

Carla M. Fabiani

UNA QUESTIONE NON SOLO ANTROPOLOGICA:  
COME RESISTE IL *GEIST* ALLA *MENSCHLICHE GATTUNG*<sup>1</sup>

«La tesi di fondo della mia ricostruzione [propone] una lettura del rapporto tra Hegel e il primo Marx segnata da una permanente e strutturale subalternità del giovane intellettuale rivoluzionario al grande filosofo di Stoccarda. [...] la sostanza di quel nesso tra Hegel e il primo Marx si risolverà sostanzialmente in un atto mancato, in un *parricidio mancato*, e nel confronto asimmetrico tra due antropologie [...]».

L'antropologia giovanil-marxiana, avviluppata aporeticamente intorno alla concezione di un soggetto umano quale il «genere umano» alla Feuerbach; l'organicità, l'eguaglianza, il fallace materialismo e la natura simbiotico-fusionale di un soggetto "generico", non regge il confronto – secondo Finelli – con il soggetto hegeliano, il *Geist*, il quale, invece, si determina nel *werden zu sich e bei sich im andern sein*.

L'originalità del *Geist* hegeliano, ossia proprio l'originalità dell'*alterità*, che diventa l'unica e irriducibile modalità per il soggetto – il *Selbst* – di riconoscersi in quanto tale, appare teoreticamente vincente nei confronti del tenta-

---

<sup>1</sup> Roberto Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Presentiamo all'attenzione del lettore questo testo di R. Finelli, uscito recentemente, con la piena convinzione che possa gettare una luce altamente teoretica, soprattutto libera da schemi banalmente tradizionali, sul nesso storico-filosofico fra Hegel e Marx; configurando al contempo un piano di ricerca, diremmo decisivo, intorno alla questione di come si possa-debba pensare la soggettività in epoca moderna (e contemporanea).

tivo di critica marxiana, che, in ultima analisi, si mostra addirittura come una vera e propria «regressione antropologica»: l'antropologia hegeliana risultando, al contrario, capace di mediare il piano materiale del riconoscimento con quello più propriamente immateriale; i bisogni materiali dell'essere umano (l'organizzazione del lavoro, ecc.) da una lato e il bisogno del soggetto di esser riconosciuto nella propria ineguagliabile identità da parte di un altro essere umano. Il riferimento di Finelli è alla *Fenomenologia dello spirito* e alla psicoanalisi che, per la moderna antropologia, costituiscono insieme, secondo l'Autore, un piano di ricerca imprescindibile.

Dunque, il soggetto antropologicamente pensato in età moderna: su questo, si gioca il confronto-scontro messo volutamente in atto dal giovane Marx con la sua critica a Hegel. Il testo di Finelli mira a chiarire i (sofferti) passaggi marxiani, che rendono quanto mai irrealistica la sua concezione antropologica.

Tuttavia, il *mancato parricidio* del primo Marx, farà sì che – con un radicale ripensamento di Hegel – il Marx della critica dell'economia politica (oltre 20 anni dopo<sup>2</sup>) pervenga a quella sorprendente individuazione di una totale assenza di soggettività, propria del sistema economico moderno-capitalistico: i soggetti umani essendo piuttosto determinati come *personae*, né più né meno che *maschere* di funzioni e rapporti economici totalmente sottratti al loro controllo, alla loro propria coscienza e responsabilità. Sottratti cioè a quel processo materiale e immateriale di riconoscimento cui si accennava sopra<sup>3</sup>. Il soggetto della modernità è il *Capitale*, il quale «essendo costituito di ricchezza meramente *quantitativa*, non può avere altro scopo [...] che quello di aumentare tendenzialmente all'infinito la sua *quantità*, [manipolando] l'intero mondo *qualitativo* della vita e degli esseri umani». Vien fatto di ricordare le parole di Marx: «Il capitale produce essenzialmente capitale, e fa ciò solamente nella misura in cui produce plusvalore»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Il 1843 è l'anno di stesura del manoscritto marxiano di critica alla filosofia del diritto di Hegel e il 1867 l'anno di uscita del I libro del *Capitale* di Marx.

<sup>3</sup> Sottratti allo *Spirito* o a quel processo di autoidentificazione che è il *Selbstbewusstsein*; già nella «società civile» hegeliana, la soggettività non si afferma del tutto, poiché di contro a essa si erge una *seconda* natura: il mondo della ricchezza e dell'economia politica con le sue leggi (la «bestia selvaggia» di Jena). Il testo di Finelli ha il merito, fra gli altri, di intervenire, in modo quanto mai significativo, sul peso da attribuire al rapporto fra *Natura* e *Spirito* in Hegel, e quindi sul significato di questo persistere, in ambito spirituale, di elementi meccanico-naturalistici: il totalmente *altro* dal *Geist*.

<sup>4</sup> K. MARX, *Il capitale*, libro terzo, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 999.

Si apre a questo punto, secondo Finelli, nell'opera di Marx, una rottura certo epistemologica, che va però riconsiderata proprio da un punto di vista strettamente antropologico, nonostante Marx; e cioè, nonostante che il Marx del *Capitale*, non abbia certo approfondito o sviluppato il tema antropologico della soggettività moderna (o della *coscienza*), avendolo appunto trattato, ma in modo aporetico, proprio perché antihegeliano o antidialettico, in giovane età.

«Ma, affinché il Marx maturo possa arrivare a *comprendere come un'astrazione possa costruire realtà* e organizzare concretamente la vita sociale – comprendere cioè come nell'epoca moderna un principio economico possa valere come principio della produzione materiale e *insieme* come principio della produzione simbolica –, sarà necessario che si modifichi la natura di quel rapporto fondamentale che per tutta la sua vita egli ha mantenuto con Hegel».

La lettura di Marx, e del nesso Hegel-Marx, può essere ben indirizzata, secondo l'A., verso due linee teoriche così sintetizzate. Da una parte, una filosofia della prassi e della storia in cui il soggetto che fa la storia, alienando se stesso nel lavoro, si riconcilia poi necessariamente con sé: teoria della prassi, prassi rivoluzionaria, antinaturalistica, ma al dunque idealistica, in cui la sovrastruttura politico-simbolica vale solo come riflesso della struttura produttiva. D'altra parte, una sociologia della modernità: dove, invece del genere umano come soggetto, abbiamo il capitale come principio di totalità: «vettore d'universalizzazione e d'assimilazione dell'intero che trasforma progressivamente [...] ogni fattore di realtà e di civiltà precedente e *presupposto* alla sua logica in un *posto*, in un prodotto della sua accumulazione e che, nello stesso tempo, [...] si trova a essere, proprio nella sua *naturalità* [...] produttore di rapporti tra gli esseri umani [...] nonché produttore, attraverso un singolare rapporto di dissimulazione tra contenuto e superficie, dell'immaginario simbolico e delle razionalizzazioni teoriche dei vari attori sociali»<sup>5</sup>.

Due paradigmi teorici distinti e distanti, pur convivendo entrambi in quel laboratorio che è l'intera opera di Karl Marx. Nel Novecento italiano, precisa Finelli, è il primo ad essersi imposto, a tal punto da potersi definire, l'intero marxismo italiano, come «*un marxismo senza capitale*». Ricordiamo, in effetti, quel dibattito italiano del 1976 – aperto da N. Bobbio sulle pagine di «Mondoperaio»<sup>6</sup> – in cui viene posta ai marxisti italiani la questione se vi sia o meno,

---

<sup>5</sup> Cfr., a proposito del circolo *presupposto-posto*, le pagine marxiane sull'*accumulazione originaria*, XXIV cap. del primo libro del *Capitale*, in: K. MARX, *op. cit.*, libro primo, p. 777 e segg.

<sup>6</sup> AAVV, *Il marxismo e lo Stato*, «Mondoperaio», Giugno 1976, supplemento al n° 6, pp. 1-215.



nell'opera e nel pensiero di Marx, una compiuta dottrina dello Stato; le differenti risposte sono, a ben vedere, tutte accomunate dalla mancata considerazione della centralità del testo del *Capitale* e della critica dell'economia politica.

Comprendere i forti limiti dell'antropologia del primo Marx, comprendere le potenzialità dell'antropologia hegeliana, nonché i "difetti" dello *speculativo*, comprendere, infine, il senso di una necessaria riattualizzazione della *critica* marxiana dell'economia politica. Questi, i compiti teorici che il testo di Finelli si propone di affrontare e che, in modo lucido e originale, porta decisamente a termine.

Scorriamo allora solo alcune pagine del testo, cercando di evidenziare alcuni dei nodi teorici sopra accennati, che hanno fortemente catturato la nostra attenzione.

Innanzitutto, la *Formbestimmung*, la «determinazione formale», e cioè quella nozione hegeliana cui perviene – in modo certo non lineare ed immediatamente evidente – il Marx della Dissertazione di laurea (*Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841). La «Forma» è ciò che in modo immanente organizza i fenomeni dell'esperienza e della vita sensibile secondo nessi non sensibili. È ciò che apre il sensibile e il naturale all'altro da sé: obbliga il determinato a sottrarsi da se stesso e dalla sua pretesa coincidenza con sé.

Finelli, rileggendo attentamente tutto il lavoro teorico del giovane Marx, individua l'elemento categoriale essenziale che lega Marx a Hegel e che, soprattutto, permette al giovane hegeliano – non lontano dalla svolta teorica del 1844-45<sup>7</sup> – di assimilare e tesaurizzare il senso più intimo e teoreticamente fecondo della dialettica hegeliana: la realtà si determina immanentemente come «moltiplicazione dialettica fra *essenza* ed *esistenza*». La dialettica, in questo senso, non viene a configurarsi come un esercizio puramente logico-teoretico o logico-linguistico, di mera interpretazione del reale, piuttosto come "principio di realtà"; realtà che è dentro di sé dualisticamente determinata. La realtà è *бина*. Un dualismo che, tuttavia, per essere compreso, non rimanda oltre di sé (al trascendente, al metafisico, a una metafisica della storia, ecc.), ma anzi obbliga il pensare a 'immanentizzarsi'. Ma vediamo in che senso.

---

<sup>7</sup> La concezione materialistica della storia, il comunismo e, poi, la critica dell'economia politica. I termini teorici, in cui si consuma questa svolta, sono attentamente riconsiderati da Finelli, che, proprio verificando il persistere di quella *metafisica del soggetto umano-generico*, riscontra anche nel Marx comunista, della concezione materialistica della storia, del proletariato, ecc., un *deficit* di emancipazione dalle giovanili aporie cui è andato incontro nella critica a Hegel.

«I diversi campi della realtà, dalla natura inorganica, alla vita umana nella sua organizzazione più privata e familiare alla vita sociale istituita secondo l'ambito dell'economia e dello Stato, fino alla realizzazione delle cerchie più universali dell'esperienza umana quali l'arte, la religione e la filosofia, corrispondono appunto ai diversi gradi dell'affermarsi o meno di una soggettività *spirituale* o *circolare* di tal genere. Di tanto o meno il soggetto coincide con sé, di tanto o meno quindi la sua relazione con sé – nella dimensione potremmo dire interiore o *verticale* – è ricca e piena o povera e frammentata, quanto più o meno si limita o si espande il suo rapporto – *orizzontale*, potremmo dire – e il suo attraversamento dell'alterità».

Finelli ritiene sia di estrema rilevanza, innanzitutto da un punto di vista antropologico, questo nesso circolare di matrice hegeliana: l'incrocio di una dimensione *verticale* (il *Selbst*) con una dimensione *orizzontale* (*Anderes*) costituisce propriamente il *Geist* (il Soggetto come Spirito). Abbiamo, dunque, questa circolarità dello *Spirito* (il circolo presupposto-posto o immediato-mediato-immediato) che si identifica con sé nel modo o nella forma di un attraversamento interno ed esterno dell'alterità.

La soggettività è un processo ciclico di autoidentificazione, che si presuppone come già dato (immediato) in una dimensione unilaterale della realtà, che, invece, ne comprende anche un'altra (mediato) ad essa complementare, nella quale il ciclo, almeno momentaneamente, si conchiude (di nuovo immediato). Questo punto della filosofia di Hegel – cioè il Soggetto come *Geist* – è il lascito più prezioso e originale che abbiamo ereditato dal filosofo di Stoccarda. E che, secondo l'A., non può in ogni caso essere ignorato da chi voglia riflettere, anche in termini non strettamente hegeliani, sulla nozione e sul tema del soggetto.

La questione, invece, lasciata aperta dalla filosofia hegeliana (come idealismo), secondo Finelli – questione duplice o ambivalente –, riguarda proprio l'esito 'solo' speculativo e/o logico-discorsivo cui approda il sistema di Hegel; in sostanza, sostiene Finelli, ciò che fa problema non è l'epistemologia del *circolo* (*Vorgesetztes-Gesetztes*, cioè appunto il Soggetto in quanto *Geist*), ma l'ambito in cui esso, al fine, è relegato da Hegel; insieme alla questione della vera identità che quel soggetto 'finale' viene così ad assumere.

In altri termini, Hegel ha visto bene che la soggettività si *presuppone*, volente o nolente, procedendo al riconoscimento di sé – identificando sé con sé (il *Selbstbewusstsein*) –, e tuttavia essa si *pone* negativamente nei riguardi di quell'alterità (interna ed esterna), che gli è consustanziale e immanente. Nel sistema hegeliano vi è poi un riconoscimento-identificazione finale dell'autocoscienza (lo *Spirito* assoluto che permette poi il *Sapere* assoluto), che



approderebbe poi a un livello strettamente logico-teoretico, speculativo, nel senso che il puro sapere garantisce piena trasparenza e perfetto rispecchiamento al *Selbst*. Il piano che Hegel esclude al fine – per altro, secondo Finelli, piano molto fecondo e necessariamente connesso a quello strettamente logico-linguistico-teoretico – è invece proprio quello *antropologico*, psichico o pratico-esperienziale. Bisogna fare attenzione, poiché la critica di Finelli allo *speculativo* non ricalca le classiche – e diremmo spesso improduttive – critiche al sistema hegeliano: l’Idea come ipostasi, il sistema chiuso, la dialettica tradita, ecc. Viceversa, l’A. intende mettere in evidenza un nesso problematico, anche aporetico, ma altamente produttivo (e, come oggi si ama dire, contemporaneo) del pensiero hegeliano: il nesso fra *antropologia e logica*.

«Ma nello Hegel speculativo, soprattutto nella *Scienza della logica*, la negazione linguistica riceve la sua forza di scissione, espulsione, opposizione, autonegazione dalle movenze, sottaciute, della negazione-rimozione psichica: scambio di cui Hegel non è consapevole ma che costituisce la premessa indispensabile per la concepibilità, contro il divieto aristotelico, di quella contraddizione il cui realizzarsi è nel sistema hegeliano la fonte di ogni progredire spiritualistico della realtà. [...] È in questa *sovradeterminazione* della contraddizione, tra logica e antropologia, che sta dunque il lato più debole della filosofia di Hegel. [...] Le difficoltà del giovane Hegel di trovare risposte soddisfacenti *in una dinamica pratica* alla sua esigenza di radicalizzazione della libertà moderna lo obbligano a una risoluzione a *dominanza teorica*». Vogliamo qui solo accennare alla rilevanza teoretica – a nostro parere dirompente – della questione così posta da Finelli; tanto più se la si connette a quel problema delicato, e almeno apparentemente spinoso, del *Cominciamento*. Antropologia e logica interagiscono entrambe, sebbene in modo antitetico e forse da Hegel sottaciuto, in quella sorta di alba di pensiero che è appunto il puro essere o meglio la monotriade di Essere-Nulla-Divenire. Un’esperienza mentale, quella dell’*Anfang*, che manca di ‘logica’; addirittura viene da Hegel attribuita all’*arbitrio* di chi si decide a pensare senz’altro. Un’esperienza poverissima, eppure affine alle esperienze precoscienziali e fenomenologiche dell’antropologia (l’anima con le sue patologie). Ci chiederemmo se il lato debole – come rileva Finelli – della filosofia hegeliana, non possa invece essere fonte di ‘forti’ riflessioni che, in modo sorprendente, riattualizzino la nozione aristotelico-hegeliana di *psyché* o anima.

Ma, dicevamo, la questione di fondo lasciata aperta dall’idealismo ed ereditata dal giovane Marx – ancor prima da Feuerbach, ma in modo improprio se-

condo Finelli<sup>8</sup> – sembra proprio essere una questione di carattere antropologico o pratico-esperienziale, comunque la si voglia definire.

Questo problema si innesta in modo articolato e molto complesso (ma chiarito proprio da Finelli) nella critica marxiana allo Stato hegeliano.

Siamo giunti al 1843, cioè a quel manoscritto di critica ai *Lineamenti* hegeliani del 1821, che Marx redige e poi non pubblica (come, del resto, molti dei suoi testi prima del *Capitale*).

La *Kritik*<sup>9</sup>, allora, sembra essere il luogo privilegiato in cui viene messa aporeticamente in evidenza l'esigenza, da parte di Marx, di riempire quel vuoto, quella mancanza, o meglio quella esagerata trasparenza dell'Assoluto hegeliano. La perfetta speculatività di un Soggetto assoluto come *puro sapere* appare a Marx (ma anche a Finelli) antropologicamente e *praticamente* insostenibile. Tuttavia, il soggetto marxiano rivela, di contro al *Geist* hegeliano, proprio sul piano antropologico, una povertà *formale* (cioè proprio di *Formbestimmung*) che gli impedisce di determinarsi. Di determinarsi *tout court*, a qualsiasi livello di realtà lo si voglia considerare: logico, linguistico, etico, politico, ecc. Insomma, la *Volk-Gattung* o *menschliche Gattung* marxiano, il soggetto marxiano di contro al soggetto hegeliano, non ha forma e non si trasforma; dunque, potremmo dire, non esiste o è un mero presupposto (metafisico), nel senso che manca totalmente di quella "moltiplicazione dialettica fra *essenza* ed *esistenza*" che equivale essa stessa alla posizione della realtà (ovvero è essa stessa "principio di realtà").

La dialettica hegeliana (l'*Aufheben* o il "vero infinito") essendo proprio tale movenza del reale come intero che, nella sua immanente autoriproduzione, non può essere definitivamente identificato con una sua singola parte; cioè, la realtà, in quanto tale, non assume definitivamente *una forma*, ma, appunto, si determina costantemente in una relazione di forme, che vengono riprodotte (o meglio moltiplicate) come differenti determinazioni della relazione fra *essenza* ed *esistenza*. E questo è il merito, secondo Finelli, di Hegel: di aver visto come proprio nel Soggetto (in quanto *Geist*) si produce tale dialettica, a tutti i livelli, innanzitutto antropologico-psichico-pratico.

Il soggetto marxiano, invece, viene presupposto al reale, nella sua compattezza e unità di *essenza* ed *esistenza*: una mancata dialettica che si risolve in

---

<sup>8</sup> Finelli dedica a Feuerbach un denso capitolo, il IV, che qui però non esponiamo.

<sup>9</sup> K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, a c. di R. Finelli e F.S. Trincia, Roma 1983. Finelli rilegge attentamente anche la prima attività giornalistica di Marx, e soprattutto gli articoli marxiani comparsi sulla «*Rheinische Zeitung*» (1842-43), ma qui non li consideriamo.



mancata determinazione di forma e quindi di realtà. La realtà essendo appunto *Formbestimmung*.

Un Marx adialettico, quello della *Kritik*; in ogni caso, un Marx che utilizza il modulo critico di Feuerbach (il rovesciamento soggetto-predicato) per restituire una sua visione della realtà politica e sociale moderna in netta antitesi con quella hegeliana: nel mondo marxiano abbiamo una scissione insanabile fra il principio dell'*individualità* (proprio della società civile) e quello dell'*universalità* (proprio dello Stato 'solo' politico). Ogni tentativo di conciliazione appare ideologico, un'*astrazione* che tradisce l'unica vera conciliazione che è appunto la *Volk-Gattung*. Salvo poi che tale soggetto, concreto e compatto, viene presupposto come tale da Marx: «Del resto, se si fa principio e presupposto dell'intera realtà, in una pretesa esaustività ontologica, l'essere umano concepito come partecipe dell'organicità e della ricchezza del suo genere, l'*astrazione*, come accade nell'umanesimo di questo Marx, può avere solo il significato di un atto di *alienazione*: cioè di cesura ontologica, per cui un singolo si separa, per arbitrio ed errore individualistico, dal proprio contenitore universale, subendo tutti gli effetti di tale sua estremizzazione individualistica. [...] Solo che in tale contesto l'astrazione-alienazione [...] non può che avere una genesi e una natura solo individualistico-mentale. [...] L'estensione del significato della categoria di astrazione, l'approfondimento della sua polisemia, è uno dei lati più originali e innovativi della filosofia di Hegel. Accanto al tradizionale significato *logico* [...] rinvia [...] a un significato *ideologico* [...] nonché a un significato *pratico* [...]».

L'astrazione, dunque, permea di sé la realtà. Soprattutto se la realtà è quella moderna. Il merito di Hegel è quello di aver compreso come la riproduzione dell'intero, che è la *bürgerliche Gesellschaft*, passa attraverso l'astrazione dal particolare, ossia dall'identificazione *tout court* del particolare con sé, esigendo, questo, di essere riprodotto in un contesto di massima universalizzazione. Certamente, il problema della modernità, compreso appieno da Hegel secondo l'A., è quello di trovare (o meglio, *porre*) forme di conciliazione fra individuo e comunità, particolare e universale, ecc.; di trovare cioè modalità d'*astrazione reale*. «Ciò che in effetti questo Marx non considera ancora per nulla – ben diversamente da quanto accadrà nell'opera matura – è la valenza dell'*universalizzazione astratta in termini di prassi* nella costituzione materiale della società civile moderna, come invece ha fatto, con profonda consapevolezza teorica, lo Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto*».

In conclusione al suo testo, Finelli rilegge i due saggi marxiani comparsi nel 1844 sui «Deutsch-französische Jahrbücher»: *Sulla questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*.



Secondo l'A., questi scritti, invece di segnare la netta cesura teorica tra umanismo e materialismo (passaggio al comunismo, prima che alla critica dell'economia politica), confermano la permanenza, nel pensiero di Marx, di quella *metafisica del soggetto umano* che fin da principio ha aporeticamente segnato la sua riflessione storico-antropologica. Con un elemento in più, però.

«Con gli scritti sui "Deutsch-französische Jahrbücher" matura dunque il primo compimento teorico di Marx. Il percorso delle domande che avevano mosso il giovane Marx già nella preparazione della tesi di laurea (come conciliare [...] filosofia e mondo? Come trovare un soggetto che [...] sia un vettore di universalizzazione e d'integrazione del reale? Come stringere insieme teoria e prassi, intellettuali e popolo [...]) trova qui una sua prima conclusione sistematica. Tale *soggetto universale è il proletariato* [...]. L'esclusione del proletariato dalla comunità del genere umano [...] apre una scissione radicale nella storia del presente [...] il proletariato è l'umano che viene negato in quanto tale. Per cui la *prassi* che compete a tale soggetto [...] è sinonimo di *rivoluzione* [...]. Ma è appunto proprio in tale concezione della prassi [...] quale incongruenza della *menschliche Gattung* rispetto a se stessa, che si esplicita quanto questa prima sistematica teorica di Marx sia dominata e inficiata da una *metafisica del soggetto*». Un parricidio mancato ovvero una mancata antropologia del soggetto umano. Sebbene l'umanismo marxiano sia stato preso (e dallo stesso Marx presentato) come scoperta antropologica fondamentale o addirittura definitiva della modernità. Incombe invece ancora Hegel.

Il testo di Finelli scandalizzerà forse qualcuno (alcuni marxisti o alcuni antihegeliani); ma siamo convinti che lo scandalo, in questo caso, sia teoreticamente necessario e proficuo, affinché, come speriamo, Finelli possa dedicarsi (e dedicarci) a ulteriori riflessioni, ma, questa volta, sul parricidio compiuto (e fino a che punto compiuto) dal 'secondo' Marx.