

DALL'IDEA AL TOTALITARISMO.

CONTRIBUTO ALL'INTERPRETAZIONE DI MARX E DELLA SUA EREDITÀ.

DOI: 10.7413/18281567255

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

From the *Idea* to Totalitarianism. Contribution to the Interpretation of Marx and His Legacy.

Abstract

The purpose of this article is to show the weakness of the ideological position according to which “one can define oneself as communist today, despite the historic crimes of communist regimes”. In my opinion, the legitimacy of this position would depend upon being able to demonstrate that there could be an “authentic Marxism” that would have nothing to do with its erroneous historical manifestations. And it is precisely this topic on which I will focus my critical analysis.

Keywords: Marx, Totalitarianism, comunism, violence, Revolution.

Il Novecento è stato il secolo delle grandi ideologie totalitarie e tra queste il comunismo è quella che è durata più a lungo, ben oltre l'89, considerando il fatto che ancora oggi esistono regimi come quelli cinese e nordcoreano che espressamente si richiamano ad essa.

Nonostante i crimini commessi in nome di queste due ideologie, ad avviso di molti è riscontrabile però una sorta di squilibrio nel giudizio storico e morale nei loro confronti sia nel dibattito filosofico-culturale sia nella sensibilità comune soprattutto in certi contesti specifici come, ad esempio, quello italiano. Se giustamente nei confronti del nazismo è stato emesso un giudizio di totale condanna, lo stesso non sembra potersi dire nei confronti del comunismo. È senza dubbio vero che oggi nessuno giustificerebbe i crimini compiuti da Stalin o Pol Pot ma è altresì vero che esiste una diffusa e

sofisticata retorica intellettuale in base alla quale il giudizio di condanna nei confronti delle varie forme di comunismo reale non deve necessariamente implicare un rifiuto del marxismo se non altro perché, se il nazismo aveva come motivo ispiratore quello della razza, il comunismo nelle intenzioni di Marx intendeva realizzare un ideale universalista egualitario.

Scopo di questo saggio è mostrare la debolezza della posizione ideologica in base al quale “ci si possa definire comunisti oggi *nonostante* i crimini dei regimi comunisti storicamente esistiti”. A mio avviso, la legittimità di questa posizione dipenderebbe, infatti, dal riuscire a dimostrare che esisterebbe un “marxismo autentico” che nulla avrebbe a che vedere con le sue manifestazioni storiche errate. Ed è proprio questo aspetto quello sul quale concentrerò la mia analisi.

Nello spazio di un articolo non sarà possibile ovviamente ripercorrere tutte le tappe della storia del pensiero marxista e dei suoi interpreti così come quella del movimento comunista internazionale ad essa intrecciata. Mi limiterò a considerare alcuni snodi fondamentali del pensiero di Marx necessari per confutare la posizione in questione. Facendo questo, cercherò di mostrare anche come molti che oggi amano definirsi “comunisti” nonostante i crimini del socialismo reale finiscano con lo snaturare del tutto il senso della prestazione speculativa di Marx riducendola, contro i suoi stessi principi, ad una sorta di posizione riformista o una semplice critica etica alle storture del sistema di produzione capitalista. In fondo, dietro la recente *Marx-Renaissance* agisce anche questo genere di convincimento: che sia necessario tornare alle teorie del filosofo di Treviri per comprendere e superare i limiti del capitalismo attuale.

Mostrare la debolezza dell’argomento menzionato prima permetterà di fare luce anche su una questione collaterale alla prima e cioè la correttezza o meno dell’inserimento di comunismo e nazismo sotto la stessa categoria di Totalitarismo, questione, anche questa, oggetto ancora oggi di aspri e complessi dibattiti sul piano filosofico e storiografico. La mancanza di un consenso a livello scientifico sull’oggetto “Totalitarismo” dipende infatti da molti fattori soprattutto dal modo in cui si intende il rapporto tra questi regimi e il complesso di ideali che caratterizza la cosiddetta Modernità.

Dalla risposta che offriamo a questa domanda dipende ovviamente anche il relativo giudizio nei loro confronti.¹

Questi temi sono stati e vengono tutt'ora affrontati da storici, filosofi e politologi con analisi e commenti diversi che riguardano, soprattutto nel contesto italiano, anche la questione del rapporto con il fascismo. Da parte mia, mi associo a coloro i quali sostengono che il marxismo/comunismo *deve* essere incluso nella categoria del Totalitarismo e proverò a mostrare che il marxismo è una prospettiva fallita sul piano storico e teorico.

Ritengo sia utile riflettere su questi temi anche in ragione del fatto che i grandi nodi problematici del XX secolo sono ancora sul tappeto e in un'epoca come la nostra in cui la grande narrazione *liberal* della globalizzazione sembra aver esaurito la sua spinta propulsiva tornare a riflettere sul Novecento e sulle grandi ideologie che in esso si sono confrontate può aiutare a rinnovare gli schemi interpretativi con i quali leggiamo la storia e tramite i quali *pensiamo* il nostro presente.

1. Il contesto politico-culturale attuale

Ogni anno in Italia, in occasione della festa del 25 Aprile in ricordo della liberazione dal nazifascismo, si ripresentano puntualmente innumerevoli polemiche nei confronti di quei partiti o movimenti politici che, secondo i loro critici, non avrebbero fatto fino in fondo i conti con l'eredità fascista. E anche quest'anno, il 2023, nei dibattiti televisivi o sui quotidiani è stata ancora una volta ripresentato da parte di politici e famosi intellettuali l'argomento prima ricordato e che, per comodità di analisi, può essere riassunto in due tesi collegate tra loro: la prima è che il comunismo, nella mente dei suoi fondatori Marx ed Engels, era un grande progetto di emancipazione del genere umano tradito dalle sue realizzazioni storiche a differenza invece del nazismo il cui progetto era criminale già nella sua formulazione originaria; la seconda tesi, conseguente alla prima, è che se oggi sarebbe pertanto assurdo ed eticamente riprovevole definirsi nazista, non lo sarebbe affatto definirsi "comunista" proprio in virtù di quella distinzione prima accennata tra l'ideale originario del marxismo e le sue "distorte" realizzazioni storiche.

¹ Ciò appare particolarmente evidente nella strategia argomentativa di R. Esposito che contesta l'utilizzo della categoria del Totalitarismo per accumulare comunismo e nazifascismo (cfr. R. Esposito, *Si fa presto a dire totalitarismo*, in «La Repubblica» 23 agosto 2023, p. 29).

Nel caso italiano, poi, si aggiunge un'ulteriore motivazione in favore della legittimità etica dell'uso dell'aggettivo "comunista": in Italia, così si argomenta, i comunisti avrebbero fornito un contributo decisivo alla sconfitta del fascismo e alla nascita della Costituzione repubblicana per cui "comunismo italiano" e democrazia sarebbero addirittura compatibili.

In questo genere di narrazione si intrecciano tra loro argomenti di tipo teorico e di tipo storico-politico: da un lato, infatti, si utilizza un fatto storico, cioè la partecipazione dei comunisti alla Resistenza e alla stesura della Carta Costituzionale; dall'altro, sul piano teorico, si afferma una netta distinzione tra un presunto "marxismo originario" e il suo tradimento nei vari regimi comunisti dal 1917 e si difende anche una presunta "via italiana al comunismo" autonoma, se non addirittura critica, a partire almeno da un certo momento storico, nei confronti dello stalinismo e delle declinazioni antidemocratiche del socialismo reale sovietico.

Tralascio l'argomentazione di tipo storico (che considero, tra l'altro, corretta solo parzialmente) per concentrarmi su quella più propriamente teorica perché la questione principale, a mio modo di vedere, non è tanto decidere se e quanto il comunismo italiano fosse democratico o liberale (io non lo penso ma non mi dilungo su questo!) quanto piuttosto capire quale sia l'impianto categoriale del marxismo originario e in quale rapporto esso sia con le sue realizzazioni storiche. Soltanto se si riuscisse a dimostrare che le varie forme di comunismo reale siano un "tradimento" di questo impianto categoriale originario, allora sarebbe valido l'argomento per cui ci potrebbe definire ancora oggi "marxisti" e "comunisti" senza sensi di colpa per i crimini e le sofferenze che il comunismo reale ha causato lungo tutto il Novecento ed oltre.

Anticipo subito che la mia tesi è che non sia possibile operare questa distinzione a meno che non si intenda *deformare* il pensiero di Marx. Tale *deformazione* del marxismo avviene quando si riduce la proposta di Marx ad una semplice critica etica nei confronti del capitalismo moderno² senza affrontare invece le questioni teoretiche legate alla grande prestazione filosofica del "pensiero forte" di Marx e ai presupposti della sua filosofia della prassi.

² Si tratta esattamente di quanto affermato durante un'intervista pubblicata sulla *Rivista Italiana di Filosofia politica* da Nancy Fraser: definendosi neomarxista osserva come «the Marx, who has always interested me is neither the philosopher of history, not the philosophical anthropologist nor the political economist, but rather the Marx who was trying to develop a critical theory of capitalist society» (in «Rivista Italiana di Filosofia politica» 4/2023, p. 101). Il rischio di leggere Marx in modo riduttivo è presente, a mio avviso, anche nel tentativo di salvarne l'eredità positiva tramite il progetto della giustizia distributiva di Rawls (cfr. S. Maffettone, *Karl Marx nel XXI secolo*, LUISS University Press 2018).

La proposta di Marx si inserisce infatti nella grande tradizione dell'idealismo tedesco e come tale va studiata, interpretata e giudicata. Sarebbe ridicolo, nonché contrario alle intenzioni di Marx ed Engels, considerare il loro pensiero semplicemente come una "critica etica" nei confronti del libero mercato oppure un ideale normativo a partire dal quale contestare lo *status quo*: critiche di questo genere le si trova già nei socialisti utopisti, solo per citare i più vicini a Marx dal punto di vista cronologico.

Il *quid* che caratterizza il marxismo rispetto alle teorie o filosofie critiche del capitalismo moderno risiede invece nell'impianto categoriale introdotto da Marx che riguarda la dialettica, il materialismo storico, la teoria dell'alienazione... Quello di Marx è un grande progetto filosofico che implica una concezione generale dell'essere umano e della storia in assenza della quale possiamo parlare di riformismo, di socialdemocrazia, di liberal-socialismo... ma certamente non di comunismo marxista. In virtù di quanto detto fino ad ora in via preliminare, nei prossimi paragrafi presenterò alcuni argomenti per sostenere come sia impossibile *sganciare* le varie realizzazioni storiche del comunismo dal pensiero di Marx (senza con questo voler dire, ovviamente, che Marx sia responsabile "moralmente" dei Gulag!). Per far questo è necessario concentrarsi su due elementi fondamentali del pensiero di Marx: la centralità della filosofia della prassi e il rapporto tra violenza e politica. Solo riflettendo serenamente e senza pregiudizi su questi due elementi diventa chiaro come non solo sia del tutto legittimo includere il comunismo russo entro la categoria del Totalitarismo ma come la stessa teoria di Marx (insieme alle interpretazioni decisive di Sorel, Lenin...), *volens nolens*, abbia fornite le premesse ideali per i crimini commessi in nome dell'*Idea*.³

2. Marx e la filosofia della prassi

A mio avviso, Augusto Del Noce ha fornito un'interpretazione del marxismo tra le più profonde e penetranti sulla quale egli fonda la sua interpretazione *trans-politica* del Novecento. L'interpretazione del marxismo da parte di Del Noce è il frutto di un dialogo continuo sviluppatosi nel corso degli anni con il pensiero di Gentile, Croce, Gramsci, Lukács, Löwith, Voegelin tutti autori il cui confronto con Marx si intreccia con questioni più generali riguardanti la Modernità, la secolarizzazione...

³ Uso il termine *Idea* avendo sotto gli occhi l'espressione utilizzata pochi anni fa da Alain Badiou per difendere la necessità di definirsi ancora oggi comunisti (cfr. A. Badiou – M. Gauchet, *Che fare? Dialogo sul comunismo, il capitalismo e il futuro della democrazia*, in «Micromega» (1/2016) p. 48).

Del Noce insiste sulla centralità delle *Tesi su Feurbach* per comprendere la portata generale del progetto di Marx perché in questo importante testo giovanile il filosofo di Treviri teorizza la risoluzione della filosofia in prassi politica o, se vogliamo, la nascita della *filosofia della prassi* (ripresa e rielaborata successivamente da Gramsci). L'intento di Marx, in polemica con l'intera tradizione filosofica occidentale fino ad Hegel, è riassumibile nella scoperta della centralità della *prassi* e dell'impossibilità di operare una separazione tra essa e il pensiero speculativo. È bene precisare che l'unità di teoria e prassi non va affermata dal punto di vista teoretico: per Marx, significa piuttosto immaginare un pensiero teorico il cui nesso con l'azione pratico-politica sia *indispensabile*. A questo livello, secondo Del Noce, deve misurarsi il significato e il valore complessivo del marxismo come proposta filosofica (o post-filosofica) e politica.⁴

Seguendo l'indicazione di Del Noce, si deve anche riconoscere che l'importanza del marxismo non riguarda allora soltanto la storia della filosofia moderna ma piuttosto la storia politica del Novecento che non può essere compresa se non a partire proprio dalla centralità della Rivoluzione bolscevica del 1917. Dal punto di vista specifico di Del Noce, è proprio a partire dal 1917 che la storia contemporanea diventa *storia filosofica* nel senso specifico attribuito da Marx al concetto di "filosofia": la storia «è fatta dal filosofo, perché il valore del pensiero è per Marx quello di trasformare la società e il mondo».⁵ Il cuore pulsante del marxismo risiederebbe quindi nella centralità della categoria della "prassi" con tutte le necessarie implicazioni a livello storico e politico che questo comporta e che Marx, dopo la sua morte, non ha potuto controllare sia sul piano teorico che su quello pratico-politico (sempre che sia possibile, una volta assunta la prospettiva della filosofia della prassi, dividere questi due aspetti!).

Ed è a questo punto che diventa decisivo il contributo di Lenin.

3. Lenin fedele interprete di Marx?

È giudizio abbastanza diffuso tra chi si definisce "comunista" che lo stalinismo rappresenti una degenerazione rispetto al marx-leninismo e che i crimini denunciati negli anni '50 da Chruščëv riguardino quindi soltanto l'epoca di Stalin ma non quella di Lenin. Questa opinione, tuttavia, si rivela

⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2010 [1964], p. 127.

⁵ Ivi, p. 128.

fragile sul piano empirico. È vero che le Grandi Purghe e il Terrore avvengono nell'epoca di Stalin, ma le indagini storiche più recenti hanno dimostrato quanto il ricorso alla violenza fosse un tratto distintivo già della politica di Lenin. Lo storico italiano Emilio Gentile, in un suo lavoro dedicato al rapporto tra le confessioni cristiane e i totalitarismi, fornendo un resoconto dettagliato del ricorso sistematico all'uso della violenza contro i cristiani già nell'epoca di Lenin, ricorda per esempio il duro giudizio di monsignor Baudrillart sulle atrocità di cui sarebbe stato responsabile il leader bolscevico: «Alla fine il mostro Lenin è morto: questo Robespierre, peggior del nostro, coperto del sangue di 1.700.000 condannati e responsabile della morte per fame di milioni di esseri umani, è morto nel suo letto».⁶

Esiste ormai una letteratura ampia su questi temi ma, al di là del dato storico, la questione che a me preme affrontare è di tipo filosofico: l'uso della violenza nel caso di Lenin è stato un elemento contingente dovuto soltanto alle circostanze storiche e politiche o, al contrario, esso è il figlio di una *necessità* di tipo “filosofico” (cioè, nel senso marxista dell'inscindibilità dell'elemento storico-politico e di quello filosofico).

La rivoluzione bolscevica come atto di “violenta” rottura dell'ordine costituito è stato, fin dal suo esordio, un atto *necessario* dovuto alle particolari condizioni storiche del momento sulle quali riflette Lenin nel famoso *Che fare?*. Le condizioni socioeconomiche della Russia di quegli anni, come Lenin ammetteva, non combaciavano con le condizioni materiali indicate da Marx per l'azione rivoluzionaria. Ma che l'operazione compiuta da Lenin sia stata legittima in base ai principi del marxismo appare chiaro anche in ragione del fatto che esisteva già un fiorente dibattito, legato anche alla Seconda Internazionale e ai contributi dell'ultimo Marx e dell'Engels maturo, sulla natura “non automatica” dei tempi e delle modalità di realizzazione della Rivoluzione. Tra l'altro, come sottolineato nel suo classico studio da Perry Anderson, prima di Lenin il marxismo aveva sostanzialmente lasciata inesplorata la sfera politica e l'analisi sistematica della strategia per la conquista del potere.⁷

Non deve stupire quindi che Lenin venga considerato da un marxista della levatura di Lukács come il più fedele interprete dei principi del marxismo. Ancora nell'introduzione del 1967 al suo famoso

⁶ Cfr. E. Gentile, *Contro Cesare: cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 79.

⁷ Cfr. P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1977, p. 18.

libro del 1922, *Storia e coscienza di classe*, Lukács conferma il giudizio sulla sostanziale unità di fondo tra Marx e Lenin che aveva già espresso negli anni Venti: «la forza teorica poggia sul fatto che egli [Lenin] considera qualsiasi categoria - per quanto possa essere astrattamente filosofica - dal punto di vista della sua efficacia all'interno della praxis umana e al tempo stesso porta l'analisi concreta della situazione concreta data di volta in volta, su cui si basa costantemente ogni sua azione, in una connessione organica e dialettica con i principi del marxismo. Così egli non è nel senso stretto del termine, né un teorico né un pratico, ma un profondo pensatore della praxis, un uomo che converte appassionatamente la teoria nella praxis, un uomo il cui penetrante sguardo è sempre rivolto al punto in cui la teoria trapassa nella praxis e la praxis nella teoria. Il fatto che la cornice storico-spirituale di questo mio vecchio studio all'interno del cui ambito si muove questa dialettica, porti ancora in sé tratti tipici del marxismo degli anni venti, altera indubbiamente alcuni elementi della fisionomia intellettuale di Lenin, dal momento che soprattutto nei suoi ultimi anni di vita, egli sviluppò molto più di quanto faccia il suo biografo la critica del presente, ma riproduce anche i suoi lineamenti fondamentali in modo sostanzialmente corretto, poiché l'opera teorico-pratica di Lenin è anche oggettivamente inscindibile dai momenti preparatori del 1917 ed associata alle loro conseguenze necessarie».⁸

Se il giudizio di Lukács è corretto, non solo la “violenza” iniziale incarnata dalla Rivoluzione bolscevica si legittima in base all'analisi “marxista” di Lenin ma acquistano un significato più ampio anche l'insieme delle violenze perpetuate sotto il suo comando negli anni successivi prima del Terrore staliniano. L'importanza dell'impostazione messianica di Lenin, la quale “giustifica” il ricorso alla violenza come strumento per realizzare l'*Idea*, nella storia del movimento comunista e più in generale nella storia politica contemporanea, è stata da subito riconosciuta da Carl Schmitt. Nel suo libro sulla dittatura del 1921 e ancora in un saggio del 1950 dal titolo *Il problema della legalità*, il giurista tedesco osserva come, dopo Lenin, «esiste un solo tipo di legittimità storica, quello della rivoluzione comunista. Questa legittimità autorizza per sé ogni misura e ogni terrore legale e illegale».⁹

⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Arnoldo Mondadori, Milano 1973, p. LIII-LIV.

⁹ C. Schmitt, *Il problema della legalità*, trad. it in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 288.

Alla luce delle considerazioni di Schmitt e di Lukács (il quale dedica al tema della legalità rivoluzionaria un importante saggio contenuto in *Storia e coscienza di classe* in linea con le analisi schmittiane),¹⁰ diventa centrale approfondire il ruolo *costitutivo* della violenza all'interno di una concezione come quella marxista fondata sulla priorità della *prassi*, ossia una concezione in cui non c'è spazio per una riflessione speculativa sganciata dalla sua realizzabilità e realizzazione concreta. Questo è il punto cruciale sul piano teoretico che bisogna indagare per intendere correttamente il rapporto tra il marxismo e le sue realizzazioni storiche.

4. Dalla dialettica al decisionismo

L'interpretazione di Del Noce è utile anche sotto un altro aspetto rispetto a quello già ricordato della centralità della categoria della *prassi*. Richiamando lo studio giovanile di Giovanni Gentile su *La filosofia di Marx* (studio assai elogiato da Lenin), Del Noce sottolinea come Marx nella sua rielaborazione della concezione dialettica di Hegel si trova a dover tenere insieme due momenti fondamentali: quello del materialismo storico e quello del materialismo dialettico. In base al primo, come noto, ogni sistema di credenze in campo politico, artistico, filosofico, religioso... dipende dalle condizioni economico-materiali che lo hanno prodotto. Dal momento, però, che la conseguenza logica del materialismo storico così inteso sarebbe una forma di storicismo radicale, ecco entrare in gioco il materialismo dialettico per salvare il "contenuto di verità" del marxismo dalle necessarie conseguenze relativiste delle premesse teoriche del materialismo storico.¹¹ Per questa ragione, già nella *II Tesi su Feurbach*, Marx precisa che «la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non - realtà di un pensiero isolato dalla prassi è una questione puramente *scolastica*».¹²

In questo testo giovanile, diventa chiaro quanto il problema della "verità" sia legato alla sua realizzazione storica: se una "verità" non si realizza storicamente allora essa si auto-confuta! Sulla base di questo principio che ispira la filosofia della prassi di Marx diventa allora cruciale dimostrare

¹⁰ Cfr. G. Lukács, *Legalità e illegalità*, in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 317-334.

¹¹ Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 92.

¹² K. Marx, *Tesi su Feurbach*, in (<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>)

che il superamento della società capitalistica *necessariamente* avverrà con la Rivoluzione. Questo è il ruolo della logica dialettica mutuata da Hegel ma declinata adesso a partire dal dato economico. Tutto l'approfondimento legato al *Capitale* si rende necessario per *comprendere* (nel senso hegeliano del termine!) la logica intrinseca al sistema di produzione capitalista e di come essa *necessariamente* porterà prima o poi alla Rivoluzione proletaria.

Contro letture riduzioniste troppo frequenti, bisogna allora tornare a riflettere sui fondamenti teorici del marxismo. Come ribadito in uno studio recente, Marx rappresenta l'ultima voce della filosofia classica tedesca con la sua aspirazione alla Verità e alla Totalità.¹³ Il marxismo è quindi un "pensiero forte" nel senso che pretende di essere la "vera" interpretazione del mondo. La consapevolezza di un'*incompletezza* di principio della teoria, su cui insiste giustamente lo studio menzionato, dipende a mio avviso dai presupposti stessi della filosofia della prassi che lasciano *aperta* la questione delle strategie e dei tempi per realizzare la Rivoluzione, cosa di cui Marx diventa sempre più consapevole nel corso degli anni. Ma che quest'ultima debba prima o poi aver luogo è una sorta di *articulus stantis et cadentis marxismus/comunismus* perché se la Rivoluzione non dovesse realizzarsi allora il marxismo si auto-confuterebbe in base ai principi fissati dalla *Tesi su Feurbach*.

Diventa chiaro allora come siano i presupposti della filosofia della prassi e l'*incompletezza* della teoria a rendere del tutto *fedele* ai principi marxisti l'operazione tentata da Lenin il quale introduce nella storia del movimento comunista un elemento volontaristico e/o decisionistico che rompe con l'interpretazione meccanicistica e positivista della Seconda Internazionale.

5. Dalla filosofia della prassi al totalitarismo

Se il discorso svolto fin qui è corretto, credo che risulti abbastanza debole il tentativo compiuto da tanti, e in forma più raffinata dall'ultimo Lukács di sganciare la violenza stalinista da una presunta linea *autentica* rappresentata da Marx e Lenin.

Ripensando al suo rapporto con lo stalinismo nella sua biografia intellettuale e politica (per un marxista, ovviamente, i due elementi non sono però facilmente separabili), Lukács osserva: «L'essenza propria dello stalinismo consiste, a mio parere, nel fatto che, conservando, teoricamente, il carattere pratico del movimento operaio e del marxismo, nella prassi l'agire non viene regolato

¹³ Cfr. C. Galli, *Marx eretico*, il Mulino, Bologna 2018.

dalla più profonda intelligenza delle cose, al contrario, tale più profonda intelligenza viene costruita in funzione della tattica dell'agire. In Marx e Lenin la linea di fondo dello sviluppo sociale, che procede in una determinata direzione, era assunta come data. All'interno di questa linea di fondo si producono di continuo certi problemi strategici. All'interno di quest'ultimi emergono poi ogni volta i problemi tattici. Stalin invertì questa sequenza. Egli ritenne primario il problema tattico e ne fece derivare le generalizzazioni teoriche». ¹⁴

Che in Stalin pesi enormemente la questione tattica rispetto “all'intelligenza profonda delle cose” è senza dubbio vero ma ciò non toglie che è proprio la strutturale contingenza della realtà storica e politica ad *autorizzare* operazioni di questo genere. È lo stesso Lukács per altro ad ammettere, nel corso della stessa intervista, che la condivisione da parte sua della politica staliniana dei processi era dettata da ragioni tattiche legate al contesto internazionale che si andava profilando. Nella scelta tra Stalin e Trockij non bisogna dimenticare, osserva Lukács, che «quest'ultimo non era d'accordo con quella linea staliniana che sola era in grado di organizzare di fatto la resistenza contro Hitler». ¹⁵

Le evidenti ambiguità e difficoltà di Lukács nei confronti della stagione staliniana dei processi non caratterizzano soltanto l'eminente studioso marxista ungherese. Gli intellettuali europei che si dichiaravano marxisti, di fronte ai crimini stalinisti e all'evidente fallimento del modello sovietico, hanno avuto in realtà due possibilità: o rifiutare l'esperienza russa come accade già a partire dagli anni Trenta nella Teoria critica della Scuola di Francoforte la quale, tuttavia, nei suoi successivi sviluppi è costretta ad abbandonare il marxismo (Habermas e Honneth) in un'ottica di apertura al patrimonio della liberal-democrazia; oppure, come accade ad esempio in Francia nell'immediato secondo dopoguerra, cercare di “giustificare” i crimini staliniani alla luce di una legittimità di tipo storico-rivoluzionaria che sola rende accettabile la “violenza politica”, come chiarito già dal Lukács nel suo saggio giovanile prima citato.

Osservare il dibattito francese di quegli anni aiuta a mettere a fuoco la complessità della questione e al tempo stesso il carattere fideistico che ha mosso molti intellettuali marxisti in quegli anni a giustificare l'uso politico della violenza. La famosa rottura tra Camus e Sartre riguarda proprio questo

¹⁴ Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto Autobiografia in forma di dialogo*, trad. it., Editori Riuniti, Milano 1983, p. 136.

¹⁵ Ivi, p. 143.

aspetto. Ma più in generale tutto il dibattito che si svolge in quegli anni sulla rivista *Les temps Modernes* tra Camus, Sartre, Jeanson, Merleau-Ponty è emblematico della posta in gioco.

Proprio la parabola intellettuale di Merleau-Ponty appare assai significativa in ordine alla tesi che sto sostenendo avvicinandosi all'interpretazione di Del Noce sulla continuità della linea che da Marx arriva a Stalin e alle varie forme di socialismo reale. Se in *Humanisme e terreur* (1947)¹⁶ Merleau-Ponty si unisce al coro di chi giustifica lo stalinismo in nome dell'*Idea*, qualche anno dopo, in *Les Aventures de la dialectique* (1955) prende decisamente le distanze dalle sue posizioni precedenti riflettendo proprio sul rapporto di profonda continuità tra il marxismo e le sue applicazioni storiche, stalinismo incluso: «Dire come avevamo fatto, che il marxismo rimane vero a titolo di critica o di negazione, senza esserlo come azione o positivamente, era metterci fuori dalla storia e *in particolare dal marxismo, giustificarlo per ragioni che non sono le sue*, stabilire irrimediabilmente l'equivoco. Nella storia, la critica e l'azione marxista costituiscono un univoco movimento. Non perché dalla critica del presente derivino a mo' di corollario prospettive d'avvenire *-il marxismo non è un'utopia-*, ma perché in teoria, invece, l'azione comunista non è che critica rinnovata, continuata fino alle ultime conseguenze e perché la rivoluzione non è in fondo che la critica giunta al potere. *Se si constata che l'azione comunista non mantiene le promesse della critica non si può concluderne*: manteniamo la critica e abbandoniamo l'azione [...] È appunto la certezza di giudicare la storia in nome della storia, di non dire niente che essa stessa non dica, di dare del presente un giudizio che vi è già iscritto dentro, d'esprimere nelle parole e nelle idee rapporti che preesistono tali e quali nelle cose, è in una parola il materialismo a fare della critica marxista un dogma sotto un'apparenza di modestia e a impedirle di essere un'autocritica. È dunque assolutamente *impossibile* tagliare in due il comunismo, dargli ragione in ciò che nega e torto in ciò che afferma. Questo marxismo che resta vero qualsiasi cosa faccia, che può fare a meno di verifiche, non era la filosofia della storia, era Kant travestito [corsivi nostri]».¹⁷

Dalla lettura del brano riportato, e soprattutto dai passaggi in corsivo, è chiaro che per Merleau-Ponty la separazione tra un presunto "marxismo autentico" e le sue errate applicazioni storiche si fonda su

¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme e terreur*, Gallimard, Paris 1947.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, trad. it. in M. Merleau-Ponty, *Umanesimo e terrore – Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965, p. 440.

«ragioni che non sono sue», cioè per criteri *estranei* al marxismo stesso. A questo livello di analisi, Merleau-Ponty sostiene una posizione sostanzialmente identica a quella di Del Noce.

Il filosofo francese scrive ancora: «è il marxismo stesso, non il bolscevismo, a legittimare gli interventi del Partito sulla base di forze già esistenti e la prassi su una verità storica [...] Presentandosi come il riflesso di ciò che è, del processo storico in sé, il socialismo scientifico ricolloca al primo posto quella conoscenza che le *Tesi su Feurbach* mettevano su un piano subordinato, si pone come sapere assoluto e, al tempo stesso, autorizza a *spremere dalla storia per mezzo della violenza* un senso che vi è dentro, ma profondamente celato. Quella particolare mescolanza di estremo oggettivismo e soggettivismo, questo sostenuto costantemente da quello, che definisce il bolscevismo, si trova già in Marx quando Marx asserisce che la rivoluzione è presente anche prima di essere riconosciuta [...] Questa *Stimmung* della violenza e della verità, questo volontarismo arroccato su un sapere assoluto, non sono altro che lo sviluppo logico dell'idea di superamento dialettico iscritto nelle cose, di un materialismo dialettico. Le tesi di Trotskj sulla rivoluzione permanente non sono altro a loro volta che la conseguente formulazione di questo sviluppo [...] Insomma, prassi bolscevica e trotskismo sono sulla stessa linea e sono *legittime* conseguenze di Marx. Se si rimette in dubbio il bolscevismo, *bisogna rimettere in dubbio* anche la filosofia oggettivista-soggettivista della prassi [corsi nostri]»¹⁸.

Ma quello di Merleau-Ponty non è un caso isolato nel dibattito interno al marxismo. Un altro esempio altamente significativo è quello di Ágnes Heller, famosa filosofa ungherese e allieva diretta di Lukács. Alla fine di un progressivo processo di revisione critica del suo rapporto con il marxismo teorico, soprattutto a causa delle derive del socialismo reale sovietico, Heller compie delle osservazioni critiche in linea con quelle di Merleau-Ponty. Nell'introduzione ad una raccolta di studi sul marxismo fatta con Ferenc Fehér, la filosofa ungherese scrive: «But since Marx offered his philosophy not as a new kind of world interpretation but as a manual for action, actions taken with reference to the Marxian ouvre cast a dark shadow on the original project».¹⁹

¹⁸ Ivi, pp. 292-294.

¹⁹ Á. Heller - F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick 1991, p. 2.

Sulla questione poi del legame tra teoria marxista e totalitarismo, Heller pur rifiutando di attribuire a Marx la responsabilità delle derive sovietiche ammette anche che alcuni elementi negli scritti di Marx e dei suoi seguaci «were legitimately used for the selfsame totalitarian practices».²⁰

Le osservazioni critiche di Merleau-Ponty e della Heller sembrano confermare quindi l'interpretazione del marxismo fornita da Del Noce. Tutti e tre sottolineano, infatti, come l'essenza del pensiero di Marx risieda nella centralità della filosofia della prassi e dei suoi presupposti teorici in base ai quali, per citare adesso Del Noce, non è possibile dissociare il marxismo dalle sue realizzazioni in Unione Sovietica e altrove. Il filosofo italiano insiste giustamente sul fatto che sono le *Tesi su Feurbach*, in particolare la II, ad impedire tale dissociazione: «infatti, in conseguenza della sua negazione di verità assolute, Marx deve porre il criterio di verità della sua filosofia nella verifica sperimentale, nel risultato storico a cui ha dato luogo»²¹.

Sulla base di quanto detto fin ora, dovrebbero essere abbastanza evidenti allora le ragioni per le quali allora è legittimo includere il comunismo russo dentro la categoria del Totalitarismo e di come l'uso politico della “violenza” risulti *necessario* alla realizzazione dell'*Idea* proprio in base ai presupposti della filosofia della prassi e ai convincimenti profondi di Marx sui rapporti di forza che strutturano la società moderna. Se la storia umana è “lotta di classe” e quella borghese esercita una posizione di dominio nella società capitalistica moderna, allora è difficile pensare che essa cederà il potere tanto facilmente alla classe proletaria. Come scrive lo stesso Marx: «*La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova*»²² per cui appare legittimo sul piano etico e necessario sul piano filosofico-politico che la Rivoluzione necessiti della violenza come strumento per abbattere il vecchio Ordine (nel senso che, lo ripeto, in base alla concezione dialettica della storia propria del marxismo, le condizioni materiali della società ad un certo punto renderanno la Rivoluzione una possibilità e dunque una *necessità pratica!*).

Sebbene, allora, gli ideali del nazismo e del comunismo siano ovviamente molto diversi tra loro, ciò non toglie che i tentativi di realizzarli abbiano dato luogo a regimi che non possono essere definiti

²⁰ Ivi, p. 6.

²¹ A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. 20.

²² K. Marx, *Capitale*, I, 24, 6.

semplicemente come dittatoriali o autoritari ma “totalitari” come una solida tradizione interpretativa da H. Arendt a J. Talmon, da E. Voegelin a F. Furet ha legittimamente sostenuto.

6. Conclusioni

Concentrandomi sugli aspetti fondamentali della questione, credo di aver fornito solidi argomenti per dimostrare la debolezza della retorica e della narrazione oggi ancora diffuse sulla possibilità di *dissociare* il pensiero di Marx dai suoi sviluppi novecenteschi legati ai vari socialismi reali. Tale *dissociazione* non è supportata da validi argomenti e rischia addirittura di “giudicare” il marxismo con criteri ad esso estranei. Questo, nel caso di una filosofia come il marxismo che ha fatto della centralità della prassi il suo vero tratto peculiare, non è accettabile.

Coloro che ancora oggi si richiamano all’ideologia comunista sostenendo la possibile e opportuna distinzione tra un presunto “marxismo autentico” e le sue errate realizzazioni storiche dovrebbero tornare a riflettere sui fondamenti della filosofia della prassi, sul ruolo della violenza politica per la realizzazione dell’*Idea*, sul rapporto tra materialismo storico e materialismo dialettico e su tutti quegli altri elementi che mostrano quanto le derive totalitarie siano virtualmente figlie delle premesse stesse del marxismo (per quanto Marx si sia illuso che la Rivoluzione avrebbe creato una società hegelianamente riconciliata con se stessa!).

Detto altrimenti: la concezione di Marx non è collocabile nella famiglia delle teorie normative come quella platonica o rawlsiana. Platone nella *Repubblica* ci offre un modello utopico di *καλλίπολις* che ne fa il pioniere delle teorie normative, cioè quelle teorie che si occupano dell’ordine politico ideale in base al quale criticare la realtà esistente. Nel caso di Platone, rispetto alla descrizione offerta nella *Repubblica*, si potrebbe addirittura valutare quanto e come un eventuale tentativo concreto si allontani dal modello descritto dal filosofo.²³

La posizione di Marx non è riconducibile ad un modello normativo di questo tipo. Per l’hegeliano Marx gli ideali normativi non sono frutto dell’immaginazione o di una procedura razionale esterna alla prassi reale, come nel caso della posizione originaria di John Rawls, ma devono essere già

²³ Come ha mostrato Mario Vegetti, quella di Platone è un’“utopia progettuale” cioè una possibilità politica realizzabile nella mente del filosofo greco (cfr. M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, p. 163).

operanti nella prassi storica proprio per non ricadere negli errori degli utopisti che difettavano di un'analisi scientifica, cioè dialettica, della realtà. Proprio perché non riducibile ad un modello "normativo", Marx non fornisce una descrizione accurata della futura società comunista (come fa invece Platone) e può affermare allora nell'*Ideologia tedesca*: il comunismo «non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente».²⁴

È importante, io credo, avere chiare queste distinzioni perché nell'epoca della globalizzazione e del predominio della tecnica, nel tempo delle grandi crisi finanziarie ed economiche che hanno colpito soprattutto l'Occidente e l'Europa, il richiamo a Marx e al comunismo rimane vivo nell'immaginario di molti ma al prezzo, tuttavia, di ridurre di molto il senso complessivo della sua prestazione speculativa.

Come ho cercato di mostrare, visto che Marx è in linea con la grande tradizione dell'idealismo classico tedesco con la sua attenzione alle categorie di Verità e Totalità, il suo contributo va valutato a partire da questo orizzonte storico-filosofico in cui il contributo di Lenin riveste un ruolo decisivo. È vero che i limiti del socialismo reale già evidenti in Lenin hanno suscitato reazioni di vario genere già presso i contemporanei. Molti che non hanno condiviso l'impostazione bolscevica hanno cercato di fornire un'interpretazione del marxismo alternativa a quella sovietica ma si è trattato di tentativi personali senza alcuna reale influenza sui processi storici e politici. Penso, ad esempio, al contributo straordinario sul piano speculativo di Ernst Bloch, ma se ne potrebbero citare tanti altri.

Sul piano filosofico, poi, chi ha preso consapevolezza dei limiti del marxismo come "pensiero forte" e ha deciso di abbandonare la categoria della dialettica e l'idea di Rivoluzione si è mosso verso prospettive relativiste come nel caso della *French Theory* e dei suoi vari epigoni o verso forme di socialismo-democratico come nel caso di Habermas le cui obiezioni al liberalismo riguardano, in fondo, più certe varianti di destra del liberalismo che il liberalismo in toto. Come egli stesso ha

²⁴ K. Marx, *Ideologia tedesca* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1846/ideologia/capitolo_II.html#sdfootnote15anc consultato il 11.01.2024). Il convincimento di Marx che il metodo dialettico consentiva di "prevedere" il futuro sulla base dell'analisi delle contraddizioni viene ribadito anche nella II Prefazione del 1873 de *Il Capitale*.

ammesso nel suo celebre confronto con il liberalismo politico di John Rawls, si trattava di una “discussione in famiglia”.

Ma in entrambi questi esiti, quello francese e quello francofortese e/o social-democratico, non c’è più nulla che abbia a che fare con il “comunismo” di Marx.

Per concludere mi preme precisare che l’obbiettivo del presente saggio sarebbe frainteso qualora si pensasse che io voglia sminuire l’importanza del pensiero di Marx visti i crimini e il fallimento storico del socialismo reale (anche se bisognerebbe affrontare il caso, tutt’altro che fallimentare sul piano storico ed economico della Cina!). Certamente Marx ed Engels erano animati dalle migliori intenzioni e dal convincimento che fosse possibile creare una società riconciliata con se stessa in cui sarebbe scomparsa ogni forma di dominio o di conflitto sociale, ma l’impianto categoriale che hanno messo in campo non si è rivelato all’altezza del compito prefissato e non per motivi contingenti legati ad errori o limiti dei loro successori ma per ragioni intrinseche ai presupposti del loro pensiero sul piano descrittivo e normativo.

Proprio perché condivido complessivamente l’interpretazione *trans-politica* proposta da Augusto Del Noce, sono convinto che il marxismo rappresenti l’apice di una Modernità la cui categoria filosofica centrale è quella di “Rivoluzione”. Senza la filosofia della prassi non comprenderemmo, infatti, le radici ideali delle aporie della società secolare e senza un riferimento al marxismo non si comprenderebbe nulla di quel Novecento che possiamo definire come “secolo del male”²⁵, per riprendere l’efficace traduzione italiana di un libro di Alain Besançon.

E per far questo, sono assolutamente convinto che sia necessario tornare a studiare Marx *iuxta propria principia* senza edulcorarlo o dimezzarlo.

²⁵ Cfr. A. Besançon, *Le malheur du siècle*, Librairie Arthème Fayard 1998.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.