

“Critica” tra Hegel e Marx

di Roberto Fineschi¹

Abstract: Marx fa largo uso del termine “critica”, che è presente nel titolo di varie sue opere. In questo articolo cercherò di ricostruire lo sviluppo e i cambiamenti di significato di questo termine nelle diverse fasi dell’indagine di Marx. Mi concentrerò sulle fonti dirette, come il dibattito “critico” tedesco durante il Vormarz, e su autori come Straufi, Bruno Bauer, Feuerbach. Certamente Hegel è un punto di riferimento privilegiato dell’approccio filosofico di Marx. Mostrerò come Marx si sia spostato lentamente da un significato specifico del termine “critica” che era predominante durante il Vormarz per approssimarsi alla posizione hegeliana

(da Marx *Dialectical Studies*)

È noto che Marx fa largo uso del termine “critica”. Esso è presente nel titolo di varie sue opere e non è quindi un caso che l’attenzione si sia concentrata su di esso. In questo articolo si cercherà di contribuire alla ricostruzione della sua storia interna e della sua origine nella tradizione filosofica anteriore. Essendo Hegel uno dei filosofi di riferimento privilegiati di Marx, si indagherà anche in questo autore il significato del termine per vedere a quale uso specifico di critica Marx si avvicini di più. Si vedrà del resto come il ruolo e la funzione della critica cambino nel corso della sua maturazione teorica.

1. Critica è un termine dall’uso diffusissimo nel dibattito intellettuale dall’illuminismo in poi. Qui fa da generale ed emblematico punto di riferimento la ricca, articolata e programmatica voce “Critique” nella *Encyclopédie* di Diderot e D’Alembert scritta da Marmontel (1754, vol. IV, pp. 490a-497b). Riviste critiche, biografie critiche, approcci critici, per non parlare ovviamente del criticismo kantiano, inondano la produzione letteraria e pubblicistica al punto che non è affatto semplice individuare un significato univoco del termine. Il tema è così complesso che non può certo essere oggetto di questo saggio; ci si limiterà in questa sede a indicarne alcune interpretazioni specifiche che reputo rilevanti per Marx ed il suo rapporto con Hegel.

Vediamo la lista di titoli significativi di pugno di Marx in cui compare il termine “critica”:

1. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Parigi 1844).
2. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (Francoforte sul Meno 1845).
3. *Die deutsche Ideologie (Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten)* (1845/6) (anche se non era il titolo vero e proprio).
4. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlino 1859).
5. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Amburgo 1867).

Si tratta in particolare di comprendere come e perché in 5 il termine “critica” sia presente solo come sottotitolo rispetto al piano originario marxiano nel quale esso era invece nel titolo (4). È importante enfatizzare questo aspetto perché in parte del dibattito recente si insiste molto nel definire il progetto marxiano come critica dell’economia politica.² Se ovviamente la dimensione critica del progetto marxiano è di rilievo, tuttavia, considerarla la chiave di esso può essere fuorviante. Infatti,

il fatto da spiegare è che, nella formulazione finale, Marx *non* ponga più l'enfasi principale sulla critica, come è chiaramente testimoniato nella sua *riduzione* a sottotitolo. Abbiamo evidenza testuale del momento in cui Marx prese questa decisione; si tratta di una lettera a Kugelmann, molto significativa per la periodizzazione del lavoro al *Capitale*:

È la continuazione del fascicolo I [Per la critica dell'economia politica], ma compare come opera a sé sotto il titolo "Il capitale" e "Per la critica dell'economia politica" solo come sottotitolo (Marx ed Engels, 1973b, p. 695).

Questo il termine *ad quem*. Si tratta adesso di capire che cosa Marx intenda con critica attraverso queste diverse fasi e, alla fine, a quale tradizione si riannodi via via che procede nella sua riflessione.

Il contesto culturale di riferimento più diretto è ovviamente quello del periodo della sua formazione ed in particolare il *Vormarz*. Il modello di titolo che inizia con "Kritik" si riscontra ovviamente già prima di questo periodo, ma la cosa rilevante è che esso è significativamente usato da due autori molto importanti nella formazione di Marx: Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach. Così iniziano tre titoli di opere fondamentali di Bauer: *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, (Berlino 1838), *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Brema 1840) e *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Lipsia 1841— 1842) e con "Zur Kritik" due tra le opere più note di Feuerbach: *Zur Kritik der positiven Philosophie*' (1838) e *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). Prima di procedere a una breve ricognizione del significato di critica in questi autori, non si può non ricordare un'altra opera estremamente influente che fa un po' da detonatore agli intensissimi dibattiti di quel periodo, vale a dire la *Vita di Gesù* - ovviamente *trattata "criticamente"* - di StrauB (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tubinga 1835/1836); da ricordare infine l'opera di Baur, maestro di StrauB, e, in generale, della scuola di Tubinga. Va da sé che anche costoro intendono la propria indagine come critica. In termini più generali, il contesto filosofico del tempo vede evidentemente campeggiare la figura di Hegel la cui opera fa da sfondo alla maggior parte di queste discussioni.

2. Procediamo in ordine cronologico con la *Vita di Gesù* di StrauB, *trattata criticamente*, come precisa il sottotitolo. Come è noto essa diede vita a roventi polemiche alle quali StrauB rispose ampiamente. Delle sue repliche raccolte in volume (StrauB 1837a), due sono di particolare interesse, perché egli precisa la sua posizione "critica" in primo luogo rispetto a Hegel (StrauB 1985)³ e, in secondo, rispetto a Bruno Bauer (StrauB 1837b); questi aveva scritto una lunga recensione dei due volumi dell'opera (Bauer 1835/6).

L'opera di StrauB era stata duramente attaccata non solo intellettualmente, ma anche politicamente; nel suo rifiuto del soprannaturale e nella riduzione di Cristo a personaggio storico si erano volute trovare le estreme conseguenze della posizione di Hegel, per il quale la religione non espone scientificamente il vero, ma lo rappresenta. Ciò aveva spinto alcuni interpreti a una lettura implicitamente critica nei confronti della rivelazione e della religione istituzionale, inclusa la sua funzione politico-sociale, che poteva essere trattata alla stregua di una verità in forma di mito e, facendo un passo in più, a un mito della verità, e quindi sostanzialmente inutile, o addirittura pernicioso, in quanto mascherava la verità, la rendeva aliena, e quindi era superata dalla filosofia, dove superare suonava più come eliminare che come togliere e conservare. Gli hegeliani conservatori, per salvare Hegel da queste accuse, tentarono di prendere le distanze da StrauB,

sostenendo che il suo approccio non poteva essere considerato hegeliano. È interessante vedere come StrauB risponda, perché ciò gli dà modo di precisare la sua posizione sul concetto di “critica”, considerato chiave della questione.

Nella sostanza, StrauB riconosce che la sua non è una posizione hegeliana, ma che tale posizione non è inconciliabile con lo sostanza di quella filosofia. Egli afferma che, quando gli hegeliani dicono che a Hegel il suo libro non sarebbe piaciuto, hanno ragione, perché a Hegel non piaceva la *critica storica*; c'è qui un esplicito riferimento a Niebuhr come figura eminente dell'atteggiamento critico, al quale notoriamente Hegel non risparmiava rilievi per la sua illusione di poter ridurre lo spirito del tempo ai fatti e credere di poter capire il senso della storia passata mostrando il carattere fantasioso della sua autocomprensione. Il riferimento a questo tipo di critica veniva a StrauB dalla sua formazione nella Scuola di Tubinga ed in particolare dal suo maestro Baur.⁴ Per StrauB quella hegeliana non è neppure la “critica” di Kant o Fichte che essi applicavano anche alla religione e alla morale, mentre Hegel, sulla scia di Schelling, ne considera il carattere “positivo”. Quindi Hegel è anche contro questo “criticismo”. Mentre però le differenze tra Schelling e Hegel fanno sì che il primo resti lontano dalla Critica, le stesse differenze riportano Hegel vicino a essa, in particolare con la *Fenomenologia* che è Critica della coscienza. StrauB fa un parallelo tra la *sinnliche Gewissheit* punto di partenza della *Fenomenologia* e la *glaubige Gewissheit*, punto di partenza della conoscenza religiosa, da sottoporre appunto a critica. Il risultato della *Fenomenologia* hegeliana non è più l'immediato come si dava, in quanto il processo delle mediazione lo ha trasformato. Quell'immediato come tale non può essere considerato l'assoluto. Stessa cosa vale per la teologia speculativa: la fede immediata, il fatto, non può essere preso come l'assoluto, ma l'accadere universale è il risultato finale del processo di mediazione. Qui si colloca il punto di contatto tra la filosofia hegeliana e la critica teologica:

Dunque non se *sia effettivamente accaduto* ciò che raccontano i vangeli può essere deciso dal punto di vista della filosofia della religione, bensì solo se in virtù della verità di certi concetti *debba* essere accaduto necessariamente o no. A questo riguardo è ora mia convinzione che non segua affatto dalla posizione generale della filosofia hegeliana un'affermazione sulla necessità di un tale essere accaduto, bensì proprio quella posizione pone questa storia, dalla quale si prendono le mosse come da un immediato, come un qualcosa di indifferente, che *potrebbe* essere accaduto come no; la decisione su ciò semplicemente deve essere rimessa alla critica storica (StrauB, 1985, p. 61. Trad. RF).

E quindi aggiunge:

Se ora questa unione in Cristo abbia avuto luogo può essere deciso solo storicamente, non filosoficamente; allo stesso modo, che, in un qualche momento, un siffatto uomo debba in genere comparire nella storia non si lascia dimostrare a priori (StrauB, 1985, p. 66. Trad. RF).

In conclusione, la critica di StrauB, il metodo storico-critico che si può far risalire a Niebuhr, non è quello hegeliano. Essi però non sono in contraddizione ed è possibile trovare un punto di contatto coerente.

3. Senza entrare nel merito e nelle minuziose polemiche tra StrauB e Bruno Bauer sulla figura di Cristo, si può considerare il secondo come il campione di quella tendenza sopra indicata, vale a dire quella che reputava di poter portare alle estreme conseguenze gli assunti hegeliani presentando iperbolicamente Hegel addirittura come l'anticristo. Questo almeno lo spirito di una delle sue opere più celebri, *Die Posaune des Jungsten Gerichts uber Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Lipsia 1841). La tesi di fondo dell'esegesi neotestamentaria di Bauer, sviluppata nelle sue celebri critiche sopra menzionate e in opere successive, è che la storicità della figura di Cristo non è dimostrabile, ma che questo non è il punto filosoficamente rilevante. La sua figura è di natura puramente letteraria, tuttavia la religione cristiana in particolare e la religione *tout court* non sono certo vere e storicamente effettuali in virtù della fattualità storica della loro narrazione. Stabilire o meno l'esistenza reale di Cristo non è il nodo concettuale del cristianesimo; per questa ragione l'intento di StrauB di ridurre Cristo a una figura storica è un falso problema, al di là della minuziosa discussione dei passi evangelici. Bauer spiega che tutto il tema religioso è da ricondurre all'Autocoscienza ed alla sua processualità storica di estrinsecazione e recupero. L'autocoscienza dell'umanità che si fa percepibile a se stessa nella forma sensibile della rappresentazione religiosa. Questo l'insegnamento hegeliano e la chiave della dissoluzione della religione:

Che Cristo sia figlio di Dio, che sia risorto, asceso al cielo e che sieda in eterno alla destra del padre, ciò, dice Hegel, è "decreto dello spirito", che la comunità ha decretato, "car tel est notre plaisir". Se popoli hanno trasposto fra le stelle i loro benefattori, così lo spirito ha riconosciuto la soggettività, l'autocoscienza come momento assoluto della natura divina e la ha innalzata in cielo come l'unico signore onnipotente del mondo. Dio doveva diventare uomo perché per l'umanità doveva diventare certezza, nella forma della religione cioè di nuovo nella maniera sensibile della rappresentazione, che l'uomo è dio e il dio della rappresentazione è solo l'uomo della rappresentazione, l'uomo che uscendo da sé si è posto in cielo (Bauer, 1985, p. 366. Trad. RF).

Il paragrafo da cui viene questo passo si intitola significativamente *Auflosung des Christentums*. La vera critica consiste dunque nel mostrare la natura concettuale della religione, il suo essere prodotto dell'alienazione dell'autocoscienza stessa che diventa forma estraniata se questa condizione di alterità viene considerata sostanziale e non momento della sua stessa processualità. Critica è dunque comprensione di questa scissione e sua riconduzione all'unità dell'autocoscienza, riappropriazione da parte dell'umanità autocosciente di se stessa del mondo rappresentativo che aveva proiettato in cielo come sua stessa essenza fatta figura (Bauer, 1985, pp. 344, 352). Ciò porta alla dissoluzione del Cristianesimo e della religione stessa.

4. Feuerbach sviluppa la sua critica religiosa in una direzione ancora leggermente diversa. In primo luogo ci aiuta a comprendere quale sia forse il senso generale di ciò che si riteneva atteggiamento critico, al di là delle molte modalità in cui poi esso di fatto si articola. Tirando le somme della sua monografia su Bayle, egli afferma:

Il significato di Bayle per la filosofia ci sta per la maggior parte dietro le spalle; consiste principalmente *nel suo rapporto negativo con la teologia*. Egli

è un'introduzione pratico-dialettica dal pensiero dogmaticamente limitato della teologia al pensiero libero della filosofia (Feuerbach, 2008 p. 237).

Quello critico pare dunque delinearsi come un atteggiamento anti-dogmatico, soprattutto nei confronti della teologia; una filosofia dunque in diverse maniere fondata sulla ragione e sull'argomentazione tanto pratica che teorica. Un atteggiamento in qualche modo "illuministico". Se questo amplissimo orizzonte resta valido, come si è già avuto modo di vedere, le declinazioni sono poi molte ed anche Feuerbach propone la propria.

Nella sua *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, egli parla di metodo genetico-critico. Si tratta di mostrare la genesi del pensiero nel mondo umano, che però non è l'autocoscienza, ma l'umano come specie naturale. Il dibattuto tema del presupposto, del punto di partenza del filosofare non si lascia risolvere in maniera speculativa nel pensiero, ma deve essere riportato alla sua fonte originaria che non è la speculazione, ma il mondo dell'uomo, degli uomini dialoganti nella loro dimensione tanto materiale che intellettuale. Il tema dell'inversione dell'idealismo non è risolto dalla filosofia della natura schellingiana e nemmeno da Hegel che annulla la distinzione soggetto-oggetto, in ogni passaggio, fondandone l'unità nel pensiero e finendo così per presentare un empirico "non digerito" come frutto della deduzione del pensiero apriori. Egli commenta:

Ed è così che Hegel ha inteso davvero per verità oggettive certe rappresentazioni che esprimono soltanto bisogni soggettivi; dato che egli non si è rifatto alla fonte, al bisogno da cui queste rappresentazioni sono scaturite, le ha prese per oro colato e si è sentito costretto a tener conto di ciò che, guardano nella giusta luce, è di natura estremamente equivoca: ha considerato originario ciò che era secondario, sia trascurando ciò che era tipicamente primario sia assegnandogli un ruolo marginale, come se fosse subordinato, e ha dimostrato come razionale a sé e per sé ciò che è tale solo in modo particolare e relativo (Feuerbach, 1965, p. 146).

Ciò è definito "mancanza di analisi storico-critica" (Feuerbach, 1965, p. 146). I fondamenti della filosofia genetico-critica sono i principi e le cause naturali (Feuerbach, 1965, p. 153).

La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità; ma la sostanza della realtà è la natura... L'unica fonte di salvezza è il ritorno alla natura... La natura ha edificato non soltanto quella comunissima officina che è lo stomaco, ma anche quel tempio che è il cervello; non ci ha dato soltanto una lingua fornita di papille che corrispondono ai villi intestinali, ma anche orecchie che solo l'armonia dei suoni incanta, e occhi che stasia soltanto l'essenza celeste e altruista della luce. $\kappa\rho\alpha^{\wedge}\rho\omicron\kappa\nu\nu$ greca è in perfetto accordo con la natura (Feuerbach, 1965, p. 154).

Quindi l'uomo nella sua naturalità, nei suoi bisogni determinati genera la speculazione filosofica ed il proprio mondo ideale. Esso, per essere compreso criticamente, va ricondotto a quelli. Non quindi all'autocoscienza va ridotta la religione, all'uomo speculativo, ma all'uomo naturale, in carne, ossa e pensiero. La critica è il processo di riconduzione a questa base naturale/materiale del mondo ideale costruito dall'uomo stesso.

5. È adesso il caso di tirare in ballo Hegel. È noto che, insieme a Schelling, anch'egli sia stato editore di un giornale "critico", il *Kritisches Journal der Philosophie*. Nella loro *Introduzione* dal titolo *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwertigen Zustand der Philosophie insbesondere*,⁵ viene esposta la loro idea di critica. Per quanto la pubblicazione dello scritto risalga al 1802, già pare chiaro un orientamento che, pur con le modifiche del caso, Hegel non cambierà. Il punto di partenza è l'attacco nei confronti di una critica filosoficamente sbagliata, vale a dire quella kantiana e fichtiana, le quali assolutizzano il finito e, pur essendo valide nella sfera intellettuale, pretendono di considerare l'assoluto inaccessibile rendendolo di fatto finito di fronte al fenomeno.

In quanto cioè da essi [sostenitori del criticismo] è stato provato che i concetti dell'intelletto hanno la loro applicazione solo nell'esperienza, che la ragione, conoscendosi attraverso le proprie idee teoriche, si avvolge in contraddizioni, e che all'essenza come tale gli oggetti debbono essere dati attraverso la sensibilità, in questo modo si rinuncia alla ragione nella scienza e ci si abbandona al più crasso empirismo (Hegel, 1970, pp. 178 s. Trad. RF).

Che l'approccio criticistico si presenti come provvisorio, problematico o "ipotetico", oppure certo, ciò non modifica l'esito:

Che un tal punto di partenza finito venga fatto passare come qualcosa di momentaneo e ipotetico introduce ... solo una ulteriore illusione; compaia esso modestamente come un qualcosa di ipotetico o anche subito come un qualcosa di certo, in entrambi i casi ciò conduce allo stesso risultato, che il finito viene mantenuto come ciò che è, nella sua divisione, e l'assoluto resta un'idea, un aldilà, cioè affetto da finitezza (Hegel, 1970, p. 180).

La sostanza di questi rilievi al criticismo kantiano è mantenuta fino all'opera matura e costituisce l'essenza del contenuto sviluppato nei noti §§ 40 e ss. dell'*Enciclopedia*. Critica dunque non può essere altro che giudizio obiettivo, vale a dire sussunzione sotto l'idea:

perché, se ogni critica è sussunzione sotto l'idea, allora ogni critica cessa dove questa manchi (Hegel, 1970, p. 173).

Ove tuttavia l'idea di filosofia sia effettivamente presente, ciò è affare della critica (Hegel, 1970, p. 174).

Al di là di queste dichiarazioni esplicite, non si può che prendere atto che quella di critica non è una categoria cara a Hegel; a ben vedere, nella quasi totalità della sua opera essa viene utilizzata con specifico riferimento al criticismo kantiano. Probabilmente, proprio per marcare la distanza da questo tipo di approccio, Hegel non la definisce o utilizza praticamente mai in senso diverso, almeno nelle opere fondamentali come la *Scienza della logica* o l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.⁶ Per questa ragione, la sussunzione sotto l'idea di cui si parla nella citazione sopra è da intendere, con ogni probabilità, come l'idea di filosofia per eccellenza, ovvero il sistema filosofico; è dunque critico l'atteggiamento che pensa il particolare come momento sistematico dell'universale, vale a dire come suo svolgimento nella singolarità. Nel far questo il particolare non viene cancellato, come la prospettiva intellettualistica del criticismo kantiano non è eliminata; essa viene semplicemente compresa nei termini suoi propri, ovvero come sapere intellettualistico, filosofia della riflessione e del finito; essa ha il suo proprio posto nel sistema ma

non può essere il sistema stesso, filosofia in senso forte. Pensare una sistematica e quindi concepire la finitezza come momento necessario dell'infinito è l'obiettivo della critica.

Questa definizione hegeliana è diversa da quelle dei suoi discepoli e interpreti considerati sopra. Vedremo in Marx quale di queste accezioni ritorni e con quale peso.

6. Marx si forma prevalentemente tra Bruno Bauer e Feuerbach;⁷ da essi riceve un certo Hegel e una certa idea di critica. Critica significa sicuramente riconduzione della religione, ma progressivamente anche della cultura e delle istituzioni in senso più ampio, alla base dapprima dell'autocoscienza, poi umana, ma poi, via via sempre in maniera più complessa, ai rapporti sociali che la hanno generata.

Nei cosiddetti manoscritti economico-filosofici si riscontra una più marcata chiave autocoscienziale, corretta con il lavoro come essenza al posto dello spirito; tale struttura si incanala in una prospettiva baueriana più marcata, con la provvida correzione del lavoro al posto dello spirito. Tuttavia la dinamica di alienazione e recupero pare, abbastanza chiaramente, reminescente di una "dialettica" di lontana matrice hegeliana, ma sostanzialmente filtrata da Bruno Bauer, tanto nella sua drammatica alienazione che nelle prospettive palingenetiche di riconciliazione. Tutto ciò tuttavia non tarda ad assumere più radicali sembianze feuerbachiane per le quali la critica reale deve ricondurre il mondo ideale al mondo reale, dal fantasmagorico mondo delle rappresentazioni religiose ed idealistiche (inclusa l'autocoscienza filosofica e la sua alienazione) ai bisogni, alla natura materiale. Marx già qui fa tuttavia un passo avanti rispetto a un unilaterale e rozzo materialismo meccanicista. Infatti, pur non avendo ancora sciolto il nodo del rapporto tra produzione sociale e ruolo individuale, afferma che non basta riconoscere il mondo ideale come forma dell'alienazione; bisogna piuttosto ricostruire le cause materiali che hanno determinato quelle rappresentazioni e, soprattutto trasformarle, altrimenti esse torneranno a prodursi come *oggettiva* forma trasfigurata dei rapporti sociali.⁸ Questa trasformazione deve riguardare l'*ensemble* dei rapporti sociali e non il mero uomo in generale feuerbachiano, astorico ed immobile nella sua essenza di specie. Anzi, lo stesso uomo astratto va spiegato come risultato storico. La critica feuerbachiana funge quindi sì da martello antispiritualista, ma finisce per produrre un nuovo uomo ancora troppo generale, un feticcio che va a sua volta mostrato nella sua genesi e determinatezza storica,⁹ esso stesso forma ideologica della società borghese, anzi sua figura per antonomasia.

A grandissimi tratti, sono queste le fasi che Marx attraversa nella sua formazione giovanile facendo suo, ma anche rimodellando, un concetto di critica che va via via definendosi. Tuttavia, l'opera marxiana prima del *Capitale* si caratterizza per genialità, ma anche mancanza di sistematicità e un carattere talvolta pamphlettistico e mordace. Difficile è, a mio parere, anzi addirittura erroneo prendere il Marx del *Vormarz* come fondatore di alcunché, se non di spunti che solo nella sistematica, anch'essa incompiuta, del *Capitale* troveranno o meno conferma e sviluppo. Ciò premesso, bisogna comunque aggiungere che il suo punto di arrivo di questa fase è già oltre Feuerbach, in quanto la base, la "essenza", non è l'uomo astratto, ma l'insieme dei rapporti sociali. Qui si intuisce quanto sia filologicamente dubbio parlare di un Marx "umanista", se con ciò si intende che il centro della riflessione marxiana sia l'Uomo astratto con la u maiuscola, a meno che non si voglia prendere un troncone di Marx (quello "baueriano"). Tuttavia in che cosa consistano questi rapporti sociali *Marx ancora non lo sa* e spenderà il resto della sua vita nel tentativo di spiegarlo.

L'idea della critica dell'economia politica nasce quindi da convinzioni giovanili, ma si sviluppa in una maniera del tutto peculiare che "supera" l'originario orizzonte di riferimento: Marx cerca di spiegare il senso e la legittimità della critica "illuministica", ma allo stesso tempo mettendone in luce i limiti filosofici. Essa sembra riguardare il processo di comprensione dei fenomeni illuminandoli con la luce della ragione, quindi riconducendoli a criteri, metodologie, schemi che ne consentano un'effettiva conoscenza. Dal punto di vista storico si tratta di indagare le cause storico-politico-culturali che li hanno determinati, di ricostruire e conoscere il contesto per cui essi si configurano in un certa maniera, contesto che sempre più si delinea come "economico"¹⁰. Questo processo della conoscenza, illuministico in senso lato, è comprensione, chiarimento e quindi superamento del non-conosciuto dentro la sfera del conosciuto. Nel contesto post-hegeliano in cui questa critica si sviluppa, tale processo viene facilmente riconfigurato come modalità di attuazione dell'autocoscienza che, nell'alterità, riconosce se stessa e, ancor di più, il processo per cui essa si scinde in sé e nel proprio altro per poi individuare in questa modalità nient'altro che la propria dinamica di autoattuazione. Il limite di questa "critica critica" consiste nell'accontentarsi di questa riconciliazione nel pensiero; Feuerbach sposta la radice dal pensiero all'umano reale; ciò tuttavia non è ancora sufficiente, perché non si tratta meramente di comprendere la natura umana e reale dell'alterità, ma di superare effettivamente la scissione, cosa possibile solo con la soppressione reale dei processi che la generano; in questo senso, l'alienazione non è altro che la versione filosofica di ciò che spiega assai più efficacemente l'economia politica inglese, ovvero la filosofia tedesca post-hegeliana non è che la versione speculativa la cui chiave reale è l'economia politica classica. In sostanza sono i - per adesso non meglio definiti - processi reali a determinare le ipostatizzazioni ideologiche, intellettuali, culturali, istituzionali e non viceversa; senza una "critica" reale che trasformi questi ultimi, gli altri continueranno a sussistere. Questo travagliato risultato del ragionamento giovanile è quindi un presupposto, o meglio un *progetto di ricerca*. L'elaborazione della risposta sul funzionamento dei rapporti reali in chiave non meramente riduzionistica o "umanistica" è lo sforzo della teoria del modo di produzione capitalistico.

7. Le occorrenze del termine critica nella maturità di Marx non sono poi moltissime. Naturalmente la cosa più significativa è che Marx concepisca inizialmente il proprio progetto come Critica dell'economia politica, ma che poi decida di declassare questa espressione a sottotitolo preferendo *Il capitale* come titolo generale. La decisione viene resa nota, come si è visto in apertura, in una lettera a Kugelmann del 2 dicembre del 1862, quindi quando Marx è ormai prossimo alla conclusione del secondo grande manoscritto preparatorio al *Capitale* (1861-63). Sta finendo la parte più corposa di quel testo, passata alla storia come *Teorie sul plusvalore*, dove appunto si "criticano" le teorie degli economisti suoi predecessori, successivamente suddivisi in classici e volgari. È mia convinzione che non sia un caso che proprio in questo momento Marx prenda tale decisione. Qui infatti egli viene a piena consapevolezza di un duplice livello di analisi "critica" che tuttavia già affiorava alla sua mente mentre stava scrivendo il primo grande manoscritto preparatorio al *Capitale*, i cosiddetti *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In una assai nota lettera a Lassalle del 22 febbraio del 1858 in cui descrive il proprio lavoro, Marx usa le seguenti parole:

Il lavoro di cui si tratta in primo luogo è la *Critica delle categorie economiche* ovvero, if you like, descrizione critica del sistema dell'economia borghese. È contemporaneamente descrizione del sistema e, attraverso la descrizione, critica del medesimo (Marx ed Engels, 1973a, pp. 577 s.).

Quanto in questa edizione italiana viene tradotto con “descrizione” è in realtà, nell’originale tedesco, *Darstellung*, vale a dire la “esposizione” propriamente scientifico-dialettica. Fraintendimento non da poco perché proprio qui si capisce il senso della cosa: grazie all’esposizione sistematica le categorie vengono svolte e collocate al loro debito posto; ciò implica una critica delle categorie dell’economia politica, vale a dire il mostrare dove esse originino e perché si sviluppino in modo capovolto nell’autocomprensione distorta dei latori del processo (feticismo).

Marx sta terminando le *Teorie sul plusvalore*. Lì egli critica le incongruenze e le contraddizioni delle teorie borghesi. Non si tratta di esposizione, ma di mettere l’accento sugli errori di quei sistemi. Ciò è possibile perché contemporaneamente si è capito a livello di sistema quale sia la giusta risposta al problema non risolto in quei contesti. Il primo passaggio implica il secondo, i due sono imbucati certo, ma non sono la stessa cosa. Se non sono la stessa cosa, critica diventa termine troppo generico ed impreciso; con essa si va allora a indicare il primo passaggio e di conseguenza *Critica dell’economia politica* passa a sottotitolo; *Il capitale* è invece il nuovo titolo dell’esposizione sistematica.¹¹

Se a questo punto vogliamo chiederci quale fra le accezioni di critica descritte in apertura più si avvicini a quella qui indicata, la risposta è quasi scontata, vale a dire quella hegeliana: riconduzione a sistema del particolare e sua riesposizione come momento.

La critica, per come la si è ricostruita nel contesto del *Vormarz*, è un processo di riconduzione all’umano, declinato in vari modi. Ciò non è cancellato; si tratta della comprensione intellettualistica del processo da parte dei latori di esso. È la necessaria rappresentazione ideologica della parvenza oggettiva (feticismo). Questo processo come tale non è più critico in senso forte; ciò che è critico è la spiegazione di come esso sia necessario e debba prodursi in quelle forme. Tutta la critica del *Vormarz* o di matrice illuministica è un processo ideologico necessario che, nella propria autocomprensione, non è completamente fallace; semplicemente è intellettualistico e riflessivo, vale a dire riguarda l’autocomprensione che i latori del processo hanno della loro stessa prassi a livello fenomenico. La comprensione concettuale dell’insieme di questi rapporti è invece possibile solo grazie al sistema che mette “criticamente” tali processi al posto che loro compete.

o o o

Se lo svolgimento della cosa stessa, della logica specifica dell’oggetto specifico determina le categorie ed il sistema dell’economia politica, inclusa la sua critica, restano aperte alcune questioni: la prima riguarda l’individuazione di *chi* eserciti la critica. In secondo luogo, e di conseguenza, la questione se la dimensione teorica di questa doppia critica (esposizione + critica) sia sufficiente e non implichi invece ancora una “critica delle armi”. In terzo luogo, si può mostrare come il capitolo sul feticismo sia una risposta, in falsariga, alle questioni delle *Tesi su Feuerbach*; vi si mostra il processo di genesi obiettiva - riflesso rappresentativo oggettivamente parvente - delle determinazioni “borghesi”. Sono però tre temi ciascuno dei quali richiederebbe un saggio a sé e, quindi, *Zukunftsmusik*.

Testi citati

- Bauer, Bruno (1835/6), Rezension Das Leben Jesu, David Friedrich Strauss, *Jahrbucher fur wissenschaftliche Kritik*, Dec. 1835, May 1836.
- Bauer, Bruno (1840), Kritik der Geschichte der Offenbarung, (Berlino 1838),
- Bauer, B. (1840), Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (Brema 1840).
- Bauer, Bruno (1841/2) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (Lipsia 1841— 1842).
- Bauer, Bruno (1985), Die Posaune des Jungsten Gerichts uber Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormarz*, Leipzig, Reclam (originalmente Lipsia 1841).
- Feuerbach, Ludwig (1965), Per la critica della filosofia hegeliana, in, *Opere*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza.
- Feuerbach, Ludwig (2008), Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità, trad. e cura di Maria Luisa Barbera, Napoli, La città del sole.
- Fineschi, Roberto (2001), Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "capitale", Napoli, La città del sole.
- Fineschi, Roberto (2006), Marx e Hegel. Contributi a una rilettura, Roma, Carocci.
- Fineschi, Roberto (2008), Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica, Roma, Carocci.
- Fineschi, Roberto (2019), L'ideologia tedesca dopo la nuova edizione storico-critica, in *HistoriaMagistra*, n. 30, pp. 89-104.
- Hegel, G.W.F. (1970), Uber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhaltnis zum gegenwartigen Zustand der Philosophie insbesondere, in *Werke*, vol. 2, Francorforte sul Meno, Suhrkamp. Originariamente pubblicata in *Kritisches Journal der Philosophie*, a cura di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1. Band, 1. Stock, Tubingen (Cotta) 1802. .
- Kopf, Ulrich (2017), Ferdinand Christian Baur and David Friedrich Strauss, in *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, a cura di M. Bauspiess, C. Landmesser e D. Lincicum, Oxford University Press, pp. 3-44.
- Heinrich, Michael (1999), Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Okonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Munster, Westfalisches Dampfboot.
- Kratke, Michael (2017), Kritik der politischen Okonomie heute, Hamburg, VSA.
- Labriola, Antonio (1977), Saggi sul materialismo storico, Roma, Ed. Riuniti.
- Marmontel, Jean-Fran9ois (1754), Critique in *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers* a cura di Diderot e D'Alembert, Pargigi, Briasson, vol. IV, pp. 490a-497b.
- Marx, Karl (1844), Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in *Deutsch- Franzosischen Jahrbuchern*, Paris.
- Marx, Karl (1845), Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt (J. Rutten).
- Marx, Karl (1845-6), Die deutsche Ideologie (Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845/6).
- Marx, Karl (1859), Zur Kritik der politischen Okonomie, Berlin, W. Besser's Verlagshandlung.
- Marx, Karl (1867), Das Kapital. Kritik der politischen Okonomie, Hamburg, Verlag Otto Meissner.
- Marx, Karl (1983), Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione, in *K. Marx, Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, Karl (2009), Tesi su Feuerbach, in *F. Engels, Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgro', Napoli, La città del sole.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (1973a), *Opere*, vol. XL, Lettere 1856-1859, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (1973b), *Opere*, vol. XLI, gennaio 1860-settembre 1864, Roma, Editori Riuniti.
- Redolfi Riva, Tommaso (2019) *A partire dal sottotitolo del Capitale: Critica e metodo della critica dell'economia politica*, in *Marx inattuale*, Roma, Edizioni Efesto.
- StrauB, David Friedrich (1835-6), Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tubinga 1835/1836.
- StrauB, David Friedrich(1837a), *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift uber das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwartigen Theologie*, 3. Heft, C. F. Osiander, Tubingen 1837.
- StrauB, David Friedrich (1837b), *Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie*, StrauB (1837a), pp. 100-120.
- StrauB, David Friedrich (1985), *Allgemeines Verhaltnis der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormarz*, Leipzig, Reclam, 1985. Originamente in StrauB (1837a), pp. 57-75.
-

Note

1 Roberto Fineschi ha studiato filosofia e teoria economica a Siena, Berlino e Palermo. Fra le sue pubblicazioni ricordiamo le monografie *Ripartire da Marx* (Napoli 2001), *Marx e Hegel* (Roma 2006) e *Un nuovo Marx* (2008). Vincitore del premio Rjazanov 2002, è curatore di una nuova versione del libro del *Capitale* dopo la nuova edizione storico-critica MEGA² (Napoli 2011), nonché membro del comitato scientifico dell'edizione italiana delle opere complete di Marx ed Engels e dell'*International Symposium on Marxian Theory*. I suoi saggi sono tradotti in varie lingue. r.fineschi@sienaschool.com

2 Vedi Heinrich (1999), Kratke (2017). Diverso il caso di Redolfi Riva (2019), il quale, nonostante muova dal sottotitolo, mi pare sviluppi un'argomentazione per larghi tratti simile a quella qui proposta nei §§ 5-6.

3 È questo, come è noto, il testo in cui StrauB introduce la celebre distinzione tra “destra” e “sinistra” hegeliana (parla in verità anche di un centro). La differenziazione, che successivamente sarà estesa a definire posizioni ben più ampie, dipende da quanto l'elemento divino è considerato un tutt'uno con l'elemento umano nella figura di Cristo. Bruno Bauer, secondo molti tra i più a sinistra tra gli hegeliani di sinistra, è considerato da StrauB un campione della “destra”.

4 Per complicare il tutto, naturalmente Baur non riconosceva nell'approccio di StrauB la “propria” critica. Per le polemiche dolorose e aspre che portarono alla rottura tra i due si veda Kopf (2017).

5 Prima pubblicazione in “*Kritisches Journal der Philosophie*”, a cura di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1. Band, 1. Stuck, Tubingen (Cotta) 1802. Testo redatto da Hegel con la collaborazione di Schelling.

6 Un uso ormai “convenzionale” della parola “critica” è evidente anche nella rivista, largamente ispirata da Hegel, fondata dal suo entourage (1827), alla quale egli stesso contribuì con varie recensioni. Si tratta dello “*Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*”, la rivista in cui uscì la recensione di StrauB scritta da Bauer di cui sopra.

7 Su questo tema mi permetto di rimandare a Fineschi (2006).

8 Fin troppo celebre il passo in cui Marx afferma che per parlare di armi della critica non si deve scordare la critica delle armi (Marx, 1983, p. 168).

9 “Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: 1. ad astrarre dal corso della storia, fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto - *isolato*. 2. L'essenza può dunque esser concepita soltanto come «genere», cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *in modo naturale*” (Marx, 2009, p. 121). Si è in passato sostenuto che l'*Ideologia tedesca* segnerebbe un punto di rottura radicale con questo essenzialismo. A ben vedere essa lo articola, ma non lo supera, perché lo allarga ai molti individui che lavorano e alla loro attività produttiva individuale. Pone in realtà il parallelo tra l'alienazione filosofica tedesca e la sua sostanza reale, vale a dire l'economia politica classica. Quest'ultima è, tuttavia, ancora concepita nei termini della sua stessa autocomprensione. Non è ancora critica dell'economia politica. Sull'*Ideologia tedesca* dopo la nuova edizione storico-critica, vedi Fineschi (2019). In sostanza, pur divenendo consapevole dei limiti di Feuerbach, Marx non ha ancora una risposta ai problemi qui sollevati.

10 Si badi bene che Marx utilizza il termine in un senso tutto specifico, ben lontano da ciò che si intende oggi per economia. Su questo punto sono ancora fondamentali le critiche di Antonio Labriola all'interpretazione dei “fattori” (Labriola, 1977, pp. 23, 53, 60, 103-105).

11 Ho cercato di dimostrare passo passo che la teoria del capitale è l'esposizione dialettica sistematica di un intero in Fineschi (2001).