

Materialismo e rivoluzione: limiti di un paradigma

Roberto Finelli (Università di Roma Tre)

Soviet Diamat and historical materialism are based on an anthropology of scarcity, according to which the real nature of human beings is primarily a physical-corporeal one, fundamentally generic and aimed at taking possession of the natural world through human work, in order to satisfy our primary needs. Communism is consequently understood in theory and practice as a social organization in which the criterion of equality constitutes the primary and supreme value, while the criterion of difference and inequality constitutes the negative value par excellence. This led to a radical contraposition between a new humanity, characterized by the practice of the "common", and the old bourgeois-liberal humanity, characterized by the exaltation of the "private" and individual subjectivity. Writing The German Ideology and the Parisian Manuscripts of 1844, Marx and Engels removed the dialectical anthropology of Hegel but fell into a new anthropological deficit whose consequences still reach us today. On the other hand, thanks to this removal, the mature Marx will give us a non-anthropomorphic and non-abstract conception of capital, as a merely quantitative factor of systemic integration in a society in which people are worth masks, personifications of economic categories and incarnation of certain relationships and class interests.

Keywords: Historical materialism; Spiritualistic materialism; Communitarianism; Individuation; Manufacturing; Dialectics; Critique of political economy.

1. Antropologia della penuria e memoria del futuro.

La memoria che vogliamo attivare è, per utilizzare il titolo di un libro di un celebre psicoanalista, una “memoria del futuro”. Una *memoria del futuro* vuole significare una memoria che non è volta al passato, che cioè non è volta a ricordare, approfondire e chiarire, i nessi esplicativi dell'accaduto. Bensì è una memoria che, paradossalmente, vuole guardare principalmente ed essenzialmente al futuro, nel senso specifico che *vuole provarsi a costruire i possibili del futuro guardando agli impossibili del passato*. Guardando dunque non, come pensava Walter Benjamin, ai possibili del passato, che non sono giunti a vita e che, negati o repressi, non sono potuti giungere a realizzarsi, ma proprio agli impossibili del passato. Ovvero alle ragioni intrinseche, costituzionali, originali della loro impossibilità: affinché dalla loro comprensione, dallo studio dell'*impossibilità* del passato, si possa provare a pensare la *possibilità* del futuro.

Tutto ciò, senza sottrarci, come dev'essere ovvio, a pensare e a ricordare emotivamente ed affettivamente la storia di quella enorme, travagliata, dolorosa, umanità russa che ha vissuto il ciclo secolare degli anni della Rivoluzione Sovietica prima e dell'URSS dopo. E dico ciclo perché nella catastrofe finale, nella dissoluzione epocale dell'Unione Sovietica è come se la fine si fosse ritorta sull'inizio, consentendo alla coscienza dei più di concludere quella storia durata un secolo nella trama di un accadimento ormai assai ben delimitato e concluso, tale appunto da aver esaurito ogni sua provocazione di senso nel presente e da essere facilmente dimenticato ed eliminato dalla mente delle future generazioni. Ma proprio per tale estinguersi di senso, quella vicinanza emotiva, che invece a noi ancora ci muove e ci commuove, ci stimola ad analizzare, secondo ragione critica, quel passato nei suoi limiti strutturali, nella sua originaria impossibilità e ad estrarne una lezione feconda per l'avvenire.

Anche perché per noi, che per passione e per dovere frequentiamo la filosofia e la sua storia, appare inopportuno dilungarci in considerazioni storiche e politiche, economiche e politiche, la cui ricostruzione tocca ad altre competenze e che in genere collocano il loro oggetto d'analisi in un campo di relazioni diacroniche scandite dal divenire e dal modificarsi nel tempo. Mentre io credo che al cultore di filosofia sia d'obbligo ragionare per principi, per fondamenti, per universali. E che dunque io, in questa sede e in questa occasione, sia sollecitato a soffermarmi, brevemente e per pochi cenni, sul modello antropologico – cioè sulla concezione dell'essere umano quanto a definizione di valori e di priorità – che è stata a base di quella filosofia del materialismo dialettico che insieme al materialismo storico ha costituito l'orizzonte d'idealità, originario e permanente, in cui s'è iscritta la storia della Rivoluzione e della Russia sovietica.

L'antropologia del *Díamat* e del materialismo storico si iscrive in quella che io definirei, come già ho espresso in altre sedi, un'*antropologia della penuria*. Secondo tale visione la natura e la vita dell'essere umano è principalmente corporea, costituita da una bisognosità biologico-materiale, che è sostanzialmente eguale per l'intero genere umano nel suo differenziarsi da un mondo naturale che viene sottoposto a lavoro proprio per il soddisfacimento di quella bisognosità primaria. Una bisognosità di fisicità corporea, la cui priorità

ed impellenza precede ogni successiva complicità e complessità mentale.

Da tale definizione antropologica di una natura corporea biologicamente eguale è derivata una teoria e una pratica del comunismo come organizzazione sociale volta a istituire e a costituire il *criterio dell'eguaglianza*, di ciò che è comune e che non differenzia l'uno dagli altri, come valore primario e supremo e, viceversa, a definire e porre il *criterio della differenza* e della diseguaglianza come il disvalore per eccellenza. In una contrapposizione radicale tra una nuova umanità, caratterizzata dalla pratica valoriale del «comune», e la vecchia umanità borghese-liberale, caratterizzata dall'esaltazione del «privato» e del foro interiore della soggettività individuale.

Non che la tradizione di lotta, prima socialista e poi comunista, per la costruzione di una società diversa da quella capitalistica non si alimentasse dell'endiadi di *libertà* e *giustizia*, per la quale la fine, secondo giustizia, dello sfruttamento e della separazione in classi della vita sociale, avrebbe comportato lo sviluppo, secondo autonomia e libertà, della vita d'ognuno. Non cioè che la tradizione del comunismo non celebrasse il libero sviluppo di ciascuno nell'eguale emancipazione di tutti e che quindi i valori della Comune del 1871 non venissero coniugati in una continuità di approfondimento e di radicalizzazione con i principi della Rivoluzione francese. Ma rispetto alla celebrazione che il pensiero borghese classico faceva della modernità come tempo storico fondato sul valore principe della libertà, di pensiero e di proprietà, del soggetto individuale, la prospettiva di una società comunista non poteva che proporre come suo valore primario e caratterizzante la eguale libertà dal bisogno. E scontare per implicito che solo e proprio quest'ultima, data la priorità del corpo sulla mente, sarebbe poi stata condizione di generazione di un'autentica libertà individuale.

2. *Comunitarismo senza individuazione.*

Ora, a ben vedere, da tale antropologia incentrata sulla priorità dei bisogni materiali era ben difficile che non derivasse una concezione autoritaria e verticistica del potere e della sovranità politica. Giacchè, se

il valore primario dell'organizzazione sociale doveva essere il soddisfacimento, per tutti eguale, dei bisogni cosiddetti primari e materiali – la produzione e l'organizzazione dei quali, con Marx ed Engels, si poteva definire la *struttura* – poco importava la *sovrastuttura* politica, cioè la modalità del potere decisionale con cui articolare e dirigere quell'obiettivo primario. Poteva, anzi doveva nascere, un potere fortemente gerarchico, la cui verticalità solo poteva garantire efficienza e rapidità a quel passaggio epocale che doveva trasportare la Russia dall'economia contadina all'economia industriale e a contrastare le possenti forze della controrivoluzione.

Ma a noi qui, come si è detto in premessa, non interessa considerare forze e impedimenti esterni, che pure hanno giocato enormemente nell'opporci e nel cercare di condurre a rovina quel primo grande, gigantesco, esperimento di comunismo. Fino a quella istigazione e finanziarizzazione dell'islamismo radicale da parte degli USA contro l'invasione sovietica dell'Afganistan che se da un lato ha contribuito potentemente, quasi riproponendo la vicenda del Vietnam e degli Stati Uniti, alla dilapidazione economica della Unione Sovietica, dall'altro ha generato lo sviluppo e la diffusione in Occidente dell'islamismo terrorista ed assassino.

Giacchè in questa sede per noi l'obbligo filosofico è quello di ragionare, non in termini di forze e impedimenti estrinseci, bensì solo di forze e impedimenti *intrinseci*, e riflettere su quanto e come il modello di una bisognosità solo o in primo luogo materiale, non avesse da implicare necessariamente, come si diceva, una connessione inevitabile tra comunismo ed autoritarismo, tra comunismo e dittatura, giacchè quell'antropologia metteva in campo un modello semplificato ed elementare di umanità: di una umanità cioè, che, quasi in una sua riduzione infantile alla sua corporeità primaria, era pressochè obbligata a depositare la risoluzione della propria bisognosità in mani adulte, di maggiore competenza ed autorità.

Ora a me sembra che ragionando appunto in termini di principi e delle loro origini è ovviamente nell'antropologia depositata da Marx ed Engels nella loro pagine sul materialismo storico e dunque in particolare nelle pagine della *Deutsche Ideologie* che sia da ricercare il fondamento di una concezione dell'essere umano che, per dirla in modo assai breve, esclude da sé quel bisogno del riconoscimento, del riconoscimento della

più propria individualità nel contesto delle relazioni intersoggettive e sociali, che Hegel aveva teorizzato nella *Fenomenologia dello spirito*, facendone il motivo centrale di una nuova visione di ciò che è *Geist*, «Spirito»: quale appunto mediazione e compresenza, in una medesima soggettività, di identità e relazione con l'alterità.

Perché appunto a me sembra che l'*Ideologia tedesca* sia, insieme ai *Manoscritti* parigini del 1844, il luogo per eccellenza in cui Marx ed Engels, compiendo tale rimozione rispetto all'antropologia dialettica di Hegel, all'antropologia cioè del nesso insuperabile di identità/alterità, siano caduti in un *deficit antropologico* le cui conseguenze giungono ancora fino a noi oggi: sia attraverso le aporie drammatiche dei materialismi filosofici e politici dell'Unione Sovietica, sia, passando per così dire dalla tragedia storica alla commedia, attraverso le celebrazioni e il misticismo del «comune», che ci è stato servito in tutte le salse, da cinquant'anni, da parte dell'operaismo italiano. E che tale *deficit antropologico*, relativo alla riflessione sulla natura dell'essere umano, nasca dall'influenza su Marx dall'ontologia antropologica e comunitaria di Ludwig Feuerbach, la cui curvatura rimane operosa a mio avviso nel pensiero di Marx per lungo tratto. Con una persistenza che va ben oltre i *Manoscritti del '44* e che fa sentire il suo *Gattungseffekt* – il suo effetto dell'assumere il *Genere umano* come presupposto antropologico ed ontologico – ancora in quelle pagine dell' *Ideologia tedesca* in cui, com'è ben noto, la quasi totalità degli interpreti ha voluto vedere invece l'affrancamento di Marx da Feuerbach e l'accesso a una teoria scientifica e materialistica della storia.

Per quanto concerne la natura profondamente essenzialistica e metafisica dell'antropologia di Ludwig Feuerbach non posso che rimandare qui, per motivi di spazio, ai diversi saggi che ho dedicato a questo autore¹, dove ho cercato di evidenziare come dietro il suo supposto materialismo si celi una interpretazione sostanzialmente fusionale e spiritualistica dell'umano, rispetto alla cui valenza comunitaria l'esistenza individuale si presenta sempre con le caratteristiche della patologia e dell'individuazione egotica. La teoria del *Genere umano*, come integrazione unitaria, e non conflittuale, delle mille esistenze individuali, vede costantemente affermarsi la dimensione

¹ FINELLI 2004, pp. 164-230. Ma ancor prima FINELLI 1982, pp. 88-130.

organica del collettivo rispetto al disvalore dell'individuale e soprattutto fa valere una *cultura dell'immediatezza* di contro a una cultura della mediazione e del confronto dialettico: per la quale l'altro è assai più termine immediato di continuazione e di integrazione del Sé che non termine di discontinuità e di conflitto. Ed è appunto questa cultura dell'immediatezza sociale e comunitaria, della facilità dell'integrazione comune rispetto alle persistenze e alle dissonanze individualistiche, che agisce fortemente in un Marx, compreso quello del materialismo storico, alla ricerca, anch'essa troppo immediata e repentina, di una prospettiva filosofica e politica da opporre all'idealismo di Hegel interpretato, ancora *auctore Feuerbach*, come «religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero»².

Perché è certamente vero che nella *Deutsche Ideologie* Marx disloca il concetto di *Gemeinwesen*, di essere umano come ente generico, dall'ontologia, dove lo aveva collocato Feuerbach, nella storia delle relazioni sociali. Ossia fa della comunità e della socialità dell'essere umano non un presupposto antropologico e metafisico bensì una dimensione storica, che si realizza in primo luogo nel mondo della prassi fabbrile e della sua strutturale cooperazione/divisione del lavoro. Ma se poi si va a vedere la facilità con cui lo sviluppo delle forze produttive mondiali produce un individuo empiricamente universale e genera il proletariato come classe universale emancipata da ogni localismo e da ogni identità particolare, io credo, si ritrova, oltre una concezione assai ingenua per non dire positivistica dello sviluppo delle forze produttive, l'effetto ancora presente della teoria della *Gemeinschaft* di Feuerbach e della testimonianza di un darsi, troppo facile e immediato, del primato del collettivo sull'individuale. La borghesia ha creato il mercato mondiale e contemporaneamente ha creato il proletariato come classe universale. Il quale è tale perché, essendo radicalmente privo di proprietà *privata*, è *privo* di egoismi e individualismi e come tale si costituisce a soggettività collettiva.

² MARX 1963, p. 259.

3. *Il materialismo storico come materialismo spiritualistico.*

Come per altro verso è certamente vero che nell'*Ideologia tedesca* Marx distingue riguardo al tema dell'individualità, l'*individuo medio*, l'individuo cioè quale vive in ogni forma di società che precede il comunismo, – l'individuo che vive la propria esistenza solo come membro di un collettivo, di una classe³ – dall'individuo come individuo quale vivrà nella futura società comunista. Ma se poi, si fuoriesce dall'immagine idillica e paradisiaca, non c'è alcuna riflessione nel pensiero marxiano di carattere, per dirla provocatoriamente, *esistenziale*, ossia sulle ragioni e sui processi per i quali un individuo dovrebbe individualizzarsi, cioè in qualche modo affermare la sua differenza rispetto alla vita comune e porre con ciò la sua esistenza come incomparabile, unica ed irripetibile, rispetto a quella di tutti gli altri. È stata troppo intensa l'adesione al modello organicistico dell'antropologia feuerbachiana, attraverso la quale il giovane Marx ha voluto superare rapidamente e sbrigativamente il maestro Hegel, perché gli esiti di quel facile organicismo e comunitarismo scompaiano rapidamente, con la semplice dislocazione del *Gemeinwesen*, dell'essere comunitario, dalla critica della religione di Feuerbach al materialismo storico dell'ideologia tedesca.

In tal senso va seriamente ipotizzato che quella ispirazione teologica, fortemente antihegeliana, abbia continuato, surrettiziamente ad ispirare e a condizionare, la riflessione di Marx, ancora nella *Deutsche Ideologie*, capovolgendo paradossalmente il suo preteso materialismo in un *comunitarismo spiritualisticamente laico*, che vede in qualsivoglia forma di autonomia e di distanza dell'individuale dal collettivo il peccato per eccellenza, da reprimere ed esorcizzare. Come forse dimostra la sovradeterminazione in quantità di pagine e in sovrabbondanza barocca dell'esposizione che nella *Deutsche Ideologie* Marx ed Engels dedicano alla figura di Max Stirner, il quale nell'*Unico e le sue proprietà* si era permesso, appunto, di dire che i padri fondatori del comunismo pensavano e teorizzavano in termini di universali astratti, di universalismi cioè che non davano conto, nelle individualità concrete, di tutto ciò non che accomuna ma che distingue.

³ MARX-ENGELS 1967, p. 57.

Ed infatti è una soggettività fortemente collettiva quello dell'*homo laborans* che emerge dalle pagine dell'*Ideologia Tedesca*. La fabbrilità dell'*homo faber* che attraversa la storia del materialismo storico è una fabbrilità per definizione collettiva, che da una generazione all'altra garantisce con continuità la trasmissione o lo sviluppo delle forze produttive. Giacchè questo è il vettore fondamentale della storia: l'aumento progressivo e ininterrotto attraverso le diverse formazioni storico-sociali della capacità produttiva degli uomini sulla natura e di conseguenza della capacità sempre più progrediente di soddisfare i bisogni e la loro moltiplicazione. Dove ciò che conta e dà forma alla storia è appunto questo confronto tra genere umano e natura, essendo le relazioni sociali e politiche solo conseguenti a quel fattore primario di costruzione. Tanto che esse, se entrano in contraddizione con esso, come accade in tutti i passaggi rivoluzionari, devono di necessità lasciare luogo a relazioni sociali e giuridiche più congrue e facilitanti. Ma dove appunto soggetto della storia è il lavoro, nella catena ininterrotta della sua capacità di rinnovare la produzione del genere umano di contro alla natura. Certo questa crescita incessante nella storia della *fabbrilità* del genere umano riguardo alla natura ha dei costi pesantissimi dovuti al fatto che la cooperazione, dato ontologico e antropologico strutturale al lavoro umano, in tutta la storia trascorsa fino ad oggi si è realizzata attraverso la sua forma contraria: quella della divisione del lavoro, con tutte le scissioni ed opposizioni di classe che essa ha nei secoli comportato, con la separazione, la privatizzazione, l'alienazione e la reificazione della ricchezza di contro ai produttori. Divisione del lavoro tra individui e classi che realizza la collettività dell'*homo faber*, della cooperazione, in modo inconsapevole, non coscientemente voluto, naturalistico come dice qui Marx, dove appunto *natura* sta per inconsapevolezza dell'intero e dell'universale. Ma lo sviluppo al massimo di tale modalità perversa e alienata, pure riesce a produrre, con la divisione del lavoro accelerata ed estremizzata nella creazione del mercato mondiale, la conclusione di tale storia naturalistica, riesce a produrre la negazione della negazione, perché con la massima dipendenza generalizzata di ciascuno da tutti («die *allseitige Abhängigkeit*»)⁴, con la creazione del mercato mondiale, la storia

⁴ MARX-ENGELS-WEYDEMEYER 2004, p. 26. Come ha ben dimostrato

produce anche, contemporaneamente, la riunificazione dello stesso genere umano, attraverso l'individuo ormai fatto individuo universale per la rete delle relazioni e degli scambi che lo lega a tutti gli altri e attraverso una classe che ormai non è più una classe perché è intrinsecamente universale nel suo essere costituita da individui che non hanno più un sentimento e un'ottica di parte, in quanto privi sempre più di ogni rapporto con la proprietà privata.

Ne deriva da questa condizione materialistica del proletariato una soggettività collettiva profondamente omogenea nelle sue caratteristiche essenziali che sono senso della comunità, come forza produttiva ormai agente sul mercato mondiale, ed assenza di individualismi, per aver superato in questa connessione di relazioni mondiali, ogni naturalismo, localismo ed affrancamento da ideologie mistificanti come la religione. Tanto da poter scrivere Marx ed Engels che, a proposito della religione: «Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze»⁵.

Ecco a me sembra che questa vera e propria mitologia sia costruita ancora profondamente sull'opposizione di una coppia categoriale come quella di comune e privato, collettivo e individuale, natura e storia, universale e individuale e sul destino finale dell'inevitabile e necessario ricomporsi di ogni dualismo, proprio per l'estremizzarsi non più sopportabile dei poli della scissione. In un percorso che valorizza assai più la valenza socializzante ed universalizzante delle forze produttive, assunte in termini assai ingenui e celebrativi, e che mette assai meno in primo piano le valenze disgregative, individualizzanti e reificanti quanto a forme di coscienza dell'operare del capitale e del denaro, che non a caso nell'*Ideologia tedesca* compaiono assai poco. Come se fosse

quest'ultima pubblicazione del gruppo di lavoro berlinese della nuova MEGA, l'*Ideologia tedesca* quale *testo unitario* deriva da una composizione di manoscritti parziali e sparsi ad opera degli editori postumi del lascito marx-engelsiano.

⁵ MARX-ENGELS 1967, p. 32.

insomma ancora una filosofia della storia basata sul darsi originario, ma inconsaputo e naturalistico dell'unità del genere umano, a partire da un comune corpo di bisogni materiali e del lavoro per soddisfarli, per un percorso che sfocerà di necessità, attraverso l'insostenibilità della contraddizione tra produzione *comune* ed appropriazione *privata*, nella gestione consapevole e comunista di quell'unità originaria.

Del resto, come si diceva, era già quanto mai singolare che nel rapidissimo *resumè* che Marx aveva dato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel precedentemente nei *Manoscritti del 1844* non avesse dato alcun rilievo alla dialettica di signoria e servitù e all'antropologia del riconoscimento che in quelle pagine si accende. La *Fenomenologia*, «vero luogo di nascita e arcano della filosofia di Hegel»⁶ viene letta in quelle pagine marxiane solo come dissoluzione del materialismo nello spiritualismo, come riduzione dell'intera realtà del mondo, della natura e degli istituti umani a mere proiezioni ed esteriorizzazioni dell'Idea, come riduzione del lavoro reale nel solo lavoro mentale e logico del concetto. Esattamente secondo l'interpretazione feuerbachiana di Hegel come teologo dissimulato che avrebbe teorizzato il creazionismo e la dottrina trinitaria del cristianesimo sotto le spoglie e il linguaggio apparentemente laici e concettuali della filosofia. E dove appunto la conseguenza più rilevante di tale declassamento radicale di Hegel da massimo pensatore della modernità a restauratore di una teologia neoplatonica era sul piano antropologico l'impossibilità di accogliere la rilevanza e il significato della dialettica del riconoscimento come chiave di volta di una soggettività che vede progredire con l'ampliarsi della sua socializzazione la certezza della sua individuazione. Ed è verosimilmente quella trascuratezza, per non dire rimozione vera e propria, che spiega la valorizzazione clamorosa che A. Kojève un secolo dopo ha fatto del tema della lotta per il riconoscimento come asse centrale di una nuova interpretazione della realtà sociale e della storia. Ma passando attraverso la ontologia del *Nulla* e la metafisica dell'*Essere* di Martin Heidegger e dunque teorizzando quella scissione tra antropologia materialistica e marxista del bisogno e antropologia del desiderio, tra antropologia del finito e antropologia dell'infinito, che a mio avviso ha condannato alla

⁶ MARX 1963, p. 260.

estremizzazione e al vuoto buona parte della cultura francese contemporanea.

Ma per concludere queste brevi note sul disinteresse per i fondatori del marxismo ad una tematica dell'individuazione e della distinzione della vita del singolo dai modi e dalle esigenze del collettivo – sui termini cioè impliciti in cui continua a lungo nelle opere di Marx ed Engels prima del *Capitale* l'effetto prolungato, ma sotterraneo, della teoria feuerbachiana della *Gattung* – qui va solo aggiunto, in termini positivi, che senza quel disinteresse per l'individualità verosimilmente non sarebbe nata la scienza del *Capitale*, nel quale, almeno chi scrive, vede ancora il massimo vertice di osservazione della realtà della società nella quale viviamo. Perché nella matura critica dell'economia politica per comprendere il capitale come fattore di costruzione e integrazione sistemica finalizzata alla valorizzazione e all'accumulazione del profitto Marx deve lasciare cadere ogni prospettiva individualistico-utilitaristica del processo economico e muovere da una visione in cui «si tratta *delle persone* soltanto in quanto sono *la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classis*»⁷. Ma non è questo il luogo per trattare di ciò e argomentare come, a parere di chi scrive, l'affrancamento dal materialismo storico di Marx e di Engels, quale filosofia e mitologia della storia, sia l'altra faccia indispensabile della medaglia per mettere a fuoco il *Capitale*, quale scienza, invece, della società contemporanea, costruita su un meccanismo gigantesco di astrazione/dissimulazione.

4. *Al di là del «comune».*

La storia della Rivoluzione sovietica e del ciclo della storia dell'URSS è una storia, non c'è alcuna necessità di sottolinearlo, fatta di molte cose, di molte causalità, di fattori assai vari, di una complessità enorme ancora in parte da approfondire e ricostruire. Dal punto di vista culturale, della storia del gusto, della sperimentazione e della innovazione basti pensare alla fecondità dell'incontro tra l'avanguardia russa e la rivoluzione d'Ottobre e alle nuove forme espressive che ne

⁷ MARX 1964, p. 34.

derivarono in tutti i campi dell'arte fino al *design* industriale durante la breve stagione dei primi anni del nuovo Stato sovietico. Come ovviamente non si può dimenticare che le tappe forzate, e gravide di aspre contraddizioni sociali, dell'industrializzazione del paese sono state le premesse di quell'enorme produzione di guerra che ha, concorso a fermare e poi a sconfiggere, insieme ai venti milioni di morti da parte sovietica, l'espansione del nazismo sul fronte orientale.

Ma qui il discorso che qui si è schematicamente fatto è stato, come si è detto, univocamente filosofico. Ha avuto come unico scopo quello di tracciare una possibile linea di discendenza tra un'etica antropologica, sociale e politica monoculturale, com'è quella che ha finito col trionfare e dominare nella storia dell'Unione Sovietica, e i padri fondatori del marxismo. Perché l'intento di fondo era quello di argomentare e dimostrare come le accuse di comunitarismo gruppale e fusionale, di sostanzialismo etico privo dei valori dell'individuazione, rivolte in genere ai marxismi e ai comunismi orientali, abbiano senso se rivolte anche alle origini del marxismo occidentale e, specificamente, all'antropologia marxiana del materialismo storico nella misura in cui non si è liberato, quanto a orizzonte implicito di senso, dell'antropocentrismo fusionale e antindividualistico di L. Feuerbach.

Anche perché quella presupposizione di una soggettività «comune», anteposta e già di per sé insorgente in quanto forza-lavoro che insiste assai più sulla *forza* che non sul *lavoro*, ha continuato ad oscurare con forza le menti di leaders carismatici e di giovani animosi anche nell'ultimo cinquantennio dei nostri anni.

Mentre ormai, per riprendere un serio discorso di emancipazione, è tempo di liberarci da tutto ciò, a partire, si ripete, dalla constatazione di un radicale *deficit* antropologico presente nell'opera di Marx, come nella tradizione dei marxismi e nell'ispirazione teorica delle varie rivoluzioni comuniste, che al seguito di quella dell'Ottobre, hanno contrassegnato il secolo breve.

Riferimenti bibliografici

FINELLI, ROBERTO, 1982

“Il pensiero di L. Feuerbach”, in F.S.TRINCIA E R. FINELLI, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione*, Franco Angeli, Milano 1982

ID., 2004

Il materialismo ingannevole di Ludwig Feuerbach, in ID. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.

MARX, KARL, 1963

Manoscritti economico-filosofici del 1844, in ID., *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1964

Il capitale, Libro primo, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1967

L'ideologia tedesca, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH – WEYDEMEYER, JOSEPH, 2004

Die deutsche Ideologie, in *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Akademie Verlag, Berlin.