infinita.

Nella dialettica hegeliana quindi «il finito non è [...] un ente o un'esistenza reale. *E' una modalità del conoscere*» (pag. 107). Soltanto la posizione del finito permette infatti di oltrepassare le rappresentazioni inadeguate e astratte della soggettività, per un'affermazione sempre più completa e ricca del proprio sé; il riconoscimento di un'oggettività estranea, che limita la soggettività, è infatti la prima forma di consapevolezza, il momento della conoscenza intellettuale in cui la soggettività può porsi soltanto nella forma dell'astrazione, cioè negando il mondo esterno che l'ostacola; ma è proprio mediante il riconoscimento di questa «propria intrinseca inadeguatezza e fragilità esistenziale» (pag. 107), che la soggettività è spinta a oltrepassare questo modo naturalistico del conoscersi in direzione di una più verace ed assoluta rappresentazione del proprio Sé.

Il momento propriamente dialettico in Hegel è quindi soltanto la trasformazione della relazione di negazione in un rapporto contraddittorio, una nuova modalità epistemologica in cui l'oggettività non si dà più nella forma dell'alterità assoluta, bensì si riconosce come parte costitutiva del proprio più intimo esserci e la soggettività, che finora era apparsa nella forma della semplicità, ora riconosce la propria struttura complessa, bina poiché arricchita della mediazione con l'alterità. L'esteriorità è cioè interiorizzata e si è compiuto così il passaggio dalla modalità naturalistica della conoscenza a quella spirituale; infatti «"Spirito" in Hegel significa propriamente, attraverso il rapporto con l'altro, divenire se stesso. Non essere immediatamente e originariamente coincidente con sé, bensì *eguagliarsi a sé solo nel suo rapportarsi all'altro da sé*. Lo Spirito è null'altro che la modalità di questo rapportarsi» (pag. 103-104).

Per Finelli è proprio questo compito sintetico dello spirito, questa sua funzione di "determinazione formale", cioè di principio ideale capace di strutturare il reale riconducendo il molteplice all'unità, la grande "scoperta" di Hegel; è infatti una struttura ontologica che, ponendo il finito e

l'infinito come due differenti modalità gnoseologiche, permette di affermare l'universale senza annullare il valore del particolare.

La definizione della soggettività "in fieri" sembra allontanare di molto l'idealismo hegeliano dalle prospettive tipiche della metafisica ma, nell'esito speculativo del movimento dialettico, per Finelli, si ritorna ad una concezione del soggetto come pienezza organica, fondamento assoluto. Il risultato ultimo, «da meta dell'intero processo dialettico, che è termine finale ma che per la struttura del circolo non può non condizionare l'inizio e curvare così secondo la sua istanza l'intero processo, è infatti sì lo Spirito, ma lo Spirito come Spirito Assoluto, in cui si celebra un'identità appunto assoluta tra soggetto e oggetto nella quale l'altro, l'oggetto, è solo rispecchiamento, senza più distanza alcuna del soggetto, del Sé» (pag. 116).

Tutto il movimento dialettico come percorso esistenziale e conoscitivo sembra quindi essere messo in pericolo proprio dall'affermazione della soggettività infinita: la posizione finale del pensiero come unica verace realtà implica infatti necessariamente il passaggio da una concezione relativa della negazione, considerata come il momento della conoscenza intellettuale, ad una concezione assoluta della negazione come radicale impossibilità dell'altro da sé, in una visione parmenidea dell'essere che influisce retrospettivamente sull'intero movimento dialettico.

Ed è proprio un'interpretazione della dialettica hegeliana in chiave interamente metafisica che permette a Feuerbach, e di conseguenza a Marx, di obliare completamente la valenza ontologica ed epistemologica del movimento dialettico e di regredire così ad una concezione della soggettività come immediata chiarezza e pienezza del sé, come il luogo dell'immediata coincidenza di oggettività e soggettività.

E' infatti un'originaria e «sostanziale incomprendimento ed estraneità che Feuerbach in tutta la sua opera mostra di avere nei confronti del circolo hegeliano del presupposto-posto e della funzione dialettica della negazione» (pag. 166) che fonda l'intera concezione filosofica feuerbachiana: anche quando nelle prime opere Feuerbach si definisce ancora hegeliano, in realtà ha già depurato la filosofia del maestro della sua dialetticità, poiché le ha sottratto proprio «questa intrinseca mediazione, questo autovolgere del negativo verso se stesso» (pag. 174), a favore invece di una soggettività subito pronta «a placarsi nel ritrovamento e nel rilassamento dell'identità» (pag. 174).

La soggettività feuerbachiana, infatti, è per sua essenza razionale, immediatamente universale e non ha dunque alcuna esigenza di sviluppo interiore; è così già originariamente il punto in cui soggettività ed oggettività convergono in un'unità fusionale che nega qualsiasi esigenza di mediazione tra i due estremi. La definizione dell'uomo come ente generi-

co è proprio la posizione di questa essenzialità universale che in virtù del suo essere razionale riesce a ricondurre a sé l'intera natura sensibile, in una visione completamente antropocentrica della realtà.

L'universalità così non è più, come voleva Hegel, risultato, bensì è «fin dall'inizio è a disposizione del soggetto, a patto che questi scelga la sua più autentica natura e trascorra da un modo individualistico a uno organico e universalistico di approccio con la realtà» (pag. 166). Non si tratta più cioè di trovare un punto di convergenza tra particolare e universale, finito e infinito, bensì si può soltanto compiere una "scelta"; è un *aut-aut* in cui uno dei due termini, che sono tra di loro in una relazione di assoluta exteriorità inconciliabile, deve necessariamente essere negato per affermare il suo opposto. Il finito per sé diviene semplicemente il luogo dell'alienazione, della lontananza dall'essenza, dell'assolutamente negativo che può trovare una propria dignità teoretica soltanto nella prospettiva del rispecchiamento, cioè solo come la manifestazione dell'individuazione dell'universalità nell'esistenza singola.

Quest'antropologia organicista e fusionale è il presupposto che fonda tutta la critica feuerbachiana alla dialettica hegeliana ed è altresì lo strumento idoneo ad eluderne il senso più profondo: l'intera interpretazione di Feuerbach è distorta, secondo Finelli, da una concezione analitica del soggetto che, avendo già in sé originariamente la totalità dei predicati, deve solo exteriorizzarli, portarli ad esistenza, senza che questo implichi in nessun modo un accrescimento del Sé. Ma se questa posizione del soggetto è propria dell'antropologia feuerbachiana, è però molto lontana dallo spirito che guida la dialettica hegeliana, in cui, come abbiamo visto, «il negativo è un principio intrinseco di universalizzazione, è ciò che differenzia e moltiplica dall'interno un contenuto d'esperienza troppo ottusamente coincidente con sé» (pag. 206).

Soltanto grazie a quest'interpretazione analitica Feuerbach può applicare anche alla dialettica hegeliana il metodo genetico-critico utilizzato nelle sue riflessioni sulla religione, metodo che svela il carattere mistificato di ogni visione della realtà che non sia assolutamente antropocentrica; ogni universalità che non sia quella del genere, infatti, è soltanto espressione dell'alienazione dell'uomo e la trasposizione conseguente dei suoi predicati universali in un soggetto astratto, in Dio nel caso della religione, nell'Idea logica nel caso dell'idealismo hegeliano: tale soggettività astratta, espropriando gli attributi propriamente umani all'uomo, li realizza soltanto illusoriamente in un mondo ideale, impedendo parallelamente la loro affermazione concreta e reale.

La concezione generica dell'uomo e la decostruzione genetico-critica della filosofia hegeliana sono proprio i due elementi dell'antropologia feuerbachiana di cui Marx si appropria acriticamente per la sua ribellione

contro "l'autorità paterna". Di conseguenza, per Finelli, anche la filosofia del giovane Marx è destinata a regredire ad una concezione metafisica del soggetto.

Nella *Dissertazione* di laurea, nel momento della più entusiastica adesione marxiana alla filosofia del maestro, Marx però era riuscito ad utilizzare tutte le categorie della dialettica hegeliana, tant'è che Finelli sottolinea come: «con la sua dissertazione di laurea Marx utilizzi esplicitamente la teoria hegeliana della scienza filosofica, organizzando il suo pensiero secondo quattro principi epistemologico – ontologici di fondo, che torneranno a essere presenti in modo esplicito e sistematico solo nella logica che sottende la stesura del *Capitale*» (pag. 36-37). Appare perciò a prima vista inspiegabile come Marx possa accettare acriticamente tutte le categorie feuerbachiane, senza intravedere le conseguenze implicite nella riduzione dello spirito hegeliano alla categoria di ente generico.

Per Finelli è una commistione di cause di diversa natura a fondare questa superficializzazione della filosofia marxiana: a motivazioni contingenti come il forzato abbandono della carriera accademica e l'inizio dell'attività pubblicista, che necessariamente doveva distogliere Marx dalla scientificità delle riflessioni teoretiche per l'urgenza delle questioni pratiche, si affiancarono infatti più profonde motivazioni psicologiche: molto vicino al movimento dei Giovani hegeliani, anche Marx sentiva fortemente l'esigenza di oltrepassare il carattere puramente speculativo della filosofia hegeliana per trasformarla in forza pratica in grado di cambiare il mondo.

Già all'epoca della *Dissertazione* Marx si era interrogato sul problema del rapporto tra il sistema hegeliano e il mondo, giungendo alla conclusione che ad ogni filosofia che pretende di costituirsi come un intero completamente razionale si oppone sempre necessariamente un mondo dilacerato e irrazionale; è proprio questo infatti il fattore che accomuna ogni filosofia sistematica, da Platone ad Hegel.

Ma, se l'urgenza di risolvere la contraddizione di mondo e filosofia rendeva Marx un giovane hegeliano, è pur vero che la sua prospettiva fu immediatamente divergente rispetto al punto di vista più diffuso nel movimento; fin da subito Marx fu infatti cosciente del carattere complesso della questione, che non si poteva ridurre, proprio come volevano i Giovani hegeliani, al problema di trasformare il mondo in modo che riuscisse a rispecchiare il principio hegeliano della libertà, bensì la contraddizione denotava necessariamente un'insufficienza dello stesso principio filosofico. Per Marx, cioè, era necessaria una evoluzione tanto del mondo quanto della filosofia, che doveva necessariamente fondarsi su un nuovo principio universale che, superando l'assoluta teoreticità dello spirito hegeliano, fosse più comprensivo, cioè «un *soggetto-non-individuale*, capace di

sostenere e produrre l'effettiva universalizzazione e liberazione della realtà» (pag. 79).

Il concetto feuerbachiano di genere sembrava idoneo a risolvere il problema fondamentale del giovane Marx: essendo un principio universale ma parimenti empirico poteva risolvere così la scissione tra l'essenza razionale e l'esistenza irrazionale; il genere infatti si realizza soltanto e necessariamente come universale concreto, in un mondo che deve quindi diventare in ogni luogo particolare l'espressione manifesta dell'universalità e dell'infinità razionale dell'essenza umana.

Fin dagli articoli della *Gazzetta renana* questa funesta adesione all'antropologia feuerbachiana è ormai compiuta; tutte le polemiche con le istituzioni prussiane si fondano infatti sulla considerazione del popolo quale fondamento soggettivo e universale della realtà che non ha alcun bisogno di uno sviluppo interiore, bensì soltanto l'esigenza di manifestarsi in una realtà oggettiva che in ogni luogo deve rispecchiare la razionalità essenziale.

Le sfere dell'esistente che realizzano l'eticità sono quindi tutti i luoghi in cui si esprime la volontà razionale del popolo, così il diritto, la stampa libera, l'opinione pubblica e infine, sua espressione suprema, lo Stato; a questi si oppone ogni realtà che è immediatamente materiale e particolare, e che esprime quindi la natura in antitesi allo spirito, il primato del particolare sull'universale, la vittoria del privilegio sul diritto, dell'arbitrio soggettivo sull'essenza oggettiva e razionale.

Conclusa l'attività pubblicista per la soppressione del giornale, Marx si immerge nuovamente nella riflessione teoretica; la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* è così il risultato del suo primo confronto critico con la filosofia del diritto di Hegel; ancor più che negli articoli della *Gazzetta renana*, qui è evidente l'influsso di Feuerbach poiché tutto il lavoro di decostruzione dei postulati hegeliani si fonda sul metodo genetico-critico e su un'interpretazione analitica e metafisica della dialettica hegeliana. Le riflessioni di Marx, che si concentrano sui paragrafi iniziali della sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicati allo Stato, si riducono infatti ad una ripetuta denuncia dell'inversione compiuta da Hegel tra soggetto e predicato: nella filosofia hegeliana la realtà etica è sempre astrattamente preposta, come spiritualità fondante, alla realtà materiale, mentre in realtà la razionalità non è altro che il predicato essenziale del mondo umano, sensibile. Perciò mentre nella filosofia hegeliana l'universalità si compie soltanto nella forma dell'astrazione, il ripristino della giusta gerarchia tra soggetto e predicato, tra spirituale e materiale è il solo metodo che può garantire una concreta realizzazione della realtà etica, cioè la posizione del genere-popolo come fondamento dello Stato.

L'originalità di questo manoscritto è però nell'ulteriore passaggio logico compiuto da Marx, che identifica il limite proprio della filosofia hegeliana, cioè la posizione di un'universalità soltanto astratta, con l'insufficienza più profonda proprio della realtà moderna, dominata anch'essa dalla scissione tra materiale e spirituale, tra la società civile e lo Stato. Lo stato politico moderno infatti si afferma come realtà spirituale e universale soltanto idealmente, in antitesi rispetto alla società civile che parallelamente, costituendosi come realtà autonoma, si struttura secondo i principi opposti dell'egoismo e della particolarità.

Finelli mostra tutti i limiti e le aporie di tale interpretazione della filosofia hegeliana, poiché proprio «quest'obbligo di mantenersi nella logica di Feuerbach conduce Marx alla teorizzazione paradossale che il *mondo* moderno si moltiplica in *due mondi*, animati da due logiche assolutamente eterogenee: quello della società civile, istituito sull'individualismo estremo, e quello dello Stato politico istituito su un universalismo del tutto incurante dell'individuale (salvo poi riempirsi anch'esso nella vuotezza della sua purezza astratta d'interessi solo privati e di parte). Il mondo moderno cioè si rompe e si scinde nell'opposizione di due sfere, che non hanno alcun punto di contatto e di mediazione tra loro e che solo la forzatura di Hegel ha preteso di conciliare e di ricomporre in unità» (pag. 255).

La concezione feuerbachiana della soggettività generica porta cioè Marx ad una lettura troppo semplicistica della realtà moderna, di cui non riesce assolutamente a cogliere la struttura complessa e problematica, come invece emerge nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel; la questione fondamentale sottesa all'intera concezione hegeliana del diritto è infatti proprio la definizione di un sistema sociale che sia capace di affermare l'eticità senza per questo schiacciare la libera individualità, il principio superiore dell'epoca moderna.

E' nella sezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicata alla società civile che Hegel propone una soluzione proprio strutturando il mondo sociale come un ambito assolutamente autonomo rispetto alla sfera statale, in cui quindi riescono a convivere entrambi i principi: da un lato, infatti, nella società civile fondata sul libero mercato, ogni particolarità agisce per realizzare se stessa, la propria libertà individuale; dall'altro però vi sono istituzioni che, preposte alla tutela dell'universalità, impediscono l'affermarsi del dominio dell'arbitrio soggettivo sulla razionalità. E' proprio mediante l'introduzione dell'amministrazione della giustizia, della polizia e delle corporazioni come istituzioni sociali che l'universale etico riesce ad affermarsi senza però annullare il valore della libera individualità.

L'affermazione soltanto astratta dell'universalità è quindi proprio lo strumento col quale Hegel riesce a garantire sia il libero arbitrio della per-

sona individuale sia la tutela dell'unità razionale del molteplice; ed è questo il motivo per cui per Finelli la concezione dello spirito come "determinazione formale", come principio ideale e sintetico della realtà è proprio la scoperta più feconda della filosofia hegeliana, poiché «nella modernità interesse individuale e interesse generale possono convivere solo se quest'ultimo assume un'identità e delle procedure che si configurano come esterne e ulteriori alla persona: cioè come dotate di una realtà specifica, astratta e impersonale» (pag. 265).

Finelli riconosce che le soluzioni proposte nel sistema hegeliano, tendendo a far convivere istituzioni legate a differenti epoche storiche, non sono in alcun modo risposte esaustive, ma proprio per questo mantengono aperta la profonda problematica della funzione dell'universalità astratta nella formazione del mondo materiale. Ma il giovane Marx, pienamente concentrato invece sulla realizzazione di un'universalità concreta che potesse superare il carattere esclusivamente speculativo del principio hegeliano, considera l'astratto in un'accezione completamente negativa, come espressione dell'alienazione dell'uomo dalla propria essenza e così necessariamente elude proprio la questione centrale della modernità, cioè «la valenza dell'*universalizzazione astratta in termini di prassi* nella costituzione materiale della società civile moderna» (pag. 280).

La liberazione dalla concezione metafisica del soggetto sarà per Marx un percorso lungo e lento. E' proprio a partire da tale prospettiva antropologica organicista, infatti, che Marx formula negli *Annali franco-tedeschi* la prima teorizzazione del comunismo, così come proprio questa «mitologia del soggetto organico e la filosofia della storia che ne consegue, scandita dall'inevitabilità oggettiva dell'acuirsi prima e dal ricomporsi poi delle scissioni e lacerazione nella comunità umana, formano il contenitore teorico previo attraverso cui egli si accinge a comporre i suoi primi manoscritti economici e a elaborare la sua prossima concezione materialistica della storia» (pag. 306).

Il rapporto tra il giovane Marx ed Hegel può allora davvero mettere chiarezza sulle cause profonde del fallimento del movimento del '68, su quel tentativo egemonico destinato necessariamente ad un esito tragico: da questa riflessione emerge infatti la sostanziale impreparazione del soggetto marxiano ad affrontare le sfide della modernità. E tale debolezza rimarrà in tutta la tradizione dell'umanesimo marxista che, fondata proprio su quell'antropologia organicistico-fusionale di origine feuerbachiana, ha escluso in modo assoluto ogni possibile riconoscimento del valore della libertà individuale e così è stata incapace di cogliere le problematiche più profonde della modernità.

E' mancato cioè per Finelli proprio quel «processo di decostruzione – ricostruzione della tradizione comunista, a muovere da una capacità d'autocritica dei propri dogmatismi e dal confronto con nuove antropologie: analisi delle proprie rimozioni e accoglimento dell'alterità, che soli avrebbero potuto consentire l'avvio e il concepimento di una reale ed effettiva egemonia, da parte di un ceto e di un'intellettualità politica che pure partecipava del grandissimo merito storico di aver vissuto e interpretato il Novecento come l'emergere alla vita sociale e culturale di masse sterminate di esseri umani, che fino ad allora avevano condotto una vita talmente subalterna e pressoché extrastorica, da non distinguersi spesso dai ritmi e dalle condizioni di quella animale» (pag. 10-11).

L'umanesimo comunista deve cioè appropriarsi della lezione hegeliana, imparando a riconoscere il valore dell'alterità e a confrontarsi con l'estraneo; è l'unica strada che infatti permette una piena consapevolezza di sé, necessaria per l'affermazione del soggetto egemonico.

Finelli considera l'antropologia feuerbachiana come l'elemento costante della filosofia marxiana fino al *Capitale*, poiché la concezione dell'uomo quale "ente generico" è posta sia come il fondamento delle sue opere giovanili sia come la base su cui successivamente si struttura la concezione materialistica della storia. Ma se un'analisi analitica dei testi della giovinezza permette a Finelli di dimostrare la piena adesione del giovane Marx ai postulati della filosofia feuerbachiana, manca però un'analoga indagine dei testi successivi, che sola avrebbe potuto dimostrare il perdurare di tale posizione della soggettività anche nelle sue riflessioni più mature e avrebbe così fornito le prove empiriche ad una tesi che invece in questo testo rimane un postulato assolutamente apriori.

L'umanesimo di Feuerbach può realmente considerarsi l'elemento costante della speculazione marxiana? O forse, dopo la prima entusiastica adesione giovanile, Marx si è poi progressivamente emancipato da tale prospettiva? E il materialismo storico, più che il frutto di un'identità di vedute, non è forse proprio il prodotto di quest'allontanamento, che solo ha permesso la definizione di una nuova soggettività, radicalmente diversa ed irriducibile al soggetto ancora metafisico delle riflessioni giovanili?

Sono domande pertinenti, anche e soprattutto perché è lo stesso Marx, tanto nelle *Tesi su Feuerbach* quanto nell'*Ideologia tedesca*, a suggerirci questo percorso, sia svelandoci tutti i limiti e le insufficienze dell'umanesimo feuerbachiano, ancora legato ad un soggetto metafisico, incapace di concepire «la sensibilità come attività pratica umana-sensibile» (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma 1969, pag. 189), sia sottolineando parallelamente l'esigenza di nuovi paradigmi, in grado di cogliere la vera soggettività, che è sì sensibilità, ma è storica e dialettica. Feuerbach infatti «non vede

come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni» (K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. F. Codino, Roma 1958, pag. 39-40); è proprio allora l'impossibilità di una prospettiva storica, la posizione di un'essenzialità immediatamente compiuta e quindi incapace di uno sviluppo dialettico, il grande e insuperabile limite di Feuerbach, le cui categorie sono quindi necessariamente incapaci di andare oltre le astratte posizioni logiche. La soggettività reale non è l'"ente generico" feuerbachiano; questo sembra essere il presupposto su cui Marx fonda il materialismo storico.

Questa centralità dell'orizzonte storico, se da un lato deve necessariamente allontanarlo da qualsiasi metafisica del soggetto, parallelamente sembra riavvicinarlo agli insegnamenti hegeliani drasticamente sconfessati nella giovinezza. Ed ancora una volta è lo stesso Marx ad indirizzarci su questa strada, poiché già nei *Manoscritti del '44*, in questo testo ancora fortemente feuerbachiano, Marx sente l'esigenza di un nuovo confronto con la dialettica del maestro; un confronto che è nello stesso tempo una parziale rivalutazione dell'opera hegeliana. Il merito indiscusso di Hegel è proprio nella sua definizione della soggettività, poiché «concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo proprio lavoro» (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino 1968, pag. 167). Pur nella differente accezione con cui la categoria del lavoro è concepita dai due autori, ciò che li unisce è proprio l'immagine del continuo movimento di autoevoluzione del soggetto, che soltanto dopo aver percorso tutti i gradini della sua storia, soltanto dopo la sua affermazione in molteplici forme, progressivamente sempre meno unilaterali e parziali, può infine realizzarsi.

Ma allora forse non è necessario attendere il *Capitale* per trovare nella filosofia marxiana quella capacità di rapportarsi in modo produttivo alla dialettica hegeliana, bensì, proprio nella concezione materialistica della storia, possiamo ritrovare quella risignificazione della «valenza dell'universalizzazione astratta in termini di prassi» (R. Finelli, cit., pag. 280).

Per Marx lo sviluppo storico è il continuo prodursi e superarsi di rapporti contraddittori tra l'elemento soggettivo, le forze produttive, e

l'elemento oggettivo, cioè i rapporti di produzione che, creati dall'uomo, si pongono però sempre nella forma dell'alterità, dell'estraneità ostile. Il grado di sviluppo delle forze produttive, infatti, determina di volta in volta la forma delle relazioni sociali, le "circostanze" in cui l'uomo si trova a vivere; e «queste diverse condizioni, che appaiono dapprima come condizioni della manifestazione personale e più tardi come un intralcio per essa, formano in tutto lo sviluppo storico una serie coerente di forme di relazioni, la cui connessione consiste in questo, che al posto della forma di relazioni precedente, diventata un intralcio, viene sostituita una nuova, corrispondente alle forze produttive più sviluppate e quindi al modo più progredito di manifestazione personale degli individui, e questa forma à son tour diventa poi un intralcio e quindi viene sostituita con un'altra» (K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pag. 70). E' un movimento continuo di produzione del mondo oggettivo da parte dell'uomo, mondo che poi necessariamente viene ad assumere la forma di un limite, di un "intralcio" per lo sviluppo della soggettività, in un movimento che oppone continuamente il Sé ad un mondo che, sebbene si presenti sempre nella forma della radicale alterità, è però essenzialmente anche la «parte più intima del proprio Sé». E il materialismo storico non è forse proprio lo strumento teoretico che permette di vedere l'intrinseco legame dialettico di ciò che si presenta all'immediatezza come scissione, come un'oggettività ostile e radicalmente opposta alla soggettività? Non è forse una specifica modalità del conoscere, fondata su una specifica concezione della soggettività? Non è allora proprio, al pari dello Spirito hegeliano, il principio formale sintetico della realtà?

Così, proprio come per la dialettica hegeliana, anche la problematicità del materialismo storico non sta nella questione dell'originaria pienezza metafisica; per Marx infatti l'inizio della storia è sempre «di natura animale come la stessa vita sociale a questo stadio, è pura coscienza da gregge, e l'uomo a questo punto si distingue dal montone soltanto perché il suo è un istinto cosciente» (*ibid.*, pag. 27). E' cioè proprio una soggettività originariamente povera, debole che sta a fondamento della concezione marxiana della storia, un soggetto che soltanto in virtù di tale parzialità, necessita del movimento storico, unico strumento per il progressivo superamento della sua incompiutezza.

Il comunismo può essere soltanto l'esito ultimo dell'intero processo senza il quale per Marx «si generalizzerebbe soltanto la *miseria* e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda» (*ibid.*, pag. 31). Al contrario, quando si sono ormai sviluppate al massimo le forze produttive, quando le relazioni umane hanno raggiunto il massimo grado di universalizzazione e l'uomo ha completamente umanizzato il mondo, escludendo ogni

residuo di naturalità, soltanto allora «la dipendenza universale, questa forma spontanea della cooperazione degli individui su un piano storico universale, è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee» (*ibid.*, pag. 33).

Ed è soltanto nella pienezza del risultato, in questo pieno controllo sul mondo oggettivo e in quest'assoluto dominio della soggettività, è solo in questo momento che si possono porre alla concezione marxiana della storia le medesime critiche rivolte ad Hegel sulla deriva metafisica dell'intero processo: nella sovrapposizione tra il piano logico a quello esistenziale si mette a rischio la validità dell'intero movimento poiché, essendo ricondotta al soggetto ogni estraneità, è negata la possibilità stessa dell'alterità, della contraddizione e quindi dello stesso sviluppo dialettico; soltanto ora il materialismo storico rischia quindi di trasformarsi da una specifica modalità del conoscere, capace di cogliere gli intrinseci legami dialettici della storia, l'intima relazione tra ogni forma sociale e il grado di sviluppo dell'industria umana, in una concezione metafisica della storia come processo teleologicamente indirizzato verso la realizzazione di un'essenzialità umana onnicomprensiva.

Il testo di Finelli affronta una questione di radicale importanza, mette in luce cioè l'esigenza di un approccio nuovo e costruttivo alla filosofia marxiana, che si adegui alle trasformazioni del contesto storico; e parimenti sottolinea l'esigenza di una rivisitazione critica della tradizione marxista, compito doveroso e necessario, unica strada percorribile per rimanere al passo con le esigenze e le problematiche della modernità.

Però forse non è possibile cercare nella concezione antropologica marxiana risposte pienamente esaustive, che riescano ad risolvere una questione tanto problematica. Se infatti uno dei problemi della tradizione marxista è nella sua indifferenza verso ogni esigenza della soggettività per sé, colta nella sua specificità e particolarità, è pur vero però che per Marx il comunismo è proprio il luogo del passaggio dalla necessità alla libertà, dunque è proprio il movimento che permette la piena realizzazione dell'individuo, della persona, poiché «soltanto a questo stadio la manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e alla eliminazione di ogni residuo naturale; e vi corrispondono poi la trasformazione del lavoro in manifestazione personale e la trasformazione delle relazioni fin qui condizionate nelle relazioni degli individui in quanto tali» (*ibid.*, pag. 66). Non è dunque certo una concezione antropologica che vuole escludere da sé l'inestimabile valore della persona umana, ma al contrario è proprio la ricerca di una organizzazione sociale che possa realizzarlo.

Può darsi che un nuovo approccio alla filosofia marxiana, che in pari tempo sia anche un confronto produttivo con la tradizione marxista, si possa realizzare cercando proprio di oltrepassare quei temi classici del dibattito marxista: il rapporto con Hegel, la continuità o la discontinuità tra le due dialettiche, l'influsso di Feuerbach, l'umanesimo di Marx...; forse bisognerebbe confrontare il pensiero di Marx, nella sua assoluta specificità, con il mondo contemporaneo, per ricercare nella sua filosofia quegli elementi di attualità, di modernità e per studiare Marx «nella sua persistente capacità esplicativa del mondo di oggi» (R. Finelli, cit., pag. 15).

IRENE VIPARELLI