

Sguardi francesi sulla dialettica marxista: Merleau-Ponty, Sartre, Raymond Aron

TOMMASO VALENTINI¹

Sommario: 1. L'opposizione al *Diamat*: tre differenti “filosofie della libertà” anticipatrici del postmoderno. 2. «Il n'y a pas de dialectique sans liberté»: le critiche di Merleau-Ponty al riduzionismo antropologico marxista e al determinismo dialettico. 3. Sartre: dal «gruppo in fusione» al «pratico inerte», la decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario. 4. Aron: la dialettica come “mitologia politica”, il marxismo come “religione secolare” e la proposta di un “liberalismo critico”.

Abstract: This paper analyses the interpretation of the Marxist dialectic proposed by three important French philosophers of the twentieth century: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Jean-Paul Sartre (1905-1980) and Raymond Aron (1905-1983). Starting from different theoretical and political points of view, they criticize the historical determinism of the Marxist dialectic and propose three different “philosophies of freedom.” In the *Adventures of the Dialectic* (1955), Merleau-Ponty criticizes a theory of human history based only on economic structure, and denounces the violence of the Soviet communism. He also accuses his friend Sartre – who had a more favourable attitude towards Soviet communism – of “ultrabolshevism.” Merleau-Ponty was subsequently active in the French non-communist Left. The existentialist philosopher Sartre always sympathized with the Left, and supported the French Communist Party (PCF) until the 1956 Soviet invasion of Hungary. In his *Critique of Dialectical Reason* (1960), Sartre also underlined the failure of the Soviet revolution, and criticized the violence of Marxist revolutionary thought. The last part of this paper deals with the philosopher and political sociologist Raymond Aron, who had a lifelong, sometimes fractious, friendship with Sartre. He always defended a “skeptical and anti-ideological” liberal position. In his best known book *The Opium of the Intellectuals* (1955), Aron argues that in post-war France, Marxism was the opium of the intellectuals. In this book, Aron chastised French intellectuals for what he described as their harsh criticism of capitalism and democracy and their simultaneous defense of Marxist oppression, atrocities, and intolerance. In opposition to the dialectical ideology of Marxism, Aron proposes an antitotalitarian philosophical and political theory based on the development of individual liberties.

Keywords: *Raymond Aron, Soviet communism, historical determinism, Marxist dialectic, Maurice Merleau-Ponty, philosophies of freedom, Jean-Paul Sartre, totalitarianism.*

¹ Professore associato di “Filosofia politica” presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi”; docente incaricato di “Ermeneutica filosofica” presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

«Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico» – afferma Marx – «non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto (*direktes Gegenteil*). Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero; per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. [...] Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. [...] La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico (*Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken*)»².

1. L'opposizione al *Diamat*: tre differenti “filosofie della libertà” anticipatrici del postmoderno

La riflessione critica degli intellettuali francesi sulla dialettica hegel-marxista ha attraversato tutto il Novecento, conoscendo diverse fasi di sviluppo e naturalmente differenti orientamenti ermeneutici. Basti pensare che i nomi di Hegel e di Marx compaiono in quelle che Vincent Descombes ha indicato come le due grandi fasi del *mainstream* filosofico tipicamente francese del secolo XX: fino agli anni Cinquanta l'intenso confronto di una generazione di studiosi con “le filosofie delle tre H” (Hegel, Husserl, Heidegger), dagli anni Sessanta in poi una costante riappropriazione critica dei cosiddetti “maestri del sospetto” (Marx, Nietzsche, Freud)³. Dunque lo studio analitico – e spesso la contestazione – della dialettica hegeliana e marxista è uno dei tratti distintivi di quella che in tempi recenti è stata definita come *French Theory*, ovvero l'approccio tipicamente francese alla filosofia⁴.

In questo saggio intendo prendere in esame il confronto di tre significativi autori francesi con la

2 K. MARX, *Nachwort zur zweiten Auflage, Das Kapital*, London, 24. Januar 1873; in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 2013²⁴, Band 23, *Das Kapital*, Band I, pp. 18-28, p. 27; a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, Utet, Torino 2009, *Poscritto alla seconda edizione* [Londra, 24 gennaio 1873].

3 Cfr. V. DESCOMBE, *Le même et l'autre. Quarantecinq ans de philosophie française. 1933-1978*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979. Si ricordi che tra gli anni '30 e gli anni '50 in Francia ci fu una vera e propria rinascita degli studi su Hegel: i maggiori rappresentanti di questa sorta di *Hegel-Renaissance* furono soprattutto Jean Wahl, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite. Fino agli anni '50 in Francia l'influsso di Hegel fu quindi morto forte: si pensi che alle lezioni sul pensiero hegeliano tenute a Parigi da Kojève tra il 1933 e il 1939 (raccolte ed edite nel 1947 con il titolo *Introduction à la lecture de Hegel*) parteciparono anche Merleau-Ponty, Sartre, Aron, Hyppolite, Fessard, Queneau, Caillois, Corbin, Lacan, Weil, Bataille, Klossowsky, Koyré e Breton. A tal proposito cfr. R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974; C. PIANCIOLA, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino 1979; G. JARCYK - P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.

4 Si veda, ad esempio, R. ESPOSITO, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in IDEM, *Termini della politica*, Vol. II, *Politica e pensiero*, Mimesis, Milano 2018, pp. 99-112. Cfr. anche S. LOTRINGER - S. COHEN (Eds.), *French Theory in America*, Routledge, New York 2001; F. CUSSET, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di F. Polidori, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & co. all'assalto dell'America*, Il Saggiatore, Milano 2012.

dialettica elaborata da Marx a partire dal modello hegeliano: quelli di Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), di Jean-Paul Sartre (1905-1980) e di Raymond Aron (1905-1983) sono tre differenti punti di vista che fanno emergere bene potenzialità e limiti di un concetto come quello di dialettica, ricchissimo di implicazioni teoretiche, etiche e storico-politiche. I tre autori che prendo in considerazione esprimono certamente diverse posizioni speculative e inconciliabili fedi politiche, si dimostrano tuttavia concordi nel sottolineare tre elementi fondamentali: la necessaria relazione tra filosofia e politica, la necessaria concezione della libertà come *liberté engagée*, e il rifiuto del determinismo storico-sociale presente nella versione più ortodossa del *Diamat*, il *dialektische Materialismus* elaborato da Friedrich Engels in stretta collaborazione con Marx⁵. Pur partendo da diverse prospettive teoretiche, i tre autori francesi, da un punto di vista dichiaratamente laico, difendono la libertà umana e la connessa la dignità dell'uomo fondata sul libero arbitrio: sia Merleau-Ponty che Aron condividono pertanto l'affermazione profetica sartriana secondo la quale «un giorno, il sistema marxista decadrà e come ogni altro decadrà solo, perché sarà sostituito da una filosofia della libertà (*il sera remplacé par une philosophie de la liberté*)»⁶. Si tratta di una difesa dell'*uomo faber* e delle potenzialità umane nata in radicale opposizione alla “filosofia della storia” tipicamente marxista, una prospettiva che considera i processi storici come determinati, in maniera quasi esclusiva, dalla struttura economica, ovvero dalle modalità di produzione. Nei tre autori si possono pertanto trovare delle critiche tanto alla dialettica marxista nel suo significato sincronico (il rapporto struttura/sovrastuttura) quanto nel suo significato diacronico: il progresso della storia determinato dalla “lotta di classe” e dalle leggi a priori della stessa dialettica.

Il presente saggio vuole far emergere le peculiarità di questi tre *chemins de la liberté* sorti sia da un'indagine teoretica sul determinismo della dialettica marxista sia da una seria riflessione politica sugli esiti violenti e totalitari dello stalinismo sovietico. L'esito di questo confronto speculativo e politico con il marxismo porterà Merleau-Ponty a teorizzare una forma di “acomunismo”, condurrà il Sartre maturo a difendere posizioni quasi anarchiche e libertarie, spingerà Raymond Aron alla difesa di un liberalismo anti-statalista e, allo stesso tempo, critico nei confronti dei mali (come il proceduralismo) che continuano ad affliggere le democrazie liberali. Le mie riflessioni prendono le mosse da tre opere considerate ormai dei classici del Novecento filosofico-politico: *Le avventure della dialettica* (1955) di Merleau-Ponty, la *Critica della ragion dialettica* (1960) di Sartre, *L'oppio degli intellettuali* (1955) di Aron, autore che, come è noto, per la sua difesa di un “liberalismo realistico e prudente” è stato definito l'anti-Sartre della cultura francese novecentesca. Si tratta di tre classici del pensiero politico composti all'interno un preciso scenario storico e certamente da esso condizionati: la divisione del mondo in due blocchi ideologici contrapposti, ovvero la contrapposizione tra un Occidente democratico e liberale e un Oriente comunista dove il “marxismo dogmatizzato” è stato per decenni la dottrina ufficiale di Stato.

Tuttavia queste tre opere, come del resto le prospettive dei tre autori, vanno al di là delle

5 Si ricordi che nella Francia del primo Novecento il “marxismo ortodosso” è stato diffuso da Paul Lafargue (1842-1911), genero di Marx e autore di un'opera sul determinismo della struttura economica che all'epoca ebbe molta diffusione: cfr. P. LAFARGUE, *Le déterminisme économique de Karl Marx*, V. Giard et E. Brière, Paris 1909; tr. it. di F. Aldovrandi, *Il determinismo economico di Karl Marx*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014. Sulla prima ricezione del pensiero di Marx in Francia si vedano anche L. DERFLER, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882*, Harvard University Press, Cambridge (USA) 1991; *L'introduction du marxisme en France. Philo-soviétisme et sciences humaines (1920-1939)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013.

6 J.-P. SARTRE, *La conférence de Araraquara. Philosophie marxiste et idéologie existentialiste*, [conferenza tenuta nel 1960 in Brasile, presso la Facoltà di Filosofia di Araraquara], Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro 1986; tr. it. di O. Borgia, *Esistenzialismo e marxismo*, Introduzione di N. Badaloni, Abramo editore, Catanzaro 1991, p. 54.

contingenze storico-politiche che le hanno occasionate: la loro critica al determinismo storico-dialettico ha consentito lo sviluppo di profonde riflessioni sul “valore perenne” della libertà umana e delle istituzioni politiche tese a difenderla.

Queste tre differenti opere e prospettive sulla libertà conservano ancora oggi una loro attualità, nonostante i profondi mutamenti sociali e culturali che ci separano dagli anni della loro gestazione: basti pensare al crollo dei regimi comunisti nell’Europa dell’Est (dopo i fatti del 1989) e alla conseguente “fine delle ideologie”, ai processi di globalizzazione, al postfordismo, ecc. I tre autori francesi presi in esame hanno approfondito il pensiero originario di Marx, valorizzando “ciò che è vivo e ciò che morto della sua proposta”, e hanno di conseguenza criticato gli sviluppi dogmatici del marxismo: a mio parere i loro tre differenti punti di vista, sviluppatisi nell’immediato secondo Dopoguerra, hanno anticipato – se non addirittura profetizzato (come nel caso di Merleau-Ponty e di Aron) – quella crisi del marxismo teorico che ha caratterizzato la cultura filosofico-politica occidentale negli anni Ottanta: come è stato opportunamente messo in rilievo da Massimo Mugnai, «con i primi anni Ottanta il marxismo teorico sembra entrato – non solo in Europa – in un periodo di decadenza e di abbandono. A ciò ha contribuito in gran parte il crollo dei regimi socialisti dell’Est e il deciso affermarsi su scala internazionale (si pensi al periodo thatcheriano in Inghilterra, al reaganismo in U.S.A) di politiche economiche incentrate sull’esaltazione del monetarismo, della concorrenza, *contro* qualunque forma di controllo sociale dell’economia e di assistenzialismo statale»⁷.

A mio parere, la serrata critica che Merleau-Ponty, l’ultimo Sartre e Aron avanzano nei confronti del marxismo e della sua “mitologia politica” (*in primis* l’idea di un partito egemone e detentore dell’ortodossia) ha anticipato anche dei tratti essenziali del postmodernismo: lo stesso Jean-François Lyotard, teorico francese dell’età postmoderna, ha messo in luce il carattere fallace della dialettica marxista, riducendola a una “metanarrazione” della modernità. Come è noto, si tratta della messa in crisi della dialettica marxista intesa come spiegazione globale dei meccanismi storico-politici⁸: Merleau-Ponty, l’ultimo Sartre ed Aron ci offrono degli spunti

7 M. MUGNAI, *Marxismo*, in P. ROSSI (a cura di), *Filosofia. Storia, parole, temi*, Vol. 21, *Correnti e teorie del Novecento*, RCS Media Group, Milano 2019, pp. 221-270, p. 221. Si veda anche una recente opera collettanea, in tre volumi, curata da Stefano Petrucciani e volta ad analizzare il potenziale teorico-politico del marxismo nelle molteplici possibili “riappropriazioni critiche” che si sono sviluppate dal 1883 (anno della morte di Marx) fino ai giorni nostri: S. PETRUCCIANI (a cura di), *Storia del marxismo*, Voll. 3, Carocci, Roma 2015, 2016².

8 Come è noto, nel dibattito filosofico il termine “postmoderno” è stato introdotto dal francese Jean-François Lyotard: questi nel celebre volume nel 1979 *La condition postmoderne* lo utilizza per designare l’atmosfera culturale e speculativa tipica del mondo contemporaneo, ovvero delle società industrializzate, informatizzate e del mondo stesso divenuto un “villaggio globale”. La sensibilità postmoderna prende definitivamente congedo dall’idea – teorizzata dall’illuminismo, dall’idealismo e soprattutto dal marxismo – che la storia umana sia finalisticamente orientata: «Non c’è più, non si crede più ci sia una linea escatologica, un cammino verso un fine. E questo [...] è postmoderno» (J.-F. LYOTARD – G. VATTIMO, *Noi, melanconici postmoderni*, «La Stampa», 14 maggio 1991, p. 17). L’età del postmoderno è l’età della fine delle grandi costruzioni speculative e dei grandi “progetti di senso” per l’uomo e la sua storia. Il paradigma di razionalità proposto da Lyotard rinuncia alle grandi elaborazioni filosofiche ed ha una propensione relativistica e contestualistica: si tratta di un paradigma di ragione “a raggio corto” e che prende le distanze da ogni prospettiva che abbia «nostalgia del Tutto e dell’Uno» (J.-F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1986; tr. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 24). La *forma mentis* tipica del postmoderno è perciò pluralista e tollerante, aperta ad ogni forma di diversità culturale. Dell’ormai cospicua letteratura sulla necessaria risemantizzazione dei concetti politici nell’età postmoderna mi limito ad indicare: Á. HELLER – F. FEHÉR, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, London – New York 1989; tr. it. di M. Ortelio, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 2000²; L. HUTCHEON, *The Politics of Postmodernism*,

importanti per “pensare la politica” nella cosiddetta età postmoderna e quindi ci offrono utili elementi per ridefinire i fondamenti valoriali e i compiti di un’autentica democrazia aperta alla “convivialità delle differenze”.

2. «Il n'y a pas de dialectique sans liberté»: le critiche di Merleau-Ponty al riduzionismo antropologico marxista e al determinismo dialettico

Le ragioni più profonde delle critiche di Maurice Merleau-Ponty al marxismo si trovano nella sua prospettiva antropologica e teoretica, di carattere anti-riduzionistico ed anti-deterministico, avversa sia al trascendentalismo idealistico che al materialismo positivista e marxista. Il “neoumanesimo fenomenologico” proposto dall’autore è dunque la prospettiva a partire dalla quale si comprendono le critiche alla filosofia della storia elaborata dal Marx maturo e dai suoi epigoni, una filosofia che introduce un rigido rapporto di causalità tra struttura economica e sovrastruttura ideologica: come la percezione umana è apertura costitutiva al *novum*, – sottolinea Merleau-Ponty – così anche la storia è storia liberamente creata dall’*homo faber* e segnata da una contingenza irriducibile al determinismo dialettico.

Prima di analizzare i maggiori contributi dell’autore francese in ambito storico-politico, è opportuno soffermarsi su alcuni elementi decisivi della sua proposta antropologico-teoretica: la sua ricezione critica del marxismo ha infatti come presupposto e antefatto una originale ripresa della fenomenologia di Edmund Husserl, coniugata con motivi tipici dell’esistenzialismo franco-tedesco degli anni Trenta e Quaranta. In opposizione all’idealismo trascendentale e al dualismo di matrice cartesiana, Merleau-Ponty fa sua l’istanza husserliana di un ritorno “alle cose stesse”, «*zurück zu den Sachen selbst*». La coscienza – osserva Merleau-Ponty richiamandosi all’Husserl delle *Ideen* – non è una sostanza autonoma ed autosufficiente distaccata dagli oggetti, ma è sempre coinvolta nella sfera naturale extra-soggettiva: è sempre una “coscienza incarnata e in situazione”. In maniera simile al primo Sartre, anche Merleau-Ponty sostiene che “l’uomo interiore” della metafisica agostiniana e cartesiana non esiste: i due autori – radicalizzando il motivo husserliano della intenzionalità conoscitiva della coscienza (*Intentionalität des Bewusstseins*) – sono concordi nell’affermare che «l’uomo è nel mondo e nel mondo si conosce»⁹, che l’uomo è «un soggetto votato al mondo»¹⁰. La coscienza viene definita come «l’inerire alla cosa tramite il corpo»¹¹: la sfera della corporeità – il *Leib*, il “corpo vivente” di cui parla Husserl – diviene quindi il *medium* necessario e fondamentale tra l’io e il mondo, un io che è corporeità vivente (*Leib*) e un mondo che, nella sua materialità, è “corporeità fisica” (*Körper*). Nel pensiero merleau-pontyano viene quindi a cadere ogni distinzione ontologica tra l’io e il mondo, tra il soggetto e l’oggetto: in questa prospettiva radicalmente immanentistica (ma non fisicalistica) il *continuum* tra il vivente e non-vivente è garantito dalla complessa sfera della corporeità che “tutto abbraccia”.

Questo tema della corporeità e della carne (*la chair*) è ampiamente presente nella prima grande

Routledge, London 2002². Cfr. anche E. FRANZINI, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

9 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 19.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 194.

opera di Merleau-Ponty – *Fenomenologia della percezione* (1945) – e sarà ulteriormente ripreso nel suo lavoro postumo ed incompiuto: *Il visibile e l'invisibile*. La corporeità è la trama unitaria dell'essere, la stoffa comune ad ogni cosa, sia essa fisica o mentale. Questo spiega la connaturalità tra mente e mondo e il rifiuto merleau-pontyano di ogni rigida contrapposizione (cartesiana e kantiana) tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*: in senso fenomenologico, il mondo non è solamente una nostra rappresentazione soggettiva (la *Vorstellung* kantiana) o un essere in sé (oggettivismo positivista), ma è un orizzonte di senso al cui interno la coscienza umana si muove, in maniera plastica e dinamica: «Si tratta di riconoscere la coscienza stessa come progetto del mondo, destinata a un mondo che essa non abbraccia né possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi»¹².

Nell'opera *Fenomenologia della percezione*, egli si confronta criticamente con Husserl rifiutando alcuni elementi teoretici della sua posizione (il cartesianesimo con il connesso richiamo al trascendentalismo kantiano) e si appropria, invece, di tematiche fenomenologiche fondamentali come quelle dell'intenzionalità coscienziale, della corporeità, del “mondo della vita” e della libertà umana. «La fenomenologia» – afferma Merleau-Ponty – «è studio delle essenze, per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze: per esempio, l'essenza della percezione e quella della coscienza»¹³; tuttavia tali essenze non sono dei puri dati di pensiero o astratte elaborazioni logiche: «La fenomenologia» – egli aggiunge – «è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro “fatticità”»¹⁴. Merleau-Ponty declina la fenomenologia eidetica husserliana come studio dell'uomo e del mondo nei loro elementi “fattuali”, concreti e storici: tale declinazione della fenomenologia rende possibile un incontro e un intreccio fecondo con la filosofia dell'esistenza e con il marxismo o, meglio ancora, con l'umanesimo del giovane Marx. Tale *humanisme* viene infatti inteso e valorizzato come “filosofia dell'uomo concreto”, come studio dei bisogni antropologici e dei rapporti di potere che determinano gli sviluppi della storia, secondo una dialettica sempre aperta al *novum*.

Prima di addentrarci nel confronto dell'autore con la dialettica marxiana e marxista, mi pare importante riflettere ancora su due elementi della sua posizione antropologica e teoretica che sono fondamentali per la sua “riappropriazione critica del marxismo”: la concezione della percezione e del “mondo della vita”. Facendo interagire la fenomenologia husserliana con il behaviorismo americano e con la psicologia della *Gestalt*, Merleau-Ponty tenta di elaborare una nuova visione delle percezione e una connessa *Erkenntnistheorie*, differenti da quelle proposte dai positivisti materialisti o dallo stesso Kant della *Critica della ragion pura*. La percezione – nota l'autore francese – costituisce la dinamica chiave di accesso del soggetto verso il mondo, è l'esperienza primordiale del vissuto coscienziale (*Erlebnis*), è latrice di un contatto con l'essere anteriore al pensiero categoriale, anteriore alla stessa distinzione tra soggetto e oggetto: si tratta di un “sentire originario” che precede ogni differenziale tra i sensi e ogni deduzione logica. La percezione umana esprime la vita della coscienza umana pre-logica e pre-riflessiva: la percezione si configura come un originario contatto con il “mondo della vita”, cioè con tutta quella sfera del pre-categoriale definita da Husserl come *Lebenswelt* e tematizzata da questi non solo nelle *Ideen* ma anche negli inediti e negli scritti della maturità, anche ponendosi alla ricerca di un fondamento fenomenologico delle scienze positive¹⁵.

12 *Ibidem*, p. 27.

13 *Ibidem*, p. 15.

14 *Ibidem*.

15 La fenomenologia di Husserl viene interpretata da Merleau-Ponty non come una prospettiva incentrata sul momento eidetico del pensiero – ovvero non come una forma astratta di “monadologia trascendentale” –, ma

La percezione è *trait d'union* tra la coscienza e il mondo: per realizzarsi necessita della corporeità e vincola, quindi, il *cogito* stesso alla corporeità: «Ogni percezione di una cosa, di una forma, di una grandezza come reale, ogni costanza percettiva, rinvia alla posizione di un mondo e di un sistema dell'esperienza in cui il mio corpo e i fenomeni sono rigorosamente legati»¹⁶. La percezione si pone allora non come un qualcosa di statico ed inerte, ma si configura come una trasfigurazione della datità, come uno slancio verso il non ancora, come una creatività spontanea. La percezione esprime il carattere dinamico dell'esistenza ed è il luogo originario della nostra libertà. Grazie alla percezione – resa possibile dal corpo «che è il nostro mezzo generale di avere un mondo»¹⁷ –, la coscienza si proietta su una realtà oggettiva che è “infinita apertura”: la percezione non si esaurisce mai in se stessa, è rinvio costitutivo ad altro da sé, «promette sempre qualche altra cosa da vedere»¹⁸. In maniera non del tutto dissimile da Fichte (cioè dalla dinamica fichtiana tra l'io e il non-io/natura, dinamica teoretico-pratica che nell'autore francese viene espunta però dell'elemento trascendentale tipicamente fichtiano), Merleau-Ponty fonda la libertà umana nell'atto cognitivo, nel cuore stesso della teoresi ovvero nella percezione come dinamicità infinita, come apertura dell'esistenza al possibile.

Partendo dai risultati teoretici della *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty elabora un'originale “filosofia della libertà”, differente da quella sviluppata dal suo amico Sartre e in aperta opposizione sia al determinismo positivista che a quello marxista: «Non c'è mai determinismo, e non c'è mai scelta assoluta [come voleva Sartre], io non sono mai una cosa e non sono mai coscienza nuda»¹⁹. Merleau-Ponty respinge, quindi, l'idea sartriana di una libertà assoluta ed incondizionata²⁰, e sostiene la visione di una libertà sempre e comunque condizionata dalla situazione, la quale limita le nostre possibilità. Allo stesso tempo, Merleau-Ponty rifiuta anche la negazione che il positivismo e il materialismo storico, dogmaticamente intesi, compiono della libertà.

come una ontologia radicata nella concretezza del mondo della vita. Il filosofo francese ha quindi messo in rilievo il grande debito con Husserl contratto dall'Heidegger di *Essere e tempo* (1927): l'ontologia di Heidegger costituisce uno sviluppo teoretico del “mondo della vita” e della “sfera del pre-categoriale” delineati dal maestro Husserl: «Tutto *Sein und Zeit*» – scrive Merleau-Ponty – «è uscito da una indicazione di Husserl, e in ultima analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 15-16). Sull'originale interpretazione della fenomenologia husserliana da parte dell'autore francese si vedano P. THÉVENAZ, *De Husserl a Merleau-Ponty: qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1966; tr. it. di G. Mura, *La fenomenologia: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma 1969; G.L. Brena, *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Vita e Pensiero, Milano 1969; M. LEFEUVRE, *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie: du corps, de l'être et du langage*, Klincksieck, Paris 1976; R. BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991; S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001²; T. TOADVINE – L. EMBREE (Eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002; V. PEILLON, *Merleau-Ponty, l'épaisseur du cogito: trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Le Bord de l'eau, Latresne 2004; F. ROBERT, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Harmattan, Paris 2005; V. COSTA, *Merleau-Ponty: l'arco intenzionale e il corpo che abita il mondo*, in IDEM, *Il movimento fenomenologico*, La Scuola, Brescia 2014, pp. 70-76.

16 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 350.

17 *Ibidem*, p. 171.

18 *Ibidem*, p. 384.

19 *Ibidem*, p. 578.

20 Cfr. anche J. STEWART, *Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom*, in «Philosophy Today», **39**, 3/1995, pp. 311-324.

Egli quindi si oppone tanto alla riduzione positivista della coscienza a rapporti meccanici oggettivi quanto alla riduzione della coscienza a semplice riflesso delle strutture economico-sociali, come era tipico del “marxismo più ortodosso”.

L'esistenza è apertura costitutiva, è possibilità di costruire il *novum* per mezzo delle *capabilities* umane, una possibilità che si attua nella consapevolezza della situazione limitata e contingente in cui l'uomo si trova. Un filo rosso che attraversa le opere merleau-pontyane è, dunque, la visione della soggettività come un libero «io posso». Questo «*je peux*» permette l'unità vivente del corpo ed è il momento di intersezione creativa tra il soggetto e il mondo: «*C'est dans l'unité d'un "je peux" que les opérations de différents organes apparaissent équivalents*»²¹. Il filosofo francese definisce più volte nei suoi scritti la coscienza umana come “possibilità originaria”, come una dinamicità che è ἐνέργεια produttiva: «La coscienza è originariamente non un “io penso che”, ma un “io posso” (*la conscience est originellement non pas un "je pense que", mais un "je peux"*)»²². Ad aver particolarmente sottolineato l'importanza teoretica ed etica della creatività umana – così come è stata tematizzata da Merleau-Ponty – è stato, in particolare, Paul Ricoeur. Quest'ultimo ha intravisto nella categoria merleau-pontyana dell'«io posso» il nucleo unitario dell'antropologia filosofica e – sviluppando le suggestioni offerte dallo stesso Merleau-Ponty – ha elaborato una filosofia incentrata sulle *capabilities* umane: la “filosofia della libertà” sostenuta da Ricoeur si basa, infatti, su una visione dell'uomo come *homo capax*²³.

Rielaborando la quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, Merleau-Ponty sviluppa il tema della percezione originaria in direzione di una “filosofia dell'intersoggettività” radicalmente differente da quella proposta da Sartre negli stessi anni ed icasticamente riassunta nella celebre espressione della *pièce* teatrale *A porte chiuse* (1945): «l'inferno sono gli altri (*l'infer c'est les autres*)».

21 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 363.

22 *Ibidem*, p. 160. Ancora nel postumo *Le visible e l'invisible* Merleau-Ponty dirà che l'«io posso» garantisce l'unità tra le facoltà dell'*esprit* e gli organi corporei: «*Mon inspection mentale et mes attitudes d'esprit prolongent le "je peux" de mon exploration sensorielle et corporelle*» (M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964, p. 60). Theodore Geraets ha messo chiaramente in luce che il tema dell'«io posso» è stato sviluppato da Merleau-Ponty a partire dallo studio degli inediti di Husserl e in particolare delle *Ideen II*, opera che poté leggere nel 1939. In *Ideen II* Husserl effettua un'analisi fenomenologica sulla genesi dell'azione umana: quest'ultima si qualifica come sintesi organica tra la potenzialità (*Vermögen*) delle facoltà coscienti e l'organo della volontà (*Willensorgan*) che si esprime concretamente attraverso il corpo (*Leib*). A tal riguardo cfr. T.F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Préface par Emmanuel Lévinas, Nijhoff, Le Haye 1971, p. 173 ss.

23 Come Paul Ricoeur già rileva nello scritto giovanile *Le volontaire et l'involontaire*, egli intende fare oggetto della sua analisi l'«esperienza integrale del *cogito*», che «include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo» (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13). La proposta antropologica di Ricoeur si incentra, quindi, intorno alla nozione di *homo capax*, di *homme capable*: si tratta di una “fenomenologia ermeneutica” che si interroga sullo statuto ontologico del “chi?” (del soggetto), partendo dalle sue capacità, dai suoi poteri, quali «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore» e non da ultimi il «potere di fare memoria» ed il «poter promettere» (P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 494). È lo stesso Ricoeur che ha indicato l'ermeneutica dell'*homme capable* – lo studio delle potenzialità creative del soggetto – come il filo conduttore di tante sue indagini in ambito psicoanalitico, linguistico, semiotico, estetico ed etico: «È stato solo negli ultimi anni» – egli afferma – «che ho pensato di poter collocare la varietà di tanti approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di... [...]. É dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicinabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'«io posso»» (P. RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. TUROLDI, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 15-16).

Per Merleau-Ponty la percezione dell'altro non rende indifferente il soggetto ma promuove l'instaurarsi di un rapporto di empatia, di comunione e di reciproco aiuto. "Il volto dell'altro" che penetra nel mio orizzonte coscienziale è un invito alla condivisione, alla solidarietà e alla responsabilità: «A differenza del Sartre de *L'essere e il nulla* che intendeva i rapporti tra gli uomini come irrimediabilmente segnati dalla reciproca reificazione ed esclusione, Merleau-Ponty insiste invece sulla reciproca, solidale integrazione di sé e gli altri, sull'originaria comunione, nel preriessivo nostro essere-nel-mondo, del proprio corpo con quello degli altri, cosicché questi si rivelano non ostacolo, bensì condizione della nostra propria realizzazione. Soltanto dalla rottura di quella solidarietà può sorgere il conflitto tra gli uomini, che dunque non è originario né ineliminabile»²⁴.

È in questo quadro di "antropologia comunitaria e della solidarietà" che si situa l'adesione teorica di Merleau-Ponty al marxismo negli anni dell'immediato secondo Dopoguerra: fu il risultato di una "scelta morale". Negli anni della resistenza antinazista si era reso conto che per salvaguardare realmente i valori dell'umanesimo bisognava entrare nel vivo della storia, impegnarsi concretamente anche sotto il profilo politico-istituzionale: il marxismo poteva dunque essere accettato come "filosofia della prassi" tesa alla realizzazione storica dei valori umanistici e sociali. «Non avevamo torto» – scrive Merleau-Ponty nel giugno del 1945 – «nel 1939 a volere la libertà, la verità, la felicità, rapporti trasparenti fra gli uomini, e non siamo disposti a rinunciare all'umanesimo. La guerra e l'occupazione ci hanno insegnato che i valori restano nominali, e non valgono neppure, senza un'infrastruttura economica e politica che li faccia entrare nell'esistenza. [...] Non si tratta di rinunciare ai nostri valori del 1939, ma di inverarli»²⁵.

Questa filosofia francese dell'*engagement* ha trovato espressione in una celebre rivista fondata nel 1945, «Les Temps Modernes»: i cinque fondatori (Merleau-Ponty, Sartre e la sua compagna Simone de Beauvoir, Raymond Aron e Albert Camus) non provenivano dal marxismo né dalla militanza nel Partito Comunista, erano piuttosto degli intellettuali che l'esperienza della guerra e dei totalitarismi aveva reso coscienti dell'impossibilità di separare l'affermazione dei valori umanistici fondamentali – come la libertà – dall'impegno per una trasformazione delle strutture socio-politiche. È dunque in questo quadro di impegno umanistico che va compresa la "riappropriazione critica del marxismo" operata, in particolare, da Merleau-Ponty e da Sartre: «Sia per Sartre che per Merleau-Ponty si trattava di mantenere l'istanza rivoluzionaria propria del marxismo, fornendole però una giustificazione filosofica più attendibile del materialismo dialettico, considerato una metafisica ingenua e dogmatica. Nel tentativo di far fronte a questa comune esigenza di rifondazione teoretica del marxismo, i due autori – almeno nei primi anni del Dopoguerra – seguono strade in parte divergenti»²⁶.

24 G. FORNERO – S. TASSINARI, *Merleau-Ponty: il filosofo dell'ambiguità*, in IDEM, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 724-730, p. 728. Sulla visione dell'intersoggettività nell'autore francese cfr. M. PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989; N. COMERCI, *La discesa dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2009.

25 M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948; tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Introduzione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1962, 2016², p. 183. Il volume raccoglie i saggi pubblicati dall'autore sulla rivista «Les Temps Modernes» nell'immediato Dopoguerra: in questi contributi Merleau-Ponty chiarisce i motivi che lo hanno spinto ad avvicinarsi al marxismo, cercando di integrare la fenomenologia e l'esistenzialismo con una "filosofia della prassi". A questo proposito sono particolarmente significativi i saggi dal titolo *Intorno al marxismo* (pp. 125-152) e *Marxismo e filosofia* (pp. 153-164).

26 E. BOTTO, *Esistenzialismo e marxismo: Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre*, in IDEM, *Il neomarxismo*, Vol. 1,

Il rapporto di Merleau-Ponty con il marxismo conosce due fasi ben distinte: dall'immediato secondo Dopoguerra al 1952 il cosiddetto «comunismo di attesa» teorizzato nel volume del 1947 *Humanisme et terreur*, in seguito il dichiarato «comunismo» spiegato ne *Le aventure della dialettica* e riconfermato nella lungimirante prefazione a *Signes* (1960), l'ultima grande opera pubblicata dall'autore francese²⁷.

In *Umanismo e terrore* Merleau-Ponty affronta il delicato problema di come giustificare la violenza rivoluzionaria che caratterizza il bolscevismo: a suo parere quest'ultima trova le sue intime motivazioni nella prospettiva di un «avvenire di umanismo». Le alte finalità di un cambiamento politico per l'instaurazione di una «società senza classi» e di un «regno di libertà» arrivano anche a giustificare la necessità di una rivoluzione violenta: del resto – commenta Merleau-Ponty – «insegnando la non violenza si consolida la violenza stabilita, cioè un sistema di produzione [il capitalismo della borghesia liberale] che rende inevitabili la miseria e la guerra»²⁸. Sulla base di questa prospettiva storica per la quale «il fine giustifica i mezzi», egli cerca, seppur con qualche impaccio ed ambiguità, di giustificare anche i crimini effettuati da Stalin nei processi di Mosca degli anni Trenta: nello stalinismo egli avverte certamente la perdita dello spirito rivoluzionario che ha animato l'Ottobre del 1917, ma gli sembra che il regime di Stalin rappresenti comunque una strada possibile per il trionfo finale del socialismo. Il compito dell'intellettuale in questa fase di transizione al socialismo è quello di una «vigilanza critica». Tuttavia, già in questa fase di «attendismo marxista (*attentisme marxiste*)»²⁹ Merleau-Ponty ci confessa i primi chiari segni di delusione per il «socialismo reale» che si stava realizzando in Russia nei decenni successivi alla Rivoluzione d'Ottobre: «Ci pareva di vedere che la società sovietica fosse ben lontana dai criteri rivoluzionari stabiliti da Lenin. [...] Faceva la sua apparizione un comunismo [...] interamente fondato sulla coscienza dei capi, rinascita dello Stato hegeliano e non invece estinzione dello Stato»³⁰.

In questa fase di «comunismo d'attesa» e di conseguente «sospensione del giudizio etico» sulla violenza dei regimi comunisti Merleau-Ponty cerca di andare alle fonti più autentiche del marxismo: le ritrova negli scritti del giovane Marx pubblicati nei primi anni Trenta anche in Francia e che affascinarono un'intera generazione di intellettuali.

Studium, Roma 1976, pp. 147-161, p. 149. Sul rapporto degli intellettuali francesi con il marxismo dal secondo Dopoguerra agli anni Sessanta si vedano: O. POMPEO FARACOVÌ, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milano 1972; F. VALENTINI, *La filosofia in Francia. La presenza di Marx e il marxismo*, in V. VERRA (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 161-173; P. NEPI, *L'avventura del marxismo francese*, AVE, Roma 1978; S. KHILNANI, *French Marxism – Existentialism to Structuralism*, in T. BALL & R. BELLAMY (Eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 299-318; W.S. LEWIS, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Lanham 2005.

27 Sull'itinerario intellettuale di Merleau-Ponty in relazione al suo complesso rapporto con il marxismo si vedano G.L. BORG, *Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty*, in «Revue Philosophique de Louvain», 19, 1975, pp. 481-510; G. INVITTO, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, Lacaita, Manduria 1971; G.L. BRENA, *Alla ricerca del marxismo: M. Merleau-Ponty*, Dedalo, Bari 1977; A. DELOGU, *Quale dialettica*, in IDEM, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 1980, pp. 11-34; S. KRUKS, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Humanities Press, New Jersey 1981; O. POMPEO FARACOVÌ, *Filosofia e politica*, in G. INVITTO (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Guida, Napoli 1982, pp. 173-198; J. GOUIN, *Merleau-Ponty et le marxisme ou La difficulté de tolérer l'intolérable*, in «Philosophiques», 18/1, 1991, pp. 95-117; T. ROCKMORE, *Merleau-Ponty, Marx, and Marxism: The problem of history*, in «Studies in East European Thought», 48/1, 1996, pp. 63-81; A. GRAZIANO, *Stare a sinistra. Le tentazioni politiche di Maurice Merleau-Ponty*, Unicopli, Milano 1998.

28 M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 194; tr. it. di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Sugar, Milano 1956, p. 40.

29 M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le aventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 225.

30 *Ibidem*, p. 225.

Il “vero Marx”, a suo parere, non è quello del *Capitale* sclerotizzato nell’oggettivismo materialista con le sue pretese scientifiche, ma è quello degli scritti giovanili, cioè il Marx “umanistico ed esistenziale”: negli scritti marxiani giovanili, ovvero antecedenti al *Manifesto* del 1848, viene infatti assegnato alla coscienza umana un ruolo attivo, una concreta capacità di ristrutturazione del reale. Merleau-Ponty tende pertanto «a ritrovare i tratti caratterizzanti la filosofia dell’esistenza nel marxismo stesso, certo non nell’ortodossia marxista-leninista stabilita da Stalin, ma nell’opera giovanile di Marx, dove il marxismo viene prospettato come la filosofia per la quale “l’uomo è per l’uomo l’essere supremo”»³¹.

In queste sue considerazioni sull’umanesimo del giovane Marx e nel ripensamento critico della dialettica come essenza stessa del processo storico, Merleau-Ponty – come del resto tanti intellettuali francesi a lui contemporanei – viene influenzato dalla lettura di un testo fondamentale dell’ungherese György Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik (Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista)*, edito nel 1923. In particolare, Merleau-Ponty si confronta in profondità con l’interpretazione della dialettica marxista data da Lukács, e all’autore ungherese dedica pagine importanti anche ne *Le avventure della dialettica*. Con Lukács egli condivide l’idea di riservare la dialettica ai soli fatti dello spirito, cioè ai fatti storico-sociali e di escludere la dialettica dai fatti della natura, da studiare esclusivamente *iuxta propria principia*: sia Lukács che Merleau-Ponty criticano il tentativo del maturo Friedrich Engels di estendere la dialettica alle scienze della natura, tentativo effettuato seguendo tanto il “falso esempio di Hegel” quanto il positivismo e il darwinismo³². Il mondo della natura conosce sviluppo (*Entwicklung*) ed evoluzione, ma è determinato da leggi fisico-matematiche che permangono essenzialmente identiche (basi solo pensare alla legge di gravitazione universale), ed in esso è assente il momento della contraddizione, ovvero l’essenza stessa della dialettica. «La dialettica materialistica» – osserva Lukács – «è una dialettica rivoluzionaria (*Die materialistische Dialektik ist eine revolutionäre Dialektik*)»³³ e, in quanto tale, riguarda solamente le dinamiche storico-sociali: «La dialettica» – continua Lukács – «è il processo costante del fluido trapassare da una determinazione nell’altra, l’ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre»³⁴. Nel metodo dialettico marxista, per Lukács e Merleau-Ponty, «il problema centrale è la modificazione della realtà (*das Verändern der Wirklichkeit*)»³⁵ per mezzo di una classe sociale – il proletariato – reso consapevole della sua missione storica³⁶.

31 E. BOTTO, *Esistenzialismo e marxismo: Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre*, cit., p. 152.

32 Cfr. F. ENGELS, *Dialektik der Natur*, [scritto che comprende testi dal 1873 al 1883], Moskau - Leningrad 1925; tr. it. di L. Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Riuniti, Roma 1968. Cfr. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris 1939; E. FIORANI, *F. Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano 1971.

33 G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik, Berlin 1923; tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Sugar, Milano 1967, p. 2. Sulla significativa influenza del pensiero di Lukács sul marxismo francese cfr. G.D. NERI, *Prussi e conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 164 ss. Si veda anche E. PACI, *Merleau-Ponty, Lukács e il problema della dialettica*, in «Aut Aut», 66, 1961, pp. 498-515. Va tuttavia fatto notare che Lukács negli anni Quaranta prese nettamente le distanze dalla connessione tra marxismo ed esistenzialismo, proposta in Francia da Merleau-Ponty e da Sartre: l’autore ungherese ribadisce che «il socialismo non è possibile che sulla base del materialismo dialettico» (G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, Paris 1948; tr. it. F.M. Ausilio, *Esistenzialismo o marxismo? Saggio*, Acquaviva, Milano 1995, p. 10) e sostiene che «l’esistenzialismo opera con una concezione estrema, astratta e soggettiva della libertà, in relazione con una approvazione – astratta ancora – del socialismo. [...] L’esistenzialismo riflette così, sul piano dell’ideologia, il caos spirituale e morale dell’intelligenza borghese attuale» (*ibidem*, p. 13).

34 G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, cit., p. 4.

35 *Ibidem*, p. 5.

36 *Ibidem*, p. 5.

Il metodo dialettico costituisce pertanto «il veicolo della rivoluzione»³⁷, una rivoluzione che porterà all'abbattimento del capitalismo e delle sue ingiustizie sociali. La dialettica diviene la chiave di lettura dell'intero processo storico, diventa lo strumento per penetrare *ab imis fundamentis* le dinamiche della totalità: nella comprensione della storia umana tramite la dialettica «i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico (*Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität*)»³⁸. Questa categoria della totalità costituisce il «banco di prova» del metodo dialettico: la domanda che dà origine alla fase più matura del pensiero politico di Merleau-Ponty verte proprio sulle capacità della dialettica marxista di dominare concettualmente l'intero della storia umana, ciò che Hegel definiva come *das Ganze*, cioè il movimento dello Spirito (*die Bewegung des Geistes*). Merleau-Ponty sostiene giustamente che la dialettica costituisca il «centro metafisico» del marxismo e della sua politica rivoluzionaria: «Il marxismo trovava nella storia tutti i drammi astratti dell'Essere e del Nulla, vi aveva depositato una immensa carica metafisica – a ragione, perché pensava alla membratura, all'architettura della storia, alla connessione fra la materia e lo spirito, fra l'uomo e la natura, fra l'esistenza e la coscienza, di cui la filosofia non dà che l'algebra e lo schema. Ripresa totale delle origini umane in un nuovo avvenire, la politica rivoluzionaria passava per questo centro metafisico (*la politique révolutionnaire passait par ce centre métaphysique*)»³⁹.

Nel 1955 Merleau-Ponty pubblica un testo che segna il suo distacco teorico dal marxismo e il suo definitivo allontanamento dagli intellettuali rimasti fedeli al Partito Comunista Francese, come Sartre e Roger Garaudy: si tratta del già citato *Les aventures de la dialectique*. Nei primi anni Cinquanta il «marxismo d'attesa» di Merleau-Ponty entra in una crisi irreversibile, al termine della quale egli giunge a teorizzare l'«acomunismo», una posizione che avrebbe caratterizzato le sue scelte innanzi ai problemi storici e filosofico-politici. Questo «acomunismo» scaturisce in larga misura dalla disillusione che Merleau-Ponty – e con lui molti intellettuali di sinistra – avevano avuto nei confronti del «socialismo reale»: erano gli anni delle rivelazioni sui campi di lavoro in URSS, della guerra di Corea (1950-1953) e della scoperta che l'Unione Sovietica era governata da un partito unico e dittatoriale, un partito guidato da pochi e che con Stalin conduceva una politica spregiudicata di imperialismo⁴⁰. *Le aventure della dialettica* è perciò uno scritto determinato dalla delusione nei confronti del regime sovietico: agli occhi di Merleau-Ponty lo stalinismo rappresenta non una deviazione del marxismo, ma l'autentica rivelazione del socialismo scientifico, l'esito consequenziale di un pensiero – quello del Marx del *Capitale* – dal carattere antiumanistico e deterministico. In Merleau-Ponty la condanna degli esiti storico-politici (lo stalinismo) diviene condanna e critica dei presupposti teorici del marxismo e dei suoi intellettuali più ortodossi: egli prende le distanze dalla linea ideologica della rivista «Les Temps Modernes» e nel volume

37 *Ibidem*, p. 2.

38 *Ibidem*, p. 12.

39 M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1967, 2015², p. 24.

40 «Per Merleau-Ponty come per molti altri» – ha ricordato Sartre – «d'anno cruciale» della disillusione nei confronti del comunismo sovietico è stato il 1950: «Egli pensò di vedere la dottrina staliniana senza maschera e si accorse che si trattava di un nuovo bonapartismo. [...] Il socialismo era quel mostro abominevole, quel regime poliziesco, quella potenza rapinatrice. [...] L'URSS perse ai suoi occhi ogni privilegio, era, né più né meno delle altre potenze, anch'essa una potenza da preda» (J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, in «Les Temps Modernes», nn. 184-185, 1961, pp. 3704-3765; tr. it. di M. Alicata, *Merleau-Ponty vivo*, in *Il filosofo e la politica*, antologia di saggi, articoli e interviste, Riuniti, Roma 1965, pp. 193-270, p. 231).

del 1955 dedica un intero capitolo a Sartre accusandolo di “ultrabolscevismo” per la sua fedeltà incondizionata al Partito Comunista Francese, eccessivamente filosovietico e del tutto acritico verso le indicazioni politiche di Mosca⁴¹.

I due grandi interlocutori de *Le avventure della dialettica* sono Max Weber e il già menzionato Lukács. Sulla scorta di questi due autori Merleau-Ponty mette in evidenza il carattere aperto, polimorfico e complesso della dialettica: i processi storici sono del tutto irriducibili alle strutture fisse ed oggettivanti del *Diamat* engelsiano. La dialettica, cioè il movimento che dinamizza la storia, – sottolinea Merleau-Ponty – scaturisce dalla volontà dell’uomo, dalla sua libertà, e in virtù di questo rimane costitutivamente imprevedibile: «La dialettica [...] è per principio un pensiero a più centri e più accessi (*une pensée à plusieurs centres et à plusieurs entrées*), e ha bisogno di tempo per esplorarli tutti. Max Weber ritrovava, con il nome di cultura, la coesione originaria tutte le storie. Lukács crede di poterle condensare in un ciclo che si chiude quando tutti i significati si ritrovano in una realtà presente, il proletariato»⁴². Merleau-Ponty prende le distanze dalla visione lukácsiana del proletariato come “motore della storia” e come “classe sociale latrice di redenzione politica”. Ma soprattutto di Lukács egli critica la concezione della “totalità”, ossia la visione di una dialettica intesa come conoscenza a priori ed esaustiva delle dinamiche storiche globali: il filosofo francese più volte sottolinea nei suoi scritti che non vi può essere nessun tipo di sapere aprioristico del futuro, nessuna «scienza dell’avvenire (*il n’y a pas de science de l’avenir*)»⁴³, poiché la storia è «ambiguità», «rischio», «radicale contingenza», «apertura ad una pluralità di possibili»⁴⁴. Opponendosi esplicitamente all’ortodossia marxista, egli dichiara già in *Humanisme et terreur* che l’avvenire è imprevedibile e indecidibile a priori.

Sulla base degli studi weberiani Merleau-Ponty rilegge la storia del capitalismo moderno alla luce di un nuovo rapporto tra struttura e sovrastruttura, nuovo rispetto al determinismo marxista. Del resto, già in *Fenomenologia della percezione* egli aveva accennato alla necessità di non soffermarsi alla sola struttura economica nella comprensione integrale dei fatti storici: «Il materialismo storico» – egli scriveva – «non è una causalità esclusiva dell’economia. [...] Esso non riconduce la storia delle idee alla storia economica, ma le ricolloca nella storia umana, che entrambe esprimono e che è quella dell’esistenza sociale»⁴⁵. Merleau-Ponty critica, quindi, in primo luogo la “dimensione sincronica” della dialettica marxista, ovvero il rapporto falsato tra struttura (economica) e

41 Cfr. anche D. SCARSO, *Dialettica e ultrabolscevismo: note su una frattura filosofica (1955)*, «Bollettino Studi Sartriani», V, 2009 [si tratta di un monografico dedicato al rapporto tra Sartre e Merleau-Ponty], pp. 77-96. Cfr. anche C. SENOFONTE, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972. All’indomani della sua uscita il libro *Le avventure della dialettica* suscitò un ampio dibattito e aspre critiche, soprattutto da parte degli intellettuali più vicini al Partito Comunista Francese: questi raccolsero i loro interventi critici in un volume collettaneo dal titolo *Mésaventures de l’anti-marxisme. Les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une lettre de Georg Lukács*, Éditions Sociales, Paris 1956: il volume contiene gli interventi di Roger Garaudy, Georges Cogniot, Maurice Caveign, Jean T. Desanti, Jean Kanapa, Victor Leduc, Henri Lefebvre.

42 M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 204.

43 M. MERLEAU-PONTY, *Umanesimo e terrore*, cit., p. 51.

44 *Ibidem*, pp. 107-108. Sul rapporto tra l’“esistenza storica” dell’uomo e la “dialettica come contingenza e possibilità” cfr. J. HYPOLITE, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, in «Les Temps Modernes», 184-185, ottobre 1961, pp. 228-244.

45 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 240-241. Sulla lettura di Weber da parte di Merleau-Ponty si veda J.-C. MONOD, *Du «marxisme weberien» au «nouveau libéralisme»: Weber dans Les aventures de la dialectique*, in «Les Études Philosophiques», 57, 1, 2001, pp. 185-201.

sovrastuttura (il mondo delle idee e l'*ethos* condiviso): seguendo Weber l'autore francese sostiene che la struttura economica non è la causa determinante della sovrastruttura ideologica, ma che ambedue contribuiscono alla configurazione di un determinato periodo della storia.

Commentando il Weber dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* e il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, Merleau-Ponty cerca, inoltre, di declinare in senso umanistico la dottrina marxista: la dialettica non opera nella storia umana reificando gli uomini ed oggettivandoli, ma sono gli uomini che con la loro volontà – tramite le loro idee – intervengono sulla realtà e cercano di modificarla. Per Merleau-Ponty «il marxismo non è una filosofia del soggetto [come volevano gli studiosi francesi che riportavano Marx interamente all'idealismo di Hegel], ma nemmeno una filosofia dell'oggetto [come voleva l'ortodossia sovietica]: è piuttosto una filosofia della storia»⁴⁶. Nella storia – sottolinea il filosofo francese sulla scorta di Weber – l'uomo non è passivo e dominato da strutture a lui ignote, ma è un soggetto attivo e dinamico: «La storia è azione nell'immaginario [...], è lo spettacolo che ci foggiamo di un'azione. [...] La storia è uno strano oggetto: un oggetto che è noi stessi (*L'histoire est un étrange objet: un objet qui est nous-mêmes*); e la nostra vita insostituibile, la nostra libertà selvaggia, si trova già prefigurata, già compromessa, già agita in altre libertà, oggi passate»⁴⁷. Opponendosi alle forme di determinismo più rigido, Merleau-Ponty rivendica il ruolo fondamentale della libertà umana nella storia e arriva ad affermare che «senza libertà non c'è dialettica (*il n'y a pas de dialectique sans liberté*)»⁴⁸. Per l'autore francese il marxismo deve essere ripensato come «l'idea che un'altra storia è possibile, che non c'è destino, che l'esistenza dell'uomo è aperta»⁴⁹ e non può essere determinata a priori. La libera volontà degli uomini, all'interno di una visione della storia tipicamente marxiana, trova inoltre il momento della sua vigorosa espressione nell'atto rivoluzionario.

Le riflessioni di Merleau-Ponty sulla rivoluzione sono estremamente realistiche e conducono ad una decostruzione del “mito della dialettica marxista”; egli arriva a chiedersi con vivo senso della realtà: «*La dialectique était un mythe?*»⁵⁰. Dopo aver svolto un'analisi dei risultati delle rivoluzioni politiche dell'Europa moderna – dalla Rivoluzione francese alla Rivoluzione bolscevica – egli giunge a constatare con amarezza e disillusione che «le rivoluzioni sono vere come movimenti e false come istituzioni (*les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes*)»⁵¹. Le rivoluzioni di carattere giacobino sono state animate dalla volontà di realizzare una “nuova società” e un “uomo nuovo”: tuttavia sia la Rivoluzione francese del 1789 che quella russa del 1917 hanno mostrato che i rivoluzionari, una volta raggiunto il potere, edificano delle società nelle quali al comando vi sono sempre delle *élites* che governano servendosi di un forte apparato burocratico ed utilizzando spesso metodi autoritari e violenti. I rivoluzionari si sono, inoltre, rivelati sempre estremamente dogmatici e hanno praticato un'intolleranza radicale contro ogni forma di alterità di pensiero e di azione: per i rivoluzionari «tutto ciò che è altro è nemico (*tout ce qui est autre est ennemi*)»⁵².

46 M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, cit., p. 154.

47 M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. e cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Introduzione di M. Carbone, Mimesis, Milano 2008, p. 23.

48 *Ibidem*, p. 224.

49 M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, cit., p. 142.

50 M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 204.

51 *Ibidem*, p. 207.

52 *Ibidem*, p. 206.

I riferimenti storici sono quelli del Terrore che caratterizzò la fase giacobina della Rivoluzione francese e quelli dei *gulag* staliniani, dove l'antirivoluzionario veniva considerato come il nemico da eliminare. Le rivoluzioni europee hanno tradito le loro promesse e le loro stesse finalità: non sono riuscite a realizzare una “società senza classi” e una “struttura economica senza più servi e padroni”. Sulla base di esempi storici drammatici ed emblematici – come quello dei *Bras nus* contro i quali si scagliò lo stesso governo di Robespierre⁵³ – Merleau-Ponty arriva a concludere che «la rivoluzione e il suo fallimento formerebbero una sola cosa»⁵⁴. Partendo anche dagli studi storici di Jules Michelet e di Daniel Guérin, egli afferma che «la rivoluzione è progresso quando la si paragona al passato, ma delusione e fallimento quando la si paragona al futuro che ha lasciato intravedere e poi soffocato»⁵⁵.

Ma la critica di Merleau-Ponty non si ferma alla constatazione del fallimento storico della Rivoluzione giacobina francese e di quella bolscevica, egli giunge a decostruire il concetto stesso di rivoluzione: «Non c'è dialettica senza opposizione e senza libertà, e opposizione e libertà non durano a lungo in una rivoluzione. Che tutte le rivoluzioni conosciute degenerino, non è frutto del caso: il fatto è che non possono mai, come regime istituito, essere ciò che erano come movimento e che, proprio perché è riuscito vittorioso ed è sfociato nell'istituzione, il movimento storico non è più se stesso, è che facendosi, esso si “tradisce” si “sfigura”»⁵⁶. L'autore francese rivolge la sua critica anche al concetto di “rivoluzione permanente” teorizzato da Lev Trockij in opposizione a Stalin: il problema – osserva Merleau-Ponty – è anche la “rivoluzione permanente” con la sua «fede nella fine della storia (*croyance à la fin de l'histoire*)»⁵⁷, dopo aver

53 Merleau-Ponty si richiama, in particolare, alla prospettiva storiografica di Daniel Guérin espressa nel volume *La Lutte des Classes sous la Première République, 1793-1797*, Gallimard, Paris 1946 (revue et augmentée en 1968). Con l'espressione *Bras nus* – ripresa dallo storico Jules Michelet autore della monumentale *Histoire de la Révolution française* in 7 voll. (1847-1853) – Guérin designa lo strato più povero dei fautori della rivoluzione, una sorta di classe “pre-proletaria” che egli distingue dai rivoluzionari di estrazione borghese. «La Montagna, il Governo rivoluzionario, l'azione di Robespierre, insomma la Rivoluzione francese» – commenta Merleau-Ponty – «sono progressivi quando li si paragona al passato, regressivi quando li si paragona alla rivoluzione dei *Bras nus*. Daniel Guérin spiega in maniera molto convincente che noi assistiamo qui all'avvento della borghesia, che questa fa leva sui *Bras nus* contro le antiche classi dirigenti, per poi volgersi contro di loro quando vogliono arrivare alla democrazia diretta» (M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 210).

54 *Ibidem*, p. 217.

55 *Ibidem*, p. 208.

56 *Ibidem*, p. 206-207.

57 *Ibidem*, p. 206. Si noti che nella cultura francese degli anni Trenta e Quaranta l'espressione «fine della storia» è stata utilizzata e diffusa da Alexandre Kojève, filosofo di ispirazione hegeliana. Sottolineando la continuità tra Hegel e Marx, soprattutto a proposito della “dialettica servo-padrone”, Kojève sostiene che con la rivoluzione russa del 1917 e il collettivismo sovietico si è compiuta la «fine della storia», cioè il suo inveramento sotto il profilo della “Ragion dialettica” hegelianamente intesa. Il 4 dicembre 1937 Kojève tenne una conferenza al Collège de sociologie dal titolo *Le concezioni hegeliane*. Scrive Roger Caillois, presente all'evento: «Questa conferenza ci sconvolse, non solo per il vigore intellettuale di Kojève, ma per le sue stesse conclusioni. [...] Hegel parla dell'uomo a cavallo che segna la fine della storia e della filosofia. Per Hegel, quell'uomo era Napoleone. Ebbene! Kojève ci svelò quel giorno che Hegel, pur avendo avuto una giusta intuizione, si era sbagliato di un secolo: l'uomo della fine della storia non era Napoleone, ma Stalin» (R. CAILLOIS, *Le concezioni hegeliane (Alexandre Kojève)*, in D. HOLLIER (a cura di), *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, edizione italiana e cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 106-110, p. 107). Dal 1933 al 1939 Kojève tenne a Parigi dei celebri corsi sulla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*: come abbiamo già accennato in precedenza, queste lezioni – nelle quali veniva esplicitato il concetto di «*fin de l'histoire*» (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, a cura di R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, nuova edizione 1980, p. 597) – furono frequentate da intellettuali quali Georges Bataille, Roges Caillois, Henry Corbin, Jacques Lacan e, non da ultimi, Raymond Aron, Sartre e Merleau-Ponty. Sull'interpretazione della dialettica hegel-marxista da parte di Kojève mi limito ad indicare D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin*

rovesciato *l'ancien régime*, fa «per principio il contrario di ciò che vuole e [fa] posto ad una nuova *élite*, sia pure sotto il nome di rivoluzione permanente»⁵⁸.

Come commenta il liberale Raymond Aron, il merito di Merleau-Ponty è quello non solo di aver messo «in dubbio il valore esemplare della Rivoluzione bolscevica»⁵⁹, ma della rivoluzione *tout court*: «Ogni rivoluzione è tradita, il venir meno del fervore è inevitabile: si costituisce una nuova *élite*, il partito diventa una burocrazia. Rivoluzione permanente, critica del potere, proletariato autotranscendentesi non esistono»⁶⁰. Questa lucida analisi di Merleau-Ponty sul fallimento costitutivo del processo rivoluzionario – come ha giustamente notato Aron – ha preso le mosse dal concetto weberiano di *Veralltäglicung der Revolution* (indicante la “trasformazione della rivoluzione in *routine* quotidiana” e quindi “perdita dell’originario carisma”) ed ha influenzato anche il Sartre maturo nel suo ripensamento critico della dialettica marxista: «Sartre ha ripreso la stessa idea nella *Critica della ragione dialettica*. Il gruppo in fusione, l’atto puro [del processo rivoluzionario] sono condannati ad una cristallizzazione istituzionale, a una ricaduta nel pratico-inerte»⁶¹. Sartre ha giustamente affermato che il suo amico e *compagnon de route* Merleau-Ponty «lungi dall’essere stato mai comunista, non è mai neppure stato tentato di esserlo»⁶²: era stato marxista in mancanza di meglio e per ragioni esclusivamente etiche, per la fedeltà ai valori fondamentali dell’umanesimo e della giustizia sociale. L’«acomunismo» dell’ultimo Merleau-Ponty si risolve pertanto in un rigoroso neutralismo e nella ricerca di una “terza via”, una via diversa e alternativa rispetto al collettivismo marxista e all’individualismo liberale: “né con l’URSS né con gli USA”. La morte prematura a causa di un arresto cardiaco nel 1961 non ha permesso a Merleau-Ponty di sviluppare ulteriormente questa “terza via” riformistica, mediana e mediatrice tra il collettivismo sovietico e il capitalismo liberista: «Per la dittatura [sovietica]» – egli afferma – «si tratta di passare a una pianificazione che non sia imperativa, e inversamente, per il capitalismo, di sottomettere a una direzione di interesse pubblico i meccanismi dell’economia di mercato»⁶³. Questa ricerca di una “terza via” induce l’autore francese a parlare della necessità di un «nuovo liberalismo (*nouveau libéralisme*)»⁶⁴: tuttavia egli è lontano dal pensare ad un ritorno al liberalismo classico ed ottocentesco, definito come «filosofia ottimistica e superficiale che riduce la storia a dei conflitti d’opinione di ordine speculativo»⁶⁵. La critica di Merleau-Ponty al marxismo e alle strutture totalizzanti della dialettica – diversamente da come accade in Raymond Aron – non lo ha mai spinto ad abbracciare il modello capitalistico liberale come “il minore dei mali possibili”: come ha giustamente sostenuto anche Michele Martelli, «la critica merleau-pontyana dell’Unione Sovietica, anche nel massimo di tensione e di ambivalenza, non si capovolge mai nell’apoteosi dell’Occidente, del liberalismo e del capitalismo»⁶⁶.

de l’histoire, Bernard Grasset, Paris 1990; M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999; G. BARBERIS, *Il Regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003.

58 M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 206.

59 R. ARON, *Marxismes imaginaires. D’une sainte famille à l’autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J. de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all’altra*, FrancoAngeli, Milano 1972, p. 49: si tratta del capitolo dedicato a Merleau-Ponty dal titolo *Avventure e disavventure della dialettica*, pp. 44-78, pubblicato per la prima volta nella rivista «Preuves», nel gennaio 1956.

60 *Ibidem*, p. 59.

61 *Ibidem*.

62 P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivo*, cit., p. 234.

63 M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 338.

64 M. MERLEAU-PONTY, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 222.

65 *Ibidem*.

66 M. MARTELLI, *Merleau-Ponty, Sartre e il «fantasma di Stalin»*, in IDEM, *I filosofi e l’URSS. Per una critica del «socialismo reale»*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 137-178, p. 152.

Merleau-Ponty è rimasto sempre sostanzialmente scettico e sospettoso nei confronti delle “libertà formali” teorizzate dai democratici-liberali: questi ultimi dietro la retorica di alti principi etico-giuridici finiscono per difendere “le libertà dei ricchi e degli sfruttatori”. Eli è rimasto pertanto sempre fedele ai rilievi critici e disincantati fatti nella Prefazione di *Humanisme et terreur* alla tradizione liberale: «Sotto la maschera dei principi liberali l’astuzia, la violenza, la propaganda, il realismo senza principi costituiscono, nelle democrazie, la sostanza della politica estera o coloniale e anche della politica sociale. Il rispetto della legge o della libertà è servito a giustificare la repressione poliziesca degli scioperi in America; ancora oggi esso serve a giustificare la repressione militare in Indocina o in Palestina e lo sviluppo dell’impero americano nel Medio Oriente. La civiltà morale e materiale dell’Inghilterra presuppone lo sfruttamento delle colonie. La purezza dei principi non solo tollera, ma richiede delle violenze. Esiste dunque una mistificazione liberale (*Il y a donc une mystification libérale*)»⁶⁷.

Con le sue critiche al marxismo e al liberalismo Merleau-Ponty ha anticipato uno dei tratti peculiari della sensibilità postmoderna, ovvero la sfiducia nei confronti di una fede acritica nel progresso storico, sia il progresso nell’affermazione dei diritti individuali (liberalismo) sia nel trionfo finale di una “società degli eguali” (comunismo). L’atteggiamento dell’ultimo Merleau-Ponty è perciò quello di un osservatore critico nei confronti delle mitologie politiche ottimistiche, che hanno avuto la pretesa di indicare la strada sicura del progresso etico-sociale: «Quante ore, quante argomentazioni sprecate» – afferma con disincanto l’autore francese – «a proposito di un voto del gruppo parlamentare o di un disegno di Picasso, come se la Storia Universale, la Rivoluzione, la Dialettica, la Negatività, fossero veramente presenti sotto quelle sembianze dimesse! [...] I grandi concetti storico-filosofici erano esangui [...]. Se tale era il connubio della filosofia e della politica, si penserà che bisogna rallegrarsi per il loro divorzio»⁶⁸. Alla fine degli anni Cinquanta Merleau-Ponty diviene, in tal modo, precursore di quella sensibilità tipicamente postmoderna caratterizzata dal congedo nei confronti delle grandi “narrazioni di senso”, cioè di quelle mitologie tese ad indicare un senso globale all’esistere, di carattere politico ma anche religioso. Egli si rende conto che nella società capitalistica, dominata ormai dalla tecnica e da una ragione strumentale, la stessa «funzione simbolica [perde] la sua bellezza ieratica; alla mitologia e al rituale si sostituiscono la ragione e il metodo, ma anche un uso tutto profano della vita, accompagnato, d’altra parte, da piccoli miti compensatori senza profondità (*un usage tout profane de la vie, accompagné d’ailleurs de petits mythes compensatoires sans profondeur*)»⁶⁹.

La disillusione nei confronti della politica e gli scontri con gli intellettuali militanti (sia di sinistra che di destra), hanno condotto Merleau-Ponty negli ultimi anni della sua vita a lasciare un po’ da parte l’impegno sociale concreto per dedicarsi ad uno studio teoretico sulla dimensione originaria dell’essere: in *Segni* e soprattutto nel postumo *Le visible et l’invisible* «il concetto di dialettica si essenzializza, trasformandosi da categoria prevalentemente socio-politica in un concetto ontologico-metafisico»⁷⁰.

67 M. MERLEAU-PONTY, *Umanismo e terrore*, cit., p. 37. Tale visione della “mistificazione liberale” viene chiaramente condivisa anche da Sartre, il quale – come cercherò di far emergere nelle prossime pagine – ha sempre osservato con sospetto le logiche di potere celate dietro le istituzioni liberal-democratiche occidentali, comprese le elezioni politiche. Le violenze e le contraddizioni dei paesi liberali occidentali (come il dramma dello sfruttamento coloniale) sono state oggetto anche di un ampio e fortunato studio filosofico-politico di Domenico Losurdo: cfr. D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2006: nel 2019 il libro è giunto alla quinta ristampa.

68 M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., pp. 24-25.

69 *Ibidem*, p. 149.

70 P. NEPI, *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l’invisibile*, Studium, Roma 1984, p. 127.

In questi ultimi scritti, alla dialettica (intesa *à la* Hegel) come pensiero affermativo e comprensivo della totalità, egli sostituisce una visione della dialettica come “ritorno alla dimensione originaria dell’essere”: «La filosofia» – afferma l’autore, criticando implicitamente l’hegelo-marxismo – «non tiene il mondo steso ai suoi piedi, non è un “punto di vista superiore” dal quale abbracciamo tutte le prospettive locali; essa cerca il contatto con l’essere grezzo (*Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n’est pas un «point de vue supérieur» d’où l’on embrasse toutes les perspectives locales, elle cherche le contact de l’être brut*), e si istruisce anche presso coloro che non se ne sono mai allontanati [i letterati, gli artisti, i poeti, “i puri di cuore (οἱ καθαροὶ τῆ καρδίας)»⁷¹. Merleau-Ponty cerca di teorizzare una nuova ontologia tesa a superare la tradizionale posizione di autocertezza del soggetto (il *cogito* cartesiano e l’*ich denke* kantiano) e propone una concezione della soggettività come “carne originaria”, da sempre coinvolta, “inviluppata” nella trama sensibile dell’essere.

In questo nuovo contesto ontologico – che presenta analogie con quello delineato da Heidegger negli anni successivi alla cosiddetta *Kehre* –, la dialettica viene definita come il reciproco toccarsi e penetrarsi del soggetto e dell’essere: in questa ultima fase delle sue riflessioni, al termine di dialettica Merleau-Ponty preferisce quello di chiasma (*chiasme*): quest’ultimo viene definito come il punto di contatto, o meglio di incrocio, tra la carne del soggetto e l’essere del mondo. Nel chiasma, in questo incrocio, l’essere diventa per la prima volta visibile a sé stesso, e perciò ad un tempo si differenzia da sé stesso, aprendo in sé una dimensione di interiorità. Il chiasma diventa così il concetto intorno a cui Merleau-Ponty cerca di ripensare il compito della filosofia: si tratta di un oltrepassamento delle strutture forti e fondative sia della dialettica hegelo-marxista che della metafisica classica: «L’idea del chiasma, cioè: ogni rapporto all’essere è simultaneamente prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende. A partire da qui, elaborare un’idea della filosofia: essa non può essere presa totale e attiva, possesso intellettuale [*possession intellectuelle*, come la dialettica di Hegel e di Marx], giacché ciò che vi è da cogliere è uno spossessamento (*dépossession*). – Essa non è al di sopra della vita, non la sovrasta. È al di sotto»⁷².

3. Sartre: dal «gruppo in fusione» al «pratico-inerte», la decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario

Come ricorda Gilles Deleuze, nella Francia degli anni Cinquanta e Sessanta Sartre aveva la capacità di «inventare il nuovo (*inventer le nouveau*)»: «Per quanto fosse brillante e profonda, l’opera di Merleau-Ponty era professorale e per molti aspetti dipendeva da quella di Sartre. [...] I temi nuovi [...], un certo nuovo stile, una nuova maniera polemica e aggressiva di porre i problemi venivano da Sartre. [...] Nel disordine e nelle speranze della Liberazione si scopriva e si riscopriva tutto: Kafka, il romanzo americano, Husserl e Heidegger, le infinite riarticolazioni del marxismo [...]. Tutto è passato per Sartre, non solo perché in quanto filosofo aveva il genio della totalizzazione, ma perché sapeva inventare il nuovo»⁷³.

71 M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 41.

72 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, cit., p. 313 [trad. ital. nostra]; dello stesso volume si veda anche il capitolo dal titolo *Interrogation et dialectique* (pp. 74-128) contenente anche un confronto speculativo con Sartre.

73 G. DELEUZE, “*Il a été mon maître*”, [edizione originale 1964], in IDEM, *L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, a cura di D. Lapoujade, Minuit, Paris 2002; tr. it. di D. Borca, “*È stato il mio maestro*”, in *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 95-99, pp. 95-96.

Effettivamente il pensiero filosofico-politico di Sartre, *spectateur engagé* del Novecento, ha conosciuto differenti stagioni e differenti modalità espressive che lo rendono, sotto molti aspetti, difficilmente identificabile in un'etichetta: anche quella spesso utilizzata di “esistenzialista e marxista” finisce per ridurre la complessità di un pensiero che dopo il maggio '68 assume delle tonalità anarchiche e libertarie tese a ridefinire lo statuto della soggettività e a rimettere in gioco i presupposti stessi del marxismo. Il pensiero di Sartre è stato giustamente definitivo da Annie Cohen-Solal come un “pensiero in movimento” (*pensée en mouvement*)⁷⁴.

Nello spazio di questo *paper* mi limito ad indicare le diverse fasi del complesso rapporto di Sartre con il marxismo e soprattutto mi soffermo su quella che si potrebbe definire come una “decostruzione del processo dialettico e rivoluzionario”: si tratta del passaggio dal «gruppo in fusione» al «pratico inerte» delineato con ampiezza nella *Critica della ragione dialettica* del 1960. Si tratta di pagine decisive per comprendere i motivi più profondi, filosofici e politici, per i quali Sartre da “apologeta di Stalin” è divenuto un “maestro del sospetto” nei confronti delle istituzioni sovietiche e, per molti aspetti, del marxismo *tout court*.

Le drammatiche vicende della seconda guerra mondiale, il periodo di prigionia e l'esperienza della Resistenza antinazista segnano profondamente la vita di Sartre e lo spingono ad un ripensamento della sua prospettiva esistenziale. Queste nuove circostanze lo sollecitano ad attenuare il solipsismo e il radicale pessimismo antropologico che aveva caratterizzato i suoi romanzi come *La nausea* (1938) e la sua prima grande opera filosofica: *L'essere e il nulla* (1943). Si trattava di scritti nei quali la presenza dell'altro veniva interpretata come un qualcosa di essenzialmente negativo e minaccioso: il rapporto con l'alterità veniva visto sempre all'insegna di un'inevitabile conflittualità con dinamiche che ricordano l'hobbesiano *homo homini lupus*. In questa drammatica prospettiva persino il sentimento dell'amore veniva interpretato come egoistica tendenza di possesso: l'amore – sosteneva Sartre con amaro disincanto – cela sempre dietro di sé il desiderio di «rendersi padrone dell'altro»⁷⁵ e lo stesso «amare è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare»⁷⁶.

Nell'immediato secondo Dopoguerra Sartre abbandona i sentimenti negativi che avevano animato la sua giovanile visione dei rapporti umani e dà una lettura dell'esistenzialismo come rinnovato *humanisme*: nel 1946 pubblica la celebre conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*.

Egli comprende che in un'Europa devastata dal nazi-fascismo e dalla guerra, l'intellettuale non può permettersi l'isolamento e il pessimismo⁷⁷, ma deve cercare con tutto se stesso i motivi

74 Cfr. A. COHEN-SOLAL, *Une renaissance sartrienne*, Gallimard, Paris 2013. In un recente volume anche Luca Basso ha messo bene in evidenza la continua riarticolazione della riflessione politica di Sartre: dall'adesione al marxismo come filosofia della *praxis* alla disillusione per l'Unione Sovietica dopo il 1956, dal suo interesse per le lotte anticoloniali alla sua simpatia per il Maggio francese e per le rivendicazioni di libertà del *gauchisme*. Il filo rosso delle differenti prese di posizione di Sartre nel corso della sua vita è costituito dalla difesa di un'etica dell'impegno nella storia, da un'etica della responsabilità individuale e collettiva: cfr. L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, ombre corte, Verona 2016. Altri scritti che hanno valorizzato il profilo vitale del “Sartre politico”, in disaccordo con l'immagine passatista che spesso è stata data, sono quelli di M. BARALE, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida, Napoli 1981; W. MCBRIDE, *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press, Indiana 1991; B.-H. LÉVY – J.A. BARASH, *Sartre et la politique*, in «Cités. Philosophie, Politique, Histoire», 22, 2005/2, pp. 143-151; A. MÜNSTER, *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Éd. L'Harmattan, Paris 2006; G. VAGNARELLI, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, EUM, Macerata 2010.

75 J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, Revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Net, Milano 2002, p. 441.

76 *Ibidem*, p. 425.

77 La visione antropologica pessimistica – condensata nella celebre espressione «l'uomo è una passione inutile

di riscatto etico e di difesa delle libertà: nasce così quella letteratura dell'*engagement* che ha segnato tutto il successivo itinerario intellettuale di Sartre e che lo ha spinto ad un "ritrovamento critico" del marxismo. «Fu la guerra» – ricorda Sartre – «ad infrangere i quadri invecchiati del nostro pensiero. La guerra, l'occupazione, la Resistenza, gli anni successivi. Volevamo combattere a fianco della classe operaia, abbiamo finalmente compreso che il concreto è la storia e l'azione dialettica. Abbiamo abbandonato il realismo pluralista per averlo ritrovato nei fascisti e scoprivamo il mondo. [...] Eravamo stati educati nell'umanesimo borghese e questo umanesimo ottimista andava in frantumi poiché abbiamo finalmente preso in considerazione, intorno alla nostra città, la folla immensa dei "sotto uomini coscienti della propria sotto-umanità"»⁷⁸. Dopo la breve esperienza politica del «Rassemblement démocratique et révolutionnaire», nel 1945 Sartre si impegna, in collaborazione con Merleau-Ponty, Aron e gli altri intellettuali sopra menzionati, nel progetto della rivista «Les Temps Modernes» con un preciso scopo culturale e sociale: «È nostra intenzione» – egli afferma in uno scritto programmatico della rivista – «concorrere a produrre certi mutamenti nella società che ci circonda. [...] Noi ci schieriamo a fianco di chi vuole mutare insieme la condizione sociale dell'uomo e la concezione che egli ha di se stesso».⁷⁹

L'itinerario politico di Sartre, rispetto a quello di Merleau-Ponty, è sotto molti aspetti l'inverso: mentre negli anni Cinquanta Merleau-Ponty si distacca sempre di più dal marxismo militante, Sartre all'opposto dà il suo *endorsement* al Partito Comunista Francese e il suo atteggiamento diventa apertamente filosovietico. Secondo Sartre la divisione del mondo in due blocchi ideologici contrapposti – Occidente capitalista ed Oriente socialista – non poteva consentire il lusso di rimanere neutrali, né di essere "acomunisti": egli si schiera senza riserve con l'URSS divenendo *compagnon de route* dei comunisti francesi⁸⁰.

Nel 1956, dopo la denuncia dei crimini di Stalin al XX Congresso del PCUS e l'invasione sovietica dell'Ungheria, Sartre prende una posizione radicale che segna anche la rottura definitiva dei rapporti di intesa con Merleau-Ponty: ne *Le fantôme de Staline* egli arriva a dare una

(*l'homme c'est une inutile passion*)» (*ibidem*, p. 682) – conduceva Sartre ad una forma di nichilismo valoriale che rendeva uguali e indifferenti tutte le scelte esistenziali: nelle pagine finali de *L'être et le néant*, parlando delle conseguenze etiche del suo nichilismo, egli affermava che «tutte le attività umane sono equivalenti [...] e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così, guidare i popoli o ubriacarsi in solitudine sono la medesima cosa (*Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples*)» (*ibidem*, p. 695).

78 J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, Vol. I, p. 26-27.

79 J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris 1948; tr. it. di F. Brioschi, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 203. Sulla letteratura dell'*engagement* si veda anche A. BOSCHETTI, *L'impresa intellettuale: Sartre e «Les Temps Modernes»*, Prefazione di P. Bourdieu, Dedalo, Bari 1984.

80 Questa presa di posizione viene esplicitata da Sartre in una serie di scritti dal titolo *Les communistes et la paix*, in «Les Temps Modernes», I, 81, 1952; II, 84-85, 1952; III, 101, 1954 (testi riediti in *Situations VI*, Gallimard, Paris 1964, pp. 80-384). Le tesi sartriane di questi saggi furono duramente criticate, tra gli altri, anche da Claude Lefort: cfr. C. LEFORT, *Le marxisme et Sartre*, in «Les Temps Modernes», 89, 1953, pp. 1541-1570). Questi ha rifiutato il tentativo sartriano di combinare marxismo ed esistenzialismo e soprattutto ha severamente criticato la politica dell'URSS, definita come "un capitalismo di Stato (*capitalisme d'État*)" fondata su di un apparato burocratico dittatoriale ed asfissiante. Nel 1948 Lefort e Cornelius Castoriadis fondarono un gruppo di intellettuali di ispirazione marxista ma anti-staliniana e pertanto in dissidio con il PCF. Il gruppo si riunì intorno alla rivista «Socialisme ou barbarie?», attiva dal 1949 agli anni Sessanta. A questo proposito cfr. P. GOTTRAUX, «*Socialisme ou barbarie*», un *engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lausanne 1997. Si veda anche la risposta sartriana alle critiche di Lefort: J.-P. SARTRE, *Réponse à Claude Lefort*, in «Les Temps Modernes», 89, avril 1953, p. 1571-1629 (testo riedito in *Situations VII*, Gallimard, Paris 1965, pp. 7-93).

giustificazione storica dello stalinismo: «Il “socialismo in un solo paese” o stalinismo» – egli afferma – «non costituisce una deviazione dal socialismo: è la svolta che gli è imposta dalle circostanze [interne e internazionali...]. Bisogna chiamare socialismo questo mostro sanguinario (*monstre sanglante*) che dilania sé stesso? In tutta franchezza: sì»⁸¹. A Merleau-Ponty che per questa difesa ad oltranza del comunismo sovietico lo accusa di “ultrabolscevismo” Sartre obietta che se si vuol «conservare la speranza», non si può non continuare a riconoscere «gli evidenti privilegi del campo socialista»⁸²; altrimenti, continua Sartre, «se l’URSS vale né più né meno l’Inghilterra capitalista, allora, davvero, non ci resta altro da fare che coltivare il nostro giardino»⁸³. Egli sottolinea quindi che, nonostante gli errori di Stalin, il comunismo resti la sola speranza storica di liberazione degli uomini: per queste motivazioni egli si spinge ad affermare che «il marxismo [resta] l’insuperabile filosofia del nostro tempo (*l’indépassable philosophie de notre temps*)»⁸⁴.

Tuttavia, anche in quegli anni di sostegno ideologico alla politica dell’URSS, Sartre inizia un ripensamento profondo del marxismo teorico e delle sue strutture speculative: frutto di questo tentativo di rinnovare il marxismo sono le *Questions de méthode* (1957) che saranno pubblicate come prologo alla *Critique de la raison dialectique* (1960). In questi testi il filosofo considera il pensiero di Marx e la sua idea di dialettica come «il tentativo più radicale di illuminare il processo storico nella sua totalità»⁸⁵: Sartre aderisce alla visione marxiana della storia come «totalizzazione [dialettica] in corso»⁸⁶, ma respinge il “marxismo ortodosso e dogmatico” che pretende di aver compreso in maniera scientifica le dinamiche globali della natura e della storia. Nello scritto del 1960 Sartre si pone come obiettivo quello di vagliare criticamente «il limite, la validità e l’estensione della Ragione dialettica»⁸⁷: in maniera analoga a Merleau-Ponty, al Lukács di *Storia e coscienza di classe* e all’Adorno di *Dialettica negativa*, egli considera la dialettica come un “sapere sintetico della storia umana” e critica radicalmente il tentativo engelsiano di teorizzare una “dialettica della Natura” con una mentalità positivista: «la dialettica della Natura è la Natura senza gli uomini»⁸⁸.

La visione engelsiana della dialettica, rielaborata in forma dogmatica in tanta parte del marxismo sovietico⁸⁹, viene considerata da Sartre come una “dialettica dell’esteriorità”: questa

81 J.-P. SARTRE, *Le fantôme de Staline*, [pubblicato nel 1956-1957], in IDEM, *Situations*, VII, Gallimard, Paris 1965, pp. 144-307; tr. it., *Il fantasma di Stalin*, nell’antologia sartriana curata da M. Alicata dal titolo *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 73-123, p. 85.

82 *Ibidem*, p. 112.

83 *Ibidem*, p. 123.

84 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 12.

85 *Ibidem*, Vol. I, p. 32.

86 *Ibidem*, Vol. I, p. 13.

87 *Ibidem*, Vol. I, p. 148. Sull’interpretazione sartriana della dialettica marxista e il dibattito suscitato dalla *Critique* del 1960 si vedano M. DUFRENNE, *Critique de la raison dialectique*, in «Esprit», 1961, pp. 675-692; C. GERVAIS, *Y-a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la «Critique de la raison dialectique»*, in «Revue philosophique de Louvain», 1969, pp. 74-103; G.M. PAGANO, *Sartre e la dialettica*, Giannini, Napoli 1970; E. PACI, *La negazione in Sartre*, in «Aut Aut» [numero monografico dal titolo *Sartre dopo la “Critique”*], 136-137, 1973, pp. 3-12; F. FERGNANI, *Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978; B.M. D’IPPOLITO, *Fenomenologia e dialettica in Jean-Paul Sartre*, Trimestre, Pescara 1979; G.M. TORTOLONE, *Violenza e storia. La dialettica dell’esperienza storica nell’ultimo Sartre*, Giappichelli, Torino 1980; R. ARONSON, *Sartre’s Second Critique*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987; G. SEEL, *La dialettica di Sartre*, L’Âge d’Homme, Lausanne 1995; G. RAMETTA, *Sartre e l’interpretazione dialettica della rivoluzione*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI, 2/2009, pp. 371-398; Aa. Vv., *Sartre e la Critica della ragione dialettica. Tradizione ed effetti*, «Bollettino Studi Sartriani», anno VII, 2011; E. BAROT (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011.

88 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 153.

89 A questo proposito mi limito ad indicare il volume S. TAGLIAGAMBE, *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*,

forma di «materialismo dialettico del *dif fuori* o trascendentale»⁹⁰ può essere facilmente confutato o screditato dai risultati delle scienze empiriche in continua evoluzione. Soprattutto, avverte Sartre, la *Dialektik der Natur* elaborata da Engels reifica l'uomo, lo riduce ad essere pura oggettività: «Se ammettiamo, come vorrebbe un marxismo molto limitato, del quale Engels è in parte responsabile, che la natura è soggetta alla legge dei contrari, delle lotte e delle sintesi arricchite che recano in sé i contrari e se ammettiamo che l'uomo, come è vero, è un essere della natura, ne risulterà che la legge dell'uomo e la legge della storia non sono altro che particolarizzazioni della legge della natura e che, di conseguenza, l'uomo è rigorosamente e totalmente oggetto»⁹¹. Sartre condivide con Merleau-Ponty e con gli autori della Scuola di Francoforte (soprattutto con Adorno, Ernst Bloch e Marcuse) la considerazione umanistica e storica della dialettica. Quest'ultima nasce sul terreno dei rapporti intersoggettivi (si pensi solo alla figura hegeliana del servo-padrone) e della storia intesa come sviluppo dinamico dello «Spirito immanente» (il *Geist* di hegeliana memoria): «L'idea dialettica è sorta nella Storia [...] e tanto Hegel quanto Marx l'hanno scoperta e definita nelle relazioni fra l'uomo e la materia e in quelle degli uomini fra loro. Solo *in seguito*, per volontà di sintesi, si è voluto ritrovare il processo della storia umana nella storia naturale»⁹².

In opposizione al *Diamat* engelsiano e, quindi, al marxismo antiumanistico e scienziato (difeso nella Francia di quegli anni anche dallo strutturalista Louis Althusser), Sartre rivendica il ruolo costruttivo e dinamico della *praxis* umana e anche della volontà del singolo individuo. Egli valorizza gli scritti giovanili di Marx, dà un'interpretazione umanistica del marxismo e, anche riprendendo Kierkegaard rivendica il ruolo fondamentale del singolo individuo all'interno della storia: è con questo spirito che Sartre opera un innesto del marxismo sull'esistenzialismo, ovvero su una filosofia attenta alla «insuperabile singolarità dell'avventura umana (*l'indépassable singularité de l'aventure humaine*)»⁹³.

Il compito che Sartre si propone per rivitalizzare il marxismo anche sotto il profilo teorico è quello di elaborare un'antropologia che sia insieme marxista ed esistenzialista e che cerchi quindi di far emergere dalla razionalità marxista «la dialettica universale-singolare»: «Anche la dialettica [...] si radica, come Storia e come Ragione storica, nell'esistenza, in quanto è di per sé lo sviluppo della *praxis* e la *praxis* è in se stessa inconcepibile senza il «bisogno», la «trascendenza» e il «progetto»»⁹⁴.

Nella *Critica della ragione dialettica* egli si propone di «determinare le condizioni formali della storia» e di individuare il ruolo della volontà umana nei processi storici. In particolare, egli compie un'analisi originale della nascita e degli sviluppi delle dinamiche rivoluzionarie: la Rivoluzione è, infatti, l'evento *princeps* in cui la libera volontà umana diviene il motore del cambiamento storico-politico e si configura quindi come «il motore della dialettica».

Sartre fa osservare che alla base di ogni rivoluzione politica vi sono gli elementi della «penuria» (*rareté*) e del «bisogno» (*besoin*).

Loescher, Torino 1979: di particolare interesse è il capitolo e la relativa sezione antologica dal titolo *Il «Diamat» e la bolscevizzazione della filosofia*, pp. 161-216.

90 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 153.

91 J.-P. SARTRE, *Esistenzialismo e marxismo*, cit., p. 84.

92 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 155.

93 *Ibidem*, Vol. I, p. 134. Secondo Sartre «la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista» (*ibidem*). Sulla connessione sartriana tra esistenzialismo e marxismo cfr. D. JAKOVICH, *Sartre's Existential Marxism and the Quest for Humanistic Authenticity*, in «Synthesis Philosophica», 51, 1/2011, pp. 195-208.

94 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. I, p. 131.

La società, dominata dalla penuria di mezzi economici e dalla “guerra di tutti contro tutti”, tende a gerarchizzarsi secondo rapporti di sfruttamento: nel mondo moderno questo processo ha portato alla nascita del capitalismo e del conseguente sfruttamento del proletariato da parte della borghesia imprenditoriale. Lo spirito rivoluzionario emerge quando gli sfruttati iniziano a diventare coscienti della situazione di ingiustizia sociale in cui sono costretti a vivere: è in questo elemento decisivo della “presa di coscienza” della propria condizione che Sartre individua il passaggio dalla “serie” al “gruppo in fusione”. La “serie” sono gli individui ancora inconsapevoli della loro condizione servile e che vivono in solitudine la loro situazione di miseria economica; il “gruppo in fusione” corrisponde, invece, al momento della “presa di coscienza” che la lotta comunitaria degli sfruttati è in grado di operare una rivoluzione, un radicale cambiamento dell’assetto politico-istituzionale.

Nella sua “fenomenologia della dinamica rivoluzionaria” Sartre dedica delle pagine intense ed emotivamente toccanti alla fase del “gruppo in fusione”: quest’ultimo costituisce il momento creativo della rivoluzione, quello in cui gli uomini si uniscono nella lotta per un ideale di giustizia sociale, divenendo *cor unum et anima una*: «io mi vedo venire al gruppo in lui, e ciò che io vedo non è che l’oggettività vissuta»⁹⁵. Nel “gruppo in fusione” la volontà del singolo si immedesima e si fonde con le altre volontà: «Il mio essere-nel-gruppo» – commenta Sartre esprimendo i sentimenti provati dai rivoluzionari francesi del 1789 e dei bolscevichi nell’ottobre del 1917 – «diventa immanenza, sono *in mezzo* a terzi e senza statuto privilegiato [...]. Io corro alla corsa di tutti, grido “Fermatevi!” e tutti si fermano, qualcuno grida “Muovetevi!” oppure “A sinistra! A destra! Alla Bastiglia!” e tutti ripartono». Si tratta di una profonda esperienza di “compenetrazione degli animi” e di fraternità, ma – commenta Sartre – di una fraternità che diviene anche «Fraternità-Terrore (*Fraternité-Terreur*)».

Nelle dinamiche della storia la volontà rivoluzionaria del “gruppo in fusione” manifesta la «brusca resurrezione della libertà»⁹⁶. Il “gruppo in fusione” determina la riscoperta del senso teleologico della prassi umana e della storia intesa come “storia della libertà”: si tratta della libera riunione di individui che si riconoscono in un progetto comune di liberazione, liberi membri di un organismo dove tutti sono uguali, tutti sono capi e tutti sono gregari. Nelle pagine sartriane che descrivono il “gruppo in fusione” si avvertono gli echi dell’idea rousseauiana di comunità: la libertà individuale viene sublimata nella volontà generale del *groupe en fusion*, una volontà che “vuole sempre il bene” e chi si manifesta nella volontà dei *leader* rivoluzionari come, ad esempio, Robespierre o Lenin. Nella *Critica della ragion dialettica* viene, quindi, delineata una “mistica dell’azione rivoluzionaria” in cui anche la violenza viene sublimata dalla forza irrompente degli ideali etici supremi: quella realizzazione della giustizia e della libertà nella storia di cui Marx è stato teorico e profeta.

Tra gli interpreti italiani del pensiero sartriano Armando Rigobello ha dato particolare attenzione alla figura del “gruppo in fusione”, sottolineando anche affinità e divergenze con la prospettiva della “rivoluzione personalistica e comunitaria” teorizzata da Emmanuel Mounier negli anni Trenta e nell’immediato secondo Dopoguerra anche in confronto critico con Sartre.

Ecco alcune incisive parole di Rigobello: «Il *gruppo in fusione*, di cui parla Sartre nella *Critica della ragion dialettica*, costituisce l’elemento in base a cui il singolo uomo si ritrova, anzi si realizza compiutamente nella dimensione risolutiva della comunità.

⁹⁵ *Ibidem*, Vol. II, p. 40.

⁹⁶ *Ibidem*, Vol. II, p. 63.

Ciò è reso possibile dal sopraggiungere, nell'esperienza degli uomini in lotta per comuni rivendicazioni, dell'avvertimento che essi non lottano per interessi di parte, ma per quelli della giustizia in se stessa. Allora si compie la catarsi, l'evento "apocalittico", la lotta di classe diventa lotta per la liberazione totale. In questa lotta nasce una fraternità nuova ad assoluta, il *gruppo* entra in *fusione*. [...] Nell'eccezionale esperienza comunitaria, che Sartre descrive con accenti quasi mistici, il gruppo è un' "oggettività interiorizzata", un' "oggettività vissuta" in seno alla quale colgo me stesso [...] nell'esultante pienezza della realizzazione completa. Ma come la "comunità personalistica" di Mounier è soltanto un ideale verso cui tendere senza poterlo mai realizzare, così il "gruppo in fusione" di Sartre, se diventa reale in un particolare momento "apocalittico" della lotta, è costitutivamente precario, esposto necessariamente all'involuzione una volta che sia passato il momento eroico della rivolta»⁹⁷.

Al di là della «dialettica costituita» – oltrepassando la situazione data nella sua oggettività, interpretabile anche come il *Diamat*, cioè la dialettica del marxismo ortodosso – è necessario cogliere nella sua genesi e nei suoi sviluppi la «dialettica costituente»: quest'ultima per Sartre definisce il ruolo attivo dell'uomo nel processo storico ed è dominata dalla figura eroica del "gruppo in fusione", cioè da quella libera unione degli uomini protagonisti della rivoluzione. Come è stato correttamente detto, per Sartre «la storia non è dominata, come vuole il marxismo più dogmatico, da una necessità che gli fa dire che "la libertà è la coscienza della necessità" dialettica; la storia è l'insieme dei fini e delle teleologie individuali, in cui non v'è la rigorosa predeterminazione di ogni forma di naturalismo o di materialismo. L'assurdo di ogni spiegazione economicistica e materialistica della storia è che non comprende come la dinamica della storia implichi una libertà, alla base, indipendente dal meccanismo materiale»⁹⁸. La «dialettica costituente», cioè il momento rivoluzionario, manifesta l'emergere impetuoso della libertà umana nella storia.

Tuttavia Sartre fa notare che il momento del "gruppo in fusione" è presto destinato al declino: una volta conquistato il potere, i membri del gruppo – definito anche come «Fraternità-Terrore» – tendono a darsi un'organizzazione stabile, a ripristinare delle gerarchie e una burocrazia. Dopo aver rovesciato il regime, nel gruppo viene meno l'empito rivoluzionario e i motivi ideali della lotta si perdono nella banalità dell'amministrazione quotidiana. Il "gruppo in fusione" che si era costituito «fuori dello Stato» e «contro lo Stato»⁹⁹, una volta conquistato il potere, crea delle nuove forme di statualità tiranniche e dittatoriali. Sartre analizza con estrema lucidità anche le dinamiche psicologiche del processo post-rivoluzionario: perdendo la sua spinta ideale, il "gruppo in fusione" ricade nel "seriale", ciò che l'autore francese definisce come "pratico-inerte". La rivoluzione sembra, nell'analisi sartriana, coincidere con l'improvvisa quanto effimera "vampata" della rivolta: dopo la conquista del potere, il ritorno al quotidiano, il ripristino delle gerarchie sociali e dell'apparato burocratico sono degli elementi inevitabili. Tutte le rivoluzioni, sostiene Sartre, conoscono questo momento di declino inevitabile e soprattutto conoscono il momento di una «istituzionalizzazione autoritaria»: emerge un capo, un *leader* carismatico che finisce per esercitare il potere in maniera autoritaria e tirannica.

97 A. RIGOBELLO, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1997⁴, pp. 68-69. Un'attenta analisi della dialettica sartriana (costituita dalle figure della "serie", del "gruppo in fusione" e del "pratico-inerte") è stata svolta da Armando Rigobello nel suo volume *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, pp. 23-54.

98 L. NARDI, *Soggettività e dialettica*, in IDEM, *Sartre e l'esistenzialismo*, Cremonese Editore, Roma 1973, pp. 79-90, pp. 89-90.

99 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. II, p. 315.

Sartre pensa alle figure di Robespierre, di Lenin e di Stalin: la rivoluzione, nata per realizzare l'ideale della libertà, finisce per realizzare una società autoritaria. Il "Terrore" sembra l'esito inevitabile di ogni rivoluzione¹⁰⁰.

Nonostante la sua "fede" nell'ideale etico-sociale del marxismo, Sartre è costretto a constatare che la rivoluzione produce degli effetti indesiderati e che, in ultima analisi, porta a delle nuove forme di autoritarismo e di "alienazione" dei rapporti umani. Pur senza arrivare ad una forma radicale di "pessimismo storico", Sartre con amarezza e disincanto individua nel processo rivoluzionario una specie di nuova "passione inutile". In maniera molto simile al Merleau-Ponty de *Le aventure della dialettica*, anche Sartre osserva che ogni tentativo rivoluzionario è destinato, in ultima analisi, allo scacco e al fallimento: la società ricade nel seriale, nell'ordinamento burocratico e nel "pratico inerte".

Il rapporto di Sartre con il marxismo è ambivalente e, per certi aspetti, contraddittorio: egli aderisce al marxismo inteso come un "atto di fede morale" – la fiducia che libertà e uguaglianza possano realizzarsi nella storia –, tuttavia è costretto ad ammettere anche che ogni tentativo rivoluzionario è destinato al fallimento. Nella sua *Critica della ragione dialettica* egli giunge ad operare una radicale "demitizzazione del processo rivoluzionario" e una "decostruzione della stessa dialettica marxista"¹⁰¹.

100 La "fenomenologia della rivoluzione" effettuata da Sartre e da Merleau-Ponty si basa essenzialmente sugli eventi storici della Rivoluzione francese e di quella bolscevica: entrambi i filosofi francesi non prendono ampiamente in esame la Rivoluzione americana che ha caratteristiche molto diverse rispetto a quella francese del 1789 e a quella russa del 1917, e che avrebbe spinto le loro analisi verso nuove prospettive. Sulle enormi differenze tra le due rivoluzioni europee e l'americana ha invece posto l'attenzione Hannah Arendt in un celebre volume del 1963. Arendt ha sottolineato che comune a queste tre rivoluzioni è stata l'affermazione che la fonte del potere risiedesse nel popolo, tuttavia assai diversa è stata l'interpretazione di questa tesi. In Francia e in Russia i rivoluzionari non furono in grado di distinguere violenza e potere e li assimilarono in un tutto di ordine "naturale" e "pre-politico" (si pensi alla *Terreur* giacobina e alle epurazioni sovietiche); in America, al contrario, il popolo ancor prima del conflitto con l'Inghilterra si era organizzato in corpi autogovernantesi, facendo così l'esperienza di una "genuina comunità politica" alla cui base stavano un'azione svolta in comune e una condivisa ispirazione religiosa (il puritanesimo). Tuttavia, commenta la Arendt, «la Rivoluzione americana è rimasta sterile in termini di politica mondiale» (H. ARENDT, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino p. 252), il modello giacobino francese è risultato, invece, vincente ed è stato persino «potenziato dalla Rivoluzione d'Ottobre, che per il nostro secolo [il Novecento] ha avuto lo stesso profondo significato che la Rivoluzione francese aveva avuto per i suoi contemporanei: quello di cristallizzare in un primo tempo il meglio delle speranze umane e poi sperimentare tutta la misura della loro disperazione» (*ibidem*, p. 58). Sulle diverse interpretazioni del concetto di rivoluzione date da Arendt e Sartre e sulla *vexata quaestio* della legittimità della violenza per finalità etico-politiche cfr. R. GORDON, *A Response to Hannah Arendt's Critique of Sartre's Views on Violence*, in «Sartre Studies International», Vol. 7, n. 1, 2001, pp. 69-80; F. COLLIN, *Sartre et Arendt, contemporains*, in D. DE LEO (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*, Mimesis, Milano 2014, pp. 99-112.

101 In Italia Pietro Chiodi ha rimproverato a Sartre di essere ricaduto, con la sua dialettica della "serie" e del "gruppo in fusione", in una concezione ciclica della storia (in una sorta di "eterno ritorno dell'uguale"), e di aver deformato in senso soggettivistico la nozione marxiana della prassi. Cfr. P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965. Al libro di Chiodi è seguita la replica di André Gorz (cfr. A. GORZ, *Sartre e il marxismo*, in «Critica marxista», IV, 1966, pp. 176-200): questi, formatosi alla scuola di Sartre, ha cercato di scagionare il maestro dall'accusa di rendere impossibile un reale processo rivoluzionario e quindi dall'accusa di pessimismo storico. Ciò che André Gorz ha messo in evidenza è stata la perenne necessità – sottolineata da Sartre – di rifiutare qualsiasi istituzionalizzazione dell'evento rivoluzionario. La storia umana – osserva Gorz sulla base della *Critique* sartriana e del pensiero politico dell'ultimo Sartre – è un "graduale processo verso il meglio" e le rivoluzioni politiche (anche quelle poi fallite) sono state comunque capaci di portare quale forma di progresso etico-sociale: Sartre – commenta Gorz – ha avuto il merito di aver osservato con realismo il fenomeno rivoluzionario, mettendo in guardia dalle

Si comprendono, quindi, i motivi per i quali Sartre, soprattutto dopo i fatti del 1968, abbandoni la militanza nel Partito Comunista, assumendo un atteggiamento di radicale antisovietismo di impronta anarchica e libertaria: nel 1968, dopo il Maggio francese e l'invasione sovietica di Praga, il filosofo perde definitivamente ogni residua speranza nell'autoriformabilità dell'URSS e del blocco sovietico; da "compagno di strada" del PCF si trasforma in "compagno di strada" dei *gropuscules gauchistes*, simpatizzando con i «*maos*» de *La gauche prolétarienne*. «I dirigenti dell'URSS, spaventati dal vedere il socialismo rimettersi in marcia,» – commenta Sartre – «hanno inviato a Praga i loro carri armati per fermarlo»¹⁰²: alla fine degli anni Sessanta Sartre è ormai convinto che l'URSS, al pari degli Stati Uniti, si «comporti come una potenza imperialista»¹⁰³ e che, di conseguenza, «la Macchina non sia più riparabile: è necessario che i popoli se ne impadroniscano e la gettino tra i rottami»¹⁰⁴. E così, anche dopo l'esperienza del Maggio francese, Sartre arriva a dire che «il partito comunista è il peggior avversario della rivoluzione»¹⁰⁵.

L'ultima fase del pensiero politico sartriano è caratterizzata da un "libertarismo *anarchiste*" e antistatalistico che «si presenta con due aspetti diversi e complementari: da un lato è astrattamente utopistico, dall'altro è ipercritico verso ogni forma di esperienza storica di socialismo».¹⁰⁶ Si tratta del Sartre che simpatizza con gli studenti del Maggio francese e del Sartre che criticando il colonialismo si pone in una giusta difesa dei "dannati della terra": *On a raison de se révolter*¹⁰⁷. Si tratta ancora dell'*intellectuel engagé* che, nonostante la decostruzione del "mito della dialettica", non smette di credere nella costruzione di una "società senza poteri". Nell'*Autoportrait* del 1975 Sartre confida al suo pubblico di essere «rimasto sempre anarchico»: «Non ho mai accettato alcun potere su di me» – egli afferma – «e ho sempre pensato che debba essere realizzata l'anarchia, vale a dire una società senza poteri (*l'anarchie, c'est-à-dire une société sans pouvoirs*)»¹⁰⁸ e una società *fraternisée*.

Negli anni Settanta Sartre continua ad opporsi con vigore a tutti quegli intellettuali liberali che, come Raymond Aron, cercano di difendere la "mistificazione di istituzioni solo apparentemente democratiche". In particolare, la critica di Sartre è rivolta all'ambiguo principio di rappresentanza politica: a suo parere la «democrazia indiretta è una mistificazione»¹⁰⁹ e le stesse elezioni politiche nascondono delle logiche di potere che rendono il cittadino-elettore un membro anonimo e manipolato da parte di un sistema di governo che rimane comunque oligarchico ed elitario.

sue costitutive ed inevitabili degenerazioni. È lo stesso Gorz ad aver ricordato il suo rapporto con Sartre e il suo personale itinerario per «*une éthique de libération*» in un'intervista del 2005 curata da Marc Robert: cfr. A. GORZ, *Ecologica*, Galilée, Paris 2008; tr. it. di F. Vitale, *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 13-25.

102 J.-P. SARTRE, *Le socialisme qui venait du froid*, in IDEM, *Situations, IX – Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 227-276; tr. it., *Il socialismo venuto dal freddo*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 195-227, p. 202.

103 J.-P. SARTRE, *Masses, spontanéité, parti*, in IDEM, *Situations, VIII – Autour de '68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 262-290; tr. it., *Masse, spontaneità, partito*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 195-227, p. 202.

104 J.-P. SARTRE, *Il socialismo venuto dal freddo*, in *Il filosofo e la politica*, cit., p. 226.

105 J.-P. SARTRE, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in IDEM, *Situations, X – Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226; tr. it. di M. Cantoni e M. Gallerani, *Autoritratto a settant'anni*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 53.

106 M. MARTELLI, *Merleau-Ponty, Sartre e il «fantasma di Stalin»*, cit., p. 176.

107 Cfr. J.-P. SARTRE, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris 1976 (conversazioni con Philippe Gavi e Pierre Victor); tr. it. di A. Berardinelli, *Ribellarsi è giusto. Dal maggio '68 alla controrivoluzione in Cile*, Einaudi, Torino 1975.

108 J.-P. SARTRE, *Autoritratto a settant'anni*, cit., p. 27.

109 J.-P. SARTRE, *Élections, piège à cons*, in IDEM, *Situations, X – Politique et autobiographie*, cit., 75-87; tr. it., *Elezioni, una trappola per gonzzi*, in *Il filosofo e la politica*, cit., pp. 229-239, p. 239.

Sartre si spinge persino a dire che le elezioni sono «una trappola per gonzi»¹¹⁰: danno al cittadino «l'illusione della libertà» e lo rendono oggetto passivo di un potere legalizzato che si costituisce sopra e contro di lui; del resto, già nella *Critica* del 1960 Sartre aveva affermato che «un sistema elettorale, qualunque sia, costituisce l'insieme degli elettori come materia passiva dell'estero-condizionamento»¹¹¹. Questa strenua difesa della libertà individuale da ogni possibile condizionamento ha fatto dire a numerosi uomini di cultura la celebre espressione “meglio avere torto con Sartre che ragione con Aron (*plutôt avoir tort avec Sartre que raison avec Aron*)”: è sempre eticamente superiore e preferibile la visione utopica sartriana di una *société fraternisée et sans pouvoirs* che un realismo scettico sacrificante l'ideale alla realtà.

Da parte sua, Aron ha giudicato Sartre come un «moralista dell'autenticità». Ecco come Aron ha ricordato gli anni della loro collaborazione alla redazione della rivista «Les Temps Modernes»: «Sartre ha considerato che le mie prese di posizione atlantiste, che la mia collaborazione al «Figaro» dimostravano il mio attaccamento alla borghesia e all'alleanza americana, due cose che detestava profondamente. [...] A partire dal '47-48 abbiamo ufficialmente litigato, abbiamo interrotto i nostri rapporti. Sartre ha quindi successivamente troncato i rapporti anche con Camus e con Merleau-Ponty. Dopo la morte di Merleau-Ponty e di Camus, ha scritto testi bellissimi su l'uno e su l'altro. Non credo che su di me avrebbe scritto testi così calorosi. Un'altra ragione, mi pare utile ricordarla, spiega la sua esasperazione di fronte alle mie prese di posizione: Sartre era un moralista. [...] Per cui mi condannava moralmente. [...] E credo che se si è perso così spesso nella politica, è appunto perché era fondamentalmente [...] un moralista introverso, un moralista dell'autenticità, e non del conformismo borghese, che gli faceva orrore»¹¹².

4. Aron: la dialettica come “mitologia politica”, il marxismo come “religione secolare” e la proposta di un “liberalismo critico”

In questa ultima parte del mio saggio mi soffermo sull'interpretazione che Raymond Aron ha dato di Marx e del marxismo-leninismo, sottolineando in particolare la sua visione critica della dialettica: quest'ultima viene considerata come una “mitologia politica” dagli esiti nefasti e dittatoriali, una mitologia che per tanti decenni del Novecento è stata “l'oppio degli intellettuali”. Le critiche aroniane alla “mitologia marxista” trovano quindi degli elementi di convergenza con quelle di Merleau-Ponty e, paradossalmente, anche con quelle condotte da Sartre, amico di Aron in privato ma suo “nemico pubblico”. Va però sottolineato che Aron ha sempre preso nettamente le distanze dai “marxismi immaginari” – così egli li definisce – di Sartre, di Merleau-Ponty e anche dello strutturalista Louis Althusser¹¹³.

110 *Ibidem*. Sulle molteplici problematiche politiche trattate dall'ultimo Sartre si vedano: N. LAMOUCI, *Jean-Paul Sartre et le Tiers Monde*, L'Harmattan, Paris 1996; I. BIRCHALL, *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*, La Fabrique, Paris 2011; H. OULCHEN, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, La Digitale, Paris 2015; L. BASSO, *Lo “spettro” del 1968: critica del colonialismo e nuovi spazi di emancipazione*, in IDEM, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 189-240.

111 J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., Vol. II, p. 322.

112 R. ARON, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Éditions Julliard, Paris 1981; tr. it. di M. Le Cannu, *L'etica della libertà. Memorie di mezzo secolo*, Prefazione di A. Ronchey, Mondadori, Milano 1982, p. 162. Una riconciliazione tra Sartre ed Aron avverrà solo nel 1979, un anno prima della morte di Sartre: il 26 giugno del 1979 i due intellettuali si trovarono uniti nel sostenere all'Eliseo (di fronte al presidente francese Valéry Giscard d'Estaing) la causa dei *boat people* in fuga dal Vietnam comunista e dalla Cambogia di Pol Pot.

113 Si veda il volume R. ARON, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J.

Nella Francia del Novecento Aron ha incarnato la figura del liberale antidogmatico e radicalmente critico nei confronti di ogni “ortodossia di partito”. Come ha ben messo in luce Alessandro Campi, Aron è stato «uno dei più risoluti avversari del comunismo e dello spirito rivoluzionario, un liberal-conservatore nemico giurato del collettivismo sociale e dell’economia pianificata, un campione dell’atlantismo, un realista che ha sempre denunciato le sirene dell’utopismo»¹¹⁴. Aron è quindi «un uomo che per l’intera sua vita ha dichiarato di privilegiare la libertà di spirito e l’indipendenza di giudizio, che ha sempre sostenuto di rifiutare le appartenenze troppo rigide ed ha criticato a più riprese la forza di seduzione di tutte le ideologie (del comunismo come del fascismo, del socialismo, come del nazionalismo)»¹¹⁵.

Per la sua difesa di un “realismo politico di stampo liberale” Aron ha rappresentato l’alternativa intellettuale a Sartre e a tutta la cultura marxista-leninista, con la quale – del resto – ha sempre intrattenuto un rapporto di *odi et amo*. Va infatti sottolineato che Aron, amico di Sartre fin dai giovanili anni di studi all’École Normale Supérieure di Parigi, ha profondamente studiato Marx e non ha esitato a definirsi un “marxiano critico del marxismo”; la sua posizione liberale, il suo elitismo politico e la sua visione sociologica del capitalismo moderno si sono sviluppati nel vivo confronto con il *Capitale* di Marx, opera che «fornisce un inesauribile campo di riflessioni al filosofo, all’economista e al sociologo»¹¹⁶. Aron sostiene pertanto che «il progetto di Marx – *pensare la storia filosoficamente* – mantiene la sua attualità (dando a questo termine contemporaneamente il senso delle due parole tedesche *Wirklichkeit* e *Vernunft*)»¹¹⁷. Come è stato giustamente messo in rilievo, «Raymond Aron, noto per essere stato il paladino del pensiero liberale, si è formato sui testi di Karl Marx, che ammirò incontestabilmente per la sua capacità analitica, per il riconoscimento del senso della storia, per la forza “utopica” del progetto politico. È attraverso Marx e definendosi un “marxiano” che arriva ad apprezzare e a interiorizzare il pensiero di Tocqueville, che costituirà sempre un solido punto di riferimento»¹¹⁸. Ecco le parole con le quali l’autore stesso nell’*Introduzione* alla sua celebre storia del pensiero sociologico ci confida il suo profondo interesse per Marx, un Marx letto in opposizione al liberalismo di Tocqueville, ma certamente valorizzato per la sua interpretazione delle dinamiche economiche e socio-politiche del mondo moderno: «Leggo e rileggo i libri di Marx da trentacinque anni.

de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all’altra*, FrancoAngeli, Milano 1972.

114 A. CAMPI, *Postfazione*, a R. ARON, *Saggio sulla destra. Il conservatorismo nelle società industriali*, tr. it. di S. del Meglio, Guida, Napoli 2006, pp. 127-142, p. 128.

115 *Ibidem*, p. 129.

116 R. ARON, *Equivoco e inesauribile*, in Aa. Vv., *Marx vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, Mondadori, Milano 1969, Vol. I, *Filosofia e metodologia*, pp. 36-50, p. 45. Il volume contiene la traduzione italiana degli atti di un convegno internazionale svoltosi a Parigi dall’8 al 10 maggio 1968, patrocinato dall’Unesco e organizzato dal «Conseil international de la philosophie et des sciences humaines» e dal «Conseil International des sciences sociales»; gli atti di questo *Colloque Marx* sono stati pubblicati nel 1969 presso le edizioni Mouton di Parigi.

117 *Ibidem*, p. 48.

118 M. D’AMATO, *Raymond Aron*, in C. BORDONI (a cura di), *Nuove tappe del pensiero sociologico. Da Max Weber a Zygmunt Bauman*, Odoya, Bologna 2018, pp. 162-169, p. 169. Tra i numerosi sguardi d’insieme sul pensiero aroniano mi limito ad indicare S. MESURE, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, Paris 1984; J. STARK, *Das unvollendete Abenteuer. Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986; G. CAMARDI, *Individuo e storia: saggio su Raymond Aron*, Morano, Napoli 1990; A. PANEbianco, *Introduzione a R. ARON, La politica, la guerra, la storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-109; N. BAVAREZ, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993; S. LAUNAY, *La pensée politique de Raymond Aron*, PUF, Paris 1995; G. DE LIGIO, *La tristezza del pensatore politico. Raymond Aron e il primato del politico*, Bononia University Press, Bologna 2007; A. CAMPI, *La politica come passione e come scienza. Saggi su Raymond Aron*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015; G. CHÂTON, *Introduction à Raymond Aron*, La Découverte, Paris 2017.

Spesso ho fatto ricorso al procedimento retorico del parallelo o dell'opposizione Tocqueville-Marx, particolarmente nel primo capitolo del mio libro *Essai sur les libertés*. Sono arrivato a Tocqueville partendo dal marxismo, dalla filosofia tedesca e dall'osservazione del mondo dei nostri giorni. Non ho mai esitato tra *La democrazia in America* e *Il capitale*. [...] Continuo, quasi mio malgrado, a nutrire maggior interesse per i misteri del *Capitale* che per la prosa limpida e triste della *Democrazia in America*. Le mie conclusioni appartengono alla scuola inglese, la mia formazione deriva soprattutto dalla scuola tedesca¹¹⁹.

Partendo anche da queste considerazioni che l'autore stesso fa sul suo itinerario intellettuale, occorre operare una precisa distinzione tra la valorizzazione aroniana di Marx e le radicali critiche rivolte sia al marxismo-leninismo che all'*establishment* politico-culturale della sinistra francese ed europea del secondo Novecento. Aron valorizza la profonda capacità analitica di Marx – del “Marx storico” – ma critica severamente il “Marx della fede”, ovvero il comunismo che si è realizzato in seguito alla Rivoluzione bolscevica del 1917 e divenuto ormai una «religione degli intellettuali»¹²⁰, una religione con una sua propria mitologia: il mito della rivoluzione, il mito del proletariato e, non da ultimo, il mito della dialettica come legge inflessibile della storia.

Per la sua analisi dei meccanismi del capitalismo moderno Aron non esita a dire che «Marx rimane nostro contemporaneo»¹²¹ e che il suo pensiero rimane “equivoco ed inesauribile”. Secondo Aron sono questi i due aggettivi che meglio qualificano l'opera di Marx: «Senza questo carattere di equivocità, la diversità delle interpretazioni non si spiegherebbe»¹²², ma tale equivocità rispecchia il valore di una problematica e di una ricchezza di pensiero che qualificano l'opera di Marx come un classico, ovvero come “un'opera che non ha mai finito di dire quello che ha da dire” (tale è la celebre definizione di “classico” data anche da Italo Calvino). Aron ha sempre sottolineato la “complessa inesauribilità” del pensiero marxiano, un pensiero in cui la filosofia dialettica viene nutrita di considerazioni sociali ed ha la pretesa di essere scientificamente fondata nei processi economici del mondo moderno. Marx è un pensatore della “totalità” e in questo dimostra ancora di essere discepolo di Hegel; ma è proprio questa esigenza della “totalità” – di uno sguardo multidisciplinare sull'intero (l'hegeliano *das Ganze*) – che rende Marx suscettibile di differenti letture: «Marx ignorava la distinzione tra filosofia, economia, sociologia, storia, politica, demografia.

119 R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967; tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1981, p. 26. Lorenzo Bernini ha fatto emergere con chiarezza la sintesi operata da Aron tra la sociologia marxiana e la sociologia di Tocqueville, entrambe riprese e valorizzate in alcuni elementi specifici: «Marx viene descritto [da Aron] come colui che ha compreso che, a causa dello sviluppo industriale, le società moderne presentano caratteri di novità che le differenziano ampiamente da quelle del passato; ma anche come colui che ha sopravvalutato il ruolo del sistema produttivo nel determinare le scelte dei soggetti politici e che ha attribuito al sistema economico capitalistico tutti gli aspetti spiacevoli della società contemporanea. Tocqueville, al contrario, secondo Aron, avrebbe sottovalutato l'importanza dell'industria nelle società moderne, considerando la civiltà industriale come una variante della civiltà commerciale; però Tocqueville, a differenza di Marx, avrebbe i meriti di aver riconosciuto l'autonomia della sfera politica da quella economica, e di aver messo in risalto un secondo aspetto essenziale nel mondo moderno: la tendenziale democratizzazione e la partecipazione delle masse alla vita politica» (L. BERNINI, *Declino (o trionfo?) delle religioni secolari. Raymond Aron e la questione delle ideologie politiche*, in «Dialettica e filosofia», gennaio 2008, [rivista on line: www.dialetticaefilosofia.it], pp. 1-17 p. 3)

120 R. ARON, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955; tr. it. di T. Compagna, *L'oppio degli intellettuali*, Introduzione di A. Panebianco, Ideazione Editrice, Roma 1998, p. 299.

121 R. ARON, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 38.

122 *Ibidem*.

Ognuna di queste discipline oggi separate, ciascuna con i suoi concetti, le sue pratiche, le sue ambizioni o i suoi pregiudizi, può trovare nell'opera di Marx sia dei suggerimenti per la propria ricerca, sia delle ragioni per poter porre in questione la limitatezza del proprio campo di indagine. Marx aveva, come gli storici, un'acuta consapevolezza della interdipendenza dei settori della totalità che gli specialisti isolano¹²³. Proprio perché "inesauribili", i testi di Marx si rivelano "equivoci", si prestano cioè ad essere commentati senza fine e possono facilmente essere trasfigurati in ortodossia, come è avvenuto in Unione Sovietica o in Cina.

Aron sottolinea che per comprendere l'autentico pensiero di Marx occorre dissipare e mettere tra parentesi la "selva delle interpretazioni", spesso unilaterali e fuorvianti: «Vi è stato un Marx kantiano, un Marx hegeliano, un Marx sansimonista e un Marx esistenzialista, vi è oggi un Marx strutturalista»¹²⁴. Si tratta di interpretazioni contenenti elementi di verità ma nate dall'assolutizzazione di alcuni concetti (la dialettica, la struttura, l'alienazione, ecc.) presenti certamente negli scritti di Marx ma spesso non compresi in relazione alla finalità generale della sua opera. Per Aron «l'anima del pensiero di Marx [la sua intrinseca finalità] è un'interpretazione sociologica e storica del regime capitalistico, condannato dalle sue contraddizioni a evolversi verso la rivoluzione e verso un regime non antagonista»¹²⁵, cioè verso una "società senza classi". Secondo Aron, Marx non è solamente "il filosofo della tecnica" (come voleva, ad esempio, Kostas Axelos¹²⁶), né in maniera esclusiva "il filosofo dell'alienazione", come volevano numerosi interpreti sia di ispirazione cristiana (basti pensare in Francia a Yves Calvez e in Italia a Felice Balbo) sia di ispirazione marxista, come Lucien Goldmann e Henri Lefebvre: questi ultimi, in seguito alla pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* nel 1932, hanno individuato nel concetto di alienazione (*Entfremdung*) il filo rosso che attraversa tutta l'opera di Marx e che la rende un progetto unitario: si tratta, infatti, di un concetto che salda il giovane Marx, "filosofo hegeliano eterodosso", con il Marx maturo, "economista e analista scientifico del capitalismo moderno"¹²⁷.

Aron si dichiara contrario ad interpretare Marx dando una centralità assoluta alla produzione giovanile: in aperta critica a tanti studiosi francesi e quindi anche alla cosiddetta corrente del "marxismo caldo", egli sottolinea che «Marx è prima di tutto l'autore del *Capital*»¹²⁸. Aron è perentorio nel sostenere che occorre «comprendere l'autore così come lui stesso si è compreso, e di conseguenza mettere al centro del marxismo *Il Capitale* e non i *Manoscritti economico-filosofici*, brogliaccio informe, mediocre o geniale, di un giovane che specula su Hegel e sul capitalismo in un'epoca in cui conosceva certamente meglio Hegel del capitalismo»¹²⁹. Aron legge e valorizza Marx soprattutto per la sua analisi socio-economica del capitalismo, un'analisi effettuata in Inghilterra, nel periodo della maturità e dopo un attento studio degli economisti inglesi Adam Smith e David Ricardo.

123 R. ARON, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 44.

124 *Ibidem*, p. 47.

125 R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 165.

126 Cfr. K. AXELOS, *Marx, penseur de la technique*, Minuit, Paris 1961; tr. it. di A. Bonomi, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1963.

127 Henri Lefebvre osserva, ad esempio, che «i testi di Marx sull'alienazione e le sue diverse forme sono dispersi in tutta l'opera, al punto che la loro unità restò inavvertita sino a data recente [ovvero sino al 1932, anno di pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici*]» (H. LEFEBVRE, *Le marxisme*, PUF, Paris 1948, p. 48; tr. it. di E. Pischel, *Il marxismo visto da un marxista*, Garzanti, Milano 1954).

128 R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 142.

129 *Ibidem*.

Aron osserva giustamente che «il pensiero di Marx è un'analisi e una comprensione della società capitalistica nel suo funzionamento attuale, nella sua struttura presente, nel suo divenire necessario. [...] Il pensiero di Marx è un'interpretazione del carattere contraddittorio o antagonista della società capitalistica»¹³⁰; per il sociologo francese «se si afferra che il centro del pensiero di Marx è l'affermazione del carattere antagonista del regime capitalista [antagonismo tra borghesia e proletariato], si comprende immediatamente perché è impossibile separare il sociologo e l'uomo d'azione, perché mostrare il carattere antagonista del regime capitalista porta irresistibilmente ad annunciare l'autodistruzione del capitalismo e, nel contempo, a incitare gli uomini a contribuire un poco alla realizzazione di questo destino già stabilito»¹³¹. Marx è, ad un tempo, sociologo del capitalismo moderno e profeta della sua fine: la sua sociologia non è una mera descrizione del reale ma un appello all'azione rivoluzionaria.

Ecco come Aron confida ai lettori il fascino seducente del pensiero di Marx, un pensiero fondato sui postulati etici della giustizia sociale e dell'eguaglianza economica: «Come resistere al fascino di questo sistema, in cui la scienza dimostra che sarà la necessità [storico-dialettica] a eseguire i verdetti della coscienza? [...] Quando ho letto per la prima volta il *Capitale* ho ardentemente desiderato di lasciarmi convincere: ma questo desiderio, ahimè!, non è stato soddisfatto»¹³².

Aron sottolinea la “costitutiva ambiguità” del pensiero di Marx, un'ambiguità che lo rende suscettibile di differenti interpretazioni e soprattutto di strumentalizzazioni ideologiche: «Questa scienza critica della società moderna» – egli afferma – «può condurre contemporaneamente, o secondo il modo di lettura adottato, al determinismo o alla prassi, a un dogma, sempre sottoposto al pericolo di fossilizzarsi, o a un metodo che non è mai sterile, a profezie che giustificano la passività o all'alternativa tra socialismo o barbarie, che incita a ogni forma di rivolta»¹³³. Tale possibile pluralismo ermeneutico – osserva correttamente Aron – rende discutibili e fallaci tutti i tentativi di ergere il pensiero di Marx a “dottrina di Stato”, cioè di farne un'ideologia dogmatica, con i propri funzionari e sacerdoti. Per tutta la sua vita Aron ha duramente polemizzato con tutti quei regimi politici che hanno fatto del marxismo una “religione di Stato”, interpretando Marx in senso dogmatico e unilaterale: questo è il caso dell'URSS, della Cina, di Cuba e di tutti i paesi dove il marxismo è stato per decenni la dottrina ufficiale. Aron ha sempre fatto notare che nei testi di Marx si trova l'istanza sociale della rivoluzione ma non c'è nessuna descrizione precisa di come la società debba essere concretamente strutturata; l'originario pensiero marxiano rimane pertanto strutturalmente “aperto” e non si presta a diventare un'ideologia di Stato: Marx «non aveva una rappresentazione precisa di quello che sarebbe stato il regime socialista e non ha mai smesso di dire che l'uomo non poteva conoscere in anticipo l'avvenire. Per questo presenta scarso interesse chiedersi se Marx sarebbe stato staliniano, trotskista, krusceviano o partigiano di Mao Tse-Tung. Marx ebbe la fortuna, o la sfortuna, di vivere un secolo fa, e non ha dato risposta alle domande che noi ci poniamo oggi»¹³⁴.

130 *Ibidem*, p. 144.

131 *Ibidem*.

132 R. ARON, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 46.

133 R. ARON, *Equivoco e inesauribile*, cit., p. 47. Sull'interpretazione aroniana di Marx si veda anche D.J. MAHONEY, *Aron, Marx e il marxismo*, in A. CAMPI (a cura di), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Ideazione, Roma 2005, pp. 543-568.

134 R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 139.

Fin dai suoi primi studi Aron ha sentito l'esigenza di occuparsi della "filosofia della storia", confrontandosi in profondità con quella cultura tedesca che dall'idealismo al marxismo faceva della dialettica l'essenza stessa della filosofia: nel 1938 presso l'editore parigino Gallimard egli pubblica le sue due prime importanti opere dal titolo *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* e *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Quest'ultima reca il sottotitolo significativo di "Saggio sui limiti dell'oggettività storica (*Essai sur les limites de l'objectivité historique*)". Già in questi primi testi si possono trovare le critiche aroniane alla presunta scientificità ed obiettività del *Diamat* marxista: in maniera analoga al Karl Popper di *The Open Society and its Enemies: Hegel and Marx* (1945), anche Aron pone dei seri dubbi sullo statuto epistemologico della dialettica hegel-marxista, intesa nel senso più rigoroso e deterministico. Opponendosi anche agli hegeliani marxisti francesi degli anni Trenta e Quaranta (come Jean Hyppolite e Alexandre Kojève), Aron sostiene che «la filosofia tradizionale della storia trova il suo compimento nel sistema di Hegel. La filosofia moderna della storia comincia invece con il rifiuto dell'hegelismo (*la philosophie traditionnelle de l'histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel. La philosophie moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme*)»¹³⁵.

Già da questi primi testi emerge *in nuce* quella "filosofia della libertà", quella "sociologia aperta" e quella "teoria liberale" che caratterizzano tutto l'itinerario intellettuale di Aron: in particolare, egli è il fautore di una "sociologia aperta" che non pretende di prevedere il futuro, né di racchiudere presente, passato e futuro in una filosofia della storia unitaria, deterministica e totalizzante. La sociologia praticata da Aron è stata sempre attenta ai dati empirici e alla singolarità degli eventi storici, ed è caratterizzata dal rifiuto del determinismo e delle teorie monocausali nello sviluppo delle vicende umane. Sull'interpretazione dell'agire umano in senso anti-deterministico, la prospettiva di Aron trova sicuramente delle convergenze con quella di Merleau-Ponty e, in parte, anche di Sartre. Con Merleau-Ponty il sociologo francese condivide l'idea che l'uomo sia caratterizzato da una "libertà condizionata", da una libertà limitata ma comunque insopprimibile nella sua realtà originaria: «Secondo Aron, se è vero che l'agire umano non ha un potere indefinito sul mondo, perché è condizionato da molteplici variabili, è anche vero che esso è caratterizzato da una libertà non illusoria, seppur limitata. Nessuna variabile, nessuna influenza di fattori ambientali, culturali o economici può saturare l'ambito della libertà: se non si tiene conto delle scelte reali operate dai soggetti reali della storia, i "fatti" non forniscono mai una spiegazione sufficiente dell'azione umana»¹³⁶.

È tenendo presente la teoria aroniana della libertà che si possono comprendere le motivazioni più profonde che spingono l'autore a criticare duramente tutte le forme di totalitarismo e soprattutto lo stalinismo, ovvero il marxismo divenuto regime assolutistico con una sua specifica mitologia.

Nel 1955 Aron dà alle stampe uno dei suoi libri più celebri, contestati e certamente *thought-provoking*: *L'oppio degli intellettuali*. In questo agile *pamphlet* l'autore avanza una serrata critica a tutta la mitologia politica di cui si nutre la sinistra francese ed europea, compresi i filosofi Sartre e Roger Garaudy esponenti di spicco del Partito Comunista Francese: abbagliati dalla "mitologia

135 R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1938, nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Julliard, Paris 1987, *Introduction*. [trad. ital. nostra]. Sulla *philosophie de l'histoire* di carattere anti-hegeliano, anti-perfettistico e critica nei confronti dell'utopismo marxista, si veda anche il fondamentale volume di R. ARON, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris 1969; tr. it di E. Coccia, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma 1991. Cfr. anche G. CANGUILHEM, *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire. De Hegel à Weber*, in «Enquête», 7, 1992 (testo disponibile anche on line: <https://journals.openedition.org/enquete/17>).

136 L. BERNINI, *Declino (o trionfo?) delle religioni secolari. Raymond Aron e la questione delle ideologie politiche*, cit., p. 4.

marxista”, questi intellettuali si proiettano in una dimensione utopica, divenendo dei “funzionari di partito” e finendo per dimenticare la drammatica realtà storica: i crimini del bolscevismo e dello stalinismo, nonché gli esiti dittatoriali dei regimi comunisti nell’Europa dell’Est. In questo saggio Aron cerca, quindi, di «spiegare l’atteggiamento degli intellettuali, implacabili verso le debolezze delle democrazie ma indulgenti nei confronti dei più grandi crimini, purchè perpetrati in nome delle buone dottrine»¹³⁷. Egli ha perciò effettuato un’opera di “demitologizzazione” (*Entmythologisierung*) delle parole sacre di cui per anni si è nutrita l’intelligenza “progressista”: la sinistra, la rivoluzione, il proletariato e, non da ultimo, la dialettica intesa come spiegazione globale della realtà storico-sociale.

Nell’esergo dell’opera, non senza una punta di ironia, Aron inserisce la celebre frase di Marx «la religione [...] è l’oppio del popolo»¹³⁸ e subito di seguito mette un’altra emblematica citazione tratta da un testo di Simone Weil: «Il marxismo è proprio una religione nel senso più puro della parola». Aron interpreta il marxismo come una “religione laica” degli intellettuali, una “religione secolarizzata” con i propri fondatori (Marx, Engels e Lenin), i propri dogmi (il *Diamat*), una propria chiesa (il partito comunista) e dei propri sacerdoti, ovvero quelli che Gramsci ha indicato come gli “intellettuali organici” al partito, con il compito di realizzare l’egemonia culturale. Luciano Pellicani ha giustamente rilevato che «L’oppio degli intellettuali era una sorta di sviluppo della tesi di Simone Weil, secondo la quale il marxismo era qualcosa di più di un movimento politico: era una religione con una specifica escatologia che conferiva alla rivoluzione [...] il compito di liberare l’umanità dalla corruzione capitalistico-borghese. Il carattere soteriologico della meta finale indicata dal marxismo – la società senza classi e senza Stato, vero e proprio “Regno di Dio senza Dio”, secondo la nota formula di Ernst Bloch – rappresentava la base della legittimazione della violenza e persino del terrore catartico»¹³⁹.

Aron è tra i primi ad utilizzare l’espressione di “religione secolare” per indicare l’ideologia comunista: tale espressione compare già in due articoli (*L’avenir des religions séculières*) editi dal sociologo francese nel giugno e luglio 1944 su «La France Libre», un mensile di lingua francese stampato a Londra¹⁴⁰. Nell’*Oppio degli intellettuali* e segnatamente al capitolo IX (*Gli intellettuali alla ricerca di una religione*) egli chiarifica ulteriormente la sua visione del marxismo come “religione secolare”, come surrogato del sacro nel Novecento, ovvero nell’età della compiuta secolarizzazione dove l’ateismo è divenuto un fenomeno di massa: «Si sono spesso accostati il socialismo alla religione e la diffusione del cristianesimo nel mondo antico a quella del marxismo nel nostro tempo. L’espressione “religione secolare” è diventata scontata. Anche la controversia su questi paragoni è diventata un classico. [...] Ai veri comunisti la loro dottrina offre un’interpretazione globale dell’universo, ispira sentimenti come quelli dei crociati di ogni epoca, fissa la gerarchia dei valori e stabilisce come ci si deve comportare. Adempie, nell’anima del singolo e in quella collettiva, ad alcune funzioni che il sociologo attribuisce di solito alle religioni»¹⁴¹.

137 R. ARON, *L’oppio degli intellettuali*, cit., p. 15.

138 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, [1843/1844], in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin/DDR, Band 1, 1976, p. 378, *Einleitung*; tr. it. G. della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Prefazione di A. Negri, Quodlibet, Macerata 2008.

139 L. PELLICANI, *Raymond Aron: la tentazione totalitaria*, in IDEM, *I difensori della libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 77-87, p. 77.

140 Già nel 1939 Aron utilizza, invece, l’espressione di “religioni politiche” per designare i totalitarismi novecenteschi: cfr. R. ARON, *L’ère de tyrannies d’Élie Halévy*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 46, 1939, pp. 283-307.

141 R. ARON, *L’oppio degli intellettuali*, cit., p. 251. Sulla storia dei concetti di “religione secolare” e degli affini

L'interpretazione del totalitarismo come "religione secolare" ha attraversato tutta la produzione aroniana e ha goduto di ampia fortuna, incontrando adesioni, sviluppi, ma anche critiche. In Italia, ad esempio, tale interpretazione del totalitarismo è stata ripresa e sviluppata, tra gli altri, anche da Augusto Del Noce all'interno di una generale lettura della modernità come "età della secolarizzazione": Del Noce ha interpretato il Novecento nel suo complesso come età nella quale il processo moderno di secolarizzazione ha trovato la sua più compiuta e complessa espressione, divenendo un fenomeno culturale di massa. In particolare, secondo Del Noce la secolarizzazione novecentesca avrebbe conosciuto due fasi, una – per così dire – "sacrale", l'altra "profana". In maniera simile ad Aron, egli ha interpretato il fascismo, il nazismo e il comunismo come le manifestazioni del periodo propriamente "sacrale" della secolarizzazione: in tale periodo la politica è stata "sacralizzata", fagocitando gli ideali stessi di salvezza religiosa ultramondana. Per Del Noce, il secondo periodo della secolarizzazione si è sviluppato, invece, dopo la caduta dei regimi totalitari; questo secondo periodo viene definito come "profano" perché il suo esito (ancora oggi attivo) è quello di una "società opulenta", caratterizzata da una "irreligiosità naturale"¹⁴².

Nelle loro interpretazioni del fenomeno totalitario e segnatamente del marxismo sovietico, Aron e Del Noce hanno un comune autore di riferimento: Eric Voegelin. Entrambi gli autori si confrontano con Eric Voegelin, autore nel 1938 di un importante saggio dal titolo *Politische Religionen* e nel 1952 di una fondamentale opera edita a Chicago: *The New Science of Politics*¹⁴³. Ne *La nuova scienza politica* Voegelin interpreta i totalitarismi e soprattutto il marxismo come una "secolarizzazione dell' *ἔσχατον* ebraico-cristiano": egli individua nei totalitarismi delle "forme moderne di gnosi", cioè di progetti politici che propongono una totale "auto-redenzione dell'uomo" ed una "salvezza tutta storica e terrena", dimenticando la costitutiva finitezza dell'*humanum*. Come è noto, secondo Voegelin l'idea di progresso, caratteristica della modernità, avrebbe inizio con la "gnosi" del monaco calabrese Gioacchino da Fiore (XI sec.) e in particolare con la sua interpretazione dell'*Apocalisse*.

La divisione gioachimita della storia umana in tre periodi che si succedono l'un l'altro – l'età del Padre, del Figlio e dello Spirito – è stata ripresa "in chiave laica" da Lessing nel Settecento, giungendo ad influenzare nell'Ottocento anche le concezioni della dialettica proprie di Hegel e

"religione civile", "religione laica" e "religione politica" si è più di recente soffermato anche Emilio Gentile: E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007; opera edita in inglese nel 2006 presso la Princeton University Press con il titolo *Politics as Religion*. Lo storico italiano ha ben messo in rilievo che la "sacralizzazione della politica" si è verificata ogni volta che un'entità politica – come la nazione, la democrazia, lo Stato, la razza, la classe, il partito, il movimento – è stata trasformata in una "entità sacra", in un oggetto di devozione e di culto, ed è stata collocata al centro di un sistema di credenze, di simboli e di riti. Gentile ha inoltre sottolineato che le cosiddette "religioni della politica" non si identificano con un unico tipo di ideologia e di regime: esse possono sacralizzare la democrazia o l'autocrazia, l'eguaglianza o la disuguaglianza, la nazione o l'umanità.

142 Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; nuova edizione: Aragno, Torino 2015. Su tale tematica mi permetto di rinviare al mio saggio *I totalitarismi come "religioni secolari": le proposte storiografiche di Augusto Del Noce*, in G. LINGUA (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2015, pp. 223-234.

143 Nella sua interpretazione dei fenomeni totalitari Augusto Del Noce riprende e sviluppa alcune fondamentali intuizioni di Eric Voegelin, del quale cura l'edizione italiana de *La nuova scienza politica* (Borla, Torino 1968). In particolare, egli riprende e rielabora, in maniera simile ad Aron, le intuizioni voegeliniane del marxismo come "gnosticismo moderno" sorto dalla secolarizzazione dell' *ἔσχατον* ebraico-cristiano. Seguendo Voegelin, Del Noce interpreta il marxismo anche come un "rinnovato pelagianesimo" e come una forma di "perfettismo politico" che propone una "totale auto-redenzione dell'uomo", dimenticando lo *status naturae lapsae*, la debolezza costitutiva dell'uomo, creatura nella quale la dimensione del male rimane ineliminabile. A tal riguardo si veda P. ARMELLINI, *Del Noce lettore di Voegelin; la critica della modernità*, in G.F. LAMI (a cura di), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla Pubblicazione di Ordine e storia*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 215-248.

dello stesso Marx. Ma dopo Hegel – osserva Voegelin – la contemplazione del *continuum* storico ha lasciato il posto alla volontà di intervenire nella storia e di plasmare il futuro: è in questo passaggio – dalla contemplazione all’azione – che la gnosi gioachimita si trasformerebbe nell’idea di rivoluzione di Marx e nel mito hitleriano del Terzo Reich, ovvero nelle ideologie del totalitarismo¹⁴⁴.

Nei *Mélanges en l’honneur d’Eric Voegelin* (1981) Aron pubblica un importante saggio tradotto in italiano con il titolo *Riflessioni sulla gnosi leninista*. In questo testo il sociologo francese chiarifica ulteriormente la sua concezione del marxismo come “religione secolare” già sviluppata ne *L’oppio degli intellettuali* e in *Teoria dei regimi politici*¹⁴⁵. Aron sostiene che il concetto di “religione secolare”, già teorizzato *ante litteram* nei primi del Novecento dal sociologo italiano Vilfredo Pareto, individua «l’assunzione, da parte di determinati movimenti sociali, di alcune funzioni svolte in passato dalle religioni della salvezza»¹⁴⁶. Nel Novecento laico e secolarizzato «non si crede più nella missione della Chiesa ma in quella del partito: non si aspetta più un’altra vita nell’aldilà, ma si spera, dopo la rivoluzione, in una trasfigurazione dell’esistenza; non è più la fede a fare di ciascuno di noi un altro uomo, ma l’azione al servizio della classe o del genere umano»¹⁴⁷. Aron riprende e sviluppa a partire da Voegelin l’idea del marxismo come «secolarizzazione della visione cristiana della storia»¹⁴⁸ ed individua soprattutto in Lenin e nel leninismo quella radicalizzazione dogmatica del marxismo che lo ha condotto a configurarsi in Russia come teoria e pratica violenta, intransigente e totalitaria: «Lenin [presentava se stesso] come il depositario della verità della storia»¹⁴⁹ e il partito leninista era formato dagli esecutori manichei di tale verità. Secondo Aron «il leninismo appare come la gnosi di una religione di salvezza tramite la storia», inoltre, «tramite la teoria del partito, il marxismo diventa marxista-leninista e, grazie alla pratica del partito, [ha conquistato] metà dell’umanità»¹⁵⁰: «Partito e marxismo-leninismo si giustificano l’un l’altro.

144 Si vedano anche E. VOEGELIN, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, in IDEM, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1976; M. RIEDL, *Giacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, in G.L. POTESTÀ (a cura di), *Giacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005, pp. 219-236. Cfr. anche A. DEL NOCE, *Introduzione a E. Voegelin, La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968: da Voegelin l’autore italiano riprende e sviluppa l’idea secondo la quale «a tal fine la modernità ha attuato una sorta di immanentizzazione dell’eschaton cristiano: l’uomo, attraverso la conoscenza delle leggi della storia [si pensi al “Diamat” di Marx-Engels], è nella possibilità di autorendersi mediante l’azione intramondana» (M. GNOCCHINI, *Augusto Del Noce: il mito dell’autorendenzione umana come origine del male totalitario*, in R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 243-266, p. 245). Forti critiche alle tesi di Voegelin e agli autori che le riprendono (come Del Noce e lo stesso Aron) sono state avanzate da Hans Kelsen: quest’ultimo non condivide la riconduzione delle ideologie politiche del XX secolo a nozioni di carattere teologico: cfr. H. KELSEN, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as “New Religions”*, Verlag Österreich GmbH, Wien 2012; tr. it. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, *Religione secolare. Una polemica contro l’errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica come “nuove religioni”*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

145 Cfr. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. di M. Lucioni, *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, 1973, 1986².

146 R. ARON, *Remarques sur la gnose leniniste*, in *Mélanges en l’honneur d’Eric Voegelin*, saggio in francese edito in P.J. OPIZ - G. SEBBA (Eds.), *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 263-274; il saggio è stato riedito anche nella miscellanea di scritti aroniani *Machiavel et les tyrannies modernes*, Fallois, Paris 1993, pp. 388-402; tr. it. a cura di M. Merella e M. Baccianini, *Riflessioni sulla gnosi leninista*, in *Machiavelli e le tirannie moderne*, Introduzione di D. Cofrancesco, Edizioni Seam, Roma 1998, pp. 403-422, p. 405.

147 *Ibidem*, pp. 403-404.

148 *Ibidem*, pp. 407.

149 *Ibidem*, p. 408.

150 *Ibidem*.

Gli elementi principali del dogma – classi, lotta di classe, materialismo, dialettica della natura e della storia, critica del capitalismo, autodistruzione del capitalismo, necessità del socialismo [...] – sussistono, quali che siano le peripezie del divenire»¹⁵¹.

A partire da questi presupposti si comprende il significato delle critiche rivolte da Aron non solo al “marxismo ortodosso e scientifico” – quello fondato sul *Diamat* – ma anche alle varie forme di “marxismo filosofico” a lui contemporanee: in particolare egli critica il “marxismo esistenzialistico” proposto da Merleau-Ponty e da Sartre e il “marxismo strutturalista” di Louis Althusser. Nel 1970 Aron pubblica un significativo volume dal titolo *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*. La critica è rivolta alla “sacra famiglia” degli esistenzialisti (la generazione di Sartre e Merleau-Ponty), sostituita nella Parigi degli anni Sessanta dalla “sacra famiglia” degli strutturalisti. Aron mostra di non accettare la ripresa del marxismo in ambiti filosofici estranei alle originarie preoccupazioni del Marx del *Capitale*. Sia la connessione tra marxismo ed esistenzialismo sia quella tra marxismo e strutturalismo appaiono ai suoi occhi delle forzature che fraintendono il pensiero originario di Marx. Aron mette sotto accusa l'istituzione arbitraria di un nesso tra una determinata filosofia (fino agli anni Cinquanta l'esistenzialismo, dagli anni Sessanta in poi lo strutturalismo) con una pratica politica di orientamento marxista. Aron, pur riconoscendo a Sartre il merito di avere sostituito il dogmatismo del *Diamat* con una antropologia esistenzialista attenta alle situazioni storiche dell'uomo, rimane tuttavia perentorio nell'affermare che «l'esistenzialismo non può pervenire al marxismo» e che «se si resta esistenzialisti, non si sarà mai marxisti»¹⁵².

Secondo Aron, lo scenario nichilistico della prospettiva sartriana, sia ne *L'essere e il nulla* che nella *Critica della ragione dialettica*, elimina alla base ogni possibile fiducia nel processo rivoluzionario, elemento centrale della *conception marxiste de l'histoire*. Aron sostiene, infatti, che mentre per il marxista la storia costituisce un processo creatore, grazie al quale gli uomini per mezzo della lotta con la natura e fra di loro, giungono alla libertà dalla sottomissione capitalistica e superano le contraddizioni, in Sartre «l'accento è posto più sul carattere [...] inevitabile degli insuccessi in tutte le imprese umane, che sull'idea di una dialettica creatrice e sulla possibilità della riconciliazione»¹⁵³. Del resto – come ha osservato giustamente Evandro Botto – «non si vede [in Sartre] come la rivoluzione e l'instaurazione del comunismo, che per il marxista rappresentano la soluzione di tutte le opposizioni tra uomo e uomo e tra uomo e natura, possano offrire uno sbocco alla dialettica sartriana, secondo la quale ogni coscienza vuole eternamente la morte dell'altra»¹⁵⁴: in altre parole, il pessimismo antropologico sartriano, nonostante la retorica dell'*engagement*, renderebbe vano il progetto marxista di “un'umanità nuova e senza classi”: l'uomo, per Sartre, è e rimane un *homo homini lupus* e, di conseguenza, la società – anche la futura società socialista – resterà sempre un *bellum omnium erga omnes*, una società istituita secondo rapporti di potere e di supremazia.

Nel 1973 Aron dà alle stampe un altro libro nel quale chiarifica ulteriormente le sue critiche al marxismo di Sartre, suo amico in privato ma suo nemico sul piano intellettuale: *Histoire e dialectique de la violence*.

151 *Ibidem*.

152 R. ARON, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970; tr. it. di M.J. de Toledo, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, FrancoAngeli, Milano 1972, p. 33.

153 *Ibidem*, p. 34.

154 E. BOTTO, *Recensione a R. ARON, Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*, cit., in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 4, vol. 64, 1972, pp. 744-746, p. 744.

In questo scritto Aron analizza in profondità le dinamiche rivoluzionarie presentate nella *Critique de la raison dialectique*: egli arriva a sostenere che Sartre – nel tratteggiare le dinamiche rivoluzionarie del “gruppo in fusione” – si è trasformato da “pensatore della libertà” (*penseur de la liberté*) ad «apostolo della violenza (*apôtre de la violence*), in ammiratore di Frantz Fanon [autore del libro *Les damnés de la terre*], in compagno di strada non più dei comunisti staliniani ma dei *gauchistes* e degli anarchici»¹⁵⁵. La rivoluzione e le connesse azioni eversive del “gruppo in fusione” comportano inevitabilmente l'utilizzo della violenza: Sartre nell'argomentare le sue posizioni, commenta Aron, avrebbe fatto uno «slittamento dalla libertà alla violenza (*glissement de la liberté à la violence*)»; inoltre dalla “prospettiva nichilistica” del suo esistenzialismo Sartre nella *Critica* del 1960 sarebbe giunto alla ὑβρις filosofica di determinare «la Vérité de l'Histoire»¹⁵⁶.

Aron, da maestro del sospetto, mette in luce la violenza e l'intrinseco tentativo totalizzante e totalitario di ogni progetto filosofico-politico (compreso il marxismo sartriano) che cerca di abbracciare l'intero (l'hegeliano *das Ganze*); come abbiamo già accennato, la prospettiva di Aron rimane ancorata ad una “epistemologia del limite”. Rifacendosi alla lezione degli storicisti tedeschi come Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, studiati negli anni della sua formazione, Aron sottolinea la “prospettiva limitata, finita e storicamente situata” di ogni sguardo umano sulla realtà sociale: egli nota giustamente che «giammai l'uomo perverrà a contenere in una rete di concetti la totalità dell'universo, giammai giungerà a riassumere e a presagire, in unica formula, il divenire inesauribile della vita»¹⁵⁷. Egli cerca quindi di confutare tutte quelle forme di “assolutismo storico” che cercando di determinare l'intero finiscono per avere esiti pratici totalizzanti e violenti: a questo proposito, Aron ha sempre presente il caso negativo del trapasso dall'hegelismo al *Diamat* marxista e allo stalinismo. Egli finisce, quindi, per rifiutare anche le versioni più “umanistiche” del marxismo, il cosiddetto *socialisme à visage humain*, mettendo in evidenza l'inevitabile esito di una cancellazione di alcuni diritti fondamentali dell'individuo: «Il comunismo è una versione sbiadita del messaggio occidentale: ne conserva l'ambizione di conquistare la natura e il desiderio di migliorare il destino degli umili, ma sacrifica ciò che fu ed è l'anima dell'avventura non tracciata: la libertà di ricerca, di dibattito, di critica e di voto del cittadino.

155 R. ARON, *Histoire et dialectique de la violence. Étude de la Critique de la raison dialectique de Sartre*, Gallimard, Paris 1973, *Quatrième de couverture* [trad. ital. nostra]. Sul complesso rapporto intellettuale tra Aron e Sartre (definito da Aron «mon petit camarade» e ricordato anche nei suoi *Mémoires*, editi nel 1983) si vedano J.D. WILKINSON, *Jean-Paul Sartre and Raymond Aron*, in «Salmagundi», 70-71, 1986, pp. 284-315; E. BARILIER, *Les petits camarades: essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Julliard, Paris 1987; J.-F. SIRINELLI, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995; D. COLI, *Raymond Aron e Jean-Paul Sartre tra scienza politica e filosofia politica*, in A. CAMPI (a cura di), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Ideazione, Roma 2005, pp. 593-614: nello stesso volume collettaneo si veda anche il saggio di M. SERRA, *Aron contro gli esteti armati? Riflessione sui petit camarades Aron e Sartre*, pp. 641-662.

156 J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 152.

157 R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 21 [trad. ital. nostra]. L'«epistemologia del limite» nella comprensione dei fatti storico-sociali viene teorizzata da Aron anche sulla base dei suoi studi giovanili incentrati sul passaggio della cultura tedesca di fine Ottocento “dallo storicismo alla sociologia”. La prima bibliografia critica sulla genesi del pensiero aroniano è particolarmente attenta a questo elemento: cfr. C. DELMAS, *Un effort de compréhension de l'histoire: Raymond Aron*, in «Critique», 102, 1955, pp. 992-999 e 103, 1955, pp. 1076-1091; F. VENTORINO, *I limiti dell'oggettività della storia nel pensiero di Raymond Aron*, in «Giornale di Metafisica», 14, 1959, pp. 35-59; L. RICCI GAROTTI, *Storicismo e “filosofia della storia” nel pensiero di Raymond Aron*, in «Società», XVI, 4, 1960, pp. 584-620; M. DELATTRE, *Raymond Aron et la philosophie de l'histoire*, in «Annales de l'Institut de Philosophie», Université libre de Bruxelles, 1971, p. 101-137; G. FESSARD, *Raymond Aron, philosophe de l'histoire et de la politique*, in *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, tome 1, Calmann-Lévy, Paris 1971, pp. 51-88; M. SIGNORE, *Filosofia e scienze storico-sociali*, in R. ARON, *Introduzione alla sociologia tedesca contemporanea*, tr. it. di M. Signore, Milella, Lecce 1980.

Il comunismo sottomette lo sviluppo dell'economia ad una pianificazione rigorosa, e l'edificazione socialista ad un'ortodossia di Stato»¹⁵⁸.

Già negli anni Cinquanta Aron auspica e, sotto certi aspetti, profetizza la “fine delle ideologie”: *L'oppio degli intellettuali* si chiude con l'interrogativo sulla possibile fine di tutte quelle ideologie (marxismo, nazionalismo, ecc.) che, nate nell'Ottocento, sono diventate la fonte ispiratrice dei totalitarismi e delle violenze politiche di tanta parte del Novecento¹⁵⁹. Mi preme sottolineare che Aron dopo aver duramente criticato le mitologie politiche del marxismo ha rivolto i suoi studi anche al “pensiero della destra”, facendo emergere i motivi irrazionali ed utopici anche delle mitologie politiche reazionarie e conservatrici: «Il pensiero della destra» – egli afferma, richiamandosi anche ad un celebre volume di Russell Kirk – «rischia di atrofizzarsi e tramutarsi in uno sterile mito retrospettivo»¹⁶⁰.

Lo spazio di questo *paper* non mi consente di dilungarmi sulla *pars construens* del pensiero politico aroniano, ovvero una forma di “liberalismo critico” nato da una sintesi tra il Marx (che ha individuato i problemi della società capitalistica) e il Tocqueville (teorico della democrazia e osservatore profetico dei suoi limiti e difetti)¹⁶¹: come ha fatto notare anche Dino Cofrancesco, quello di Aron è un “liberalismo realistico e prudente”¹⁶², lontano dalle compiute sintesi teoriche e da una filosofia della storia omnicomprensiva, ma attento alla dinamiche della *Realpolitik*, alle situazioni storiche concrete, uniche ed irripetibili. Nella sua *Teoria dei regimi politici* Aron qualifica la sua posizione anche come una forma di “elitismo politico” che si richiama agli italiani Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels: «L'idea centrale di questi teorici» – scrive Aron – «espressa nel mio linguaggio, che del resto essi accetterebbero, è che ogni regime politico è oligarchico. Tutte le società, direbbero, per lo meno tutte le società complesse, sono governate da un piccolo numero di uomini [così è accaduto anche nei paesi del “socialismo reale”]; i regimi variano secondo il carattere della minoranza che esercita l'autorità. E di più: all'interno stesso dei partiti politici è sempre una minoranza che governa»¹⁶³.

Queste affermazioni ci consentono di comprendere la forte matrice elitistica delle critiche

158 R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, cit., p. 299.

159 Negli anni Cinquanta Aron è stato tra i primi ad introdurre il grande dibattito sulla fine delle ideologie e sulle caratteristiche della politica nell'età post-ideologica e segnatamente post-marxista. A questo proposito, le analisi socio-politiche di Aron hanno trovato delle convergenze con quelle condotte dall'americano Daniel Bell: quest'ultimo ha individuato nel capitalismo e nelle democrazie occidentali gli elementi endogeni per una graduale risoluzione dei conflitti sociali. Per Daniel Bell il graduale miglioramento del *welfare* all'interno delle società industrializzate del secondo Dopoguerra sarebbe stato in grado di risolvere le maggiori contraddizioni sociali, rendendo così superfluo ogni scontro tra visioni del mondo radicalmente contrapposte (marxismo e liberismo). Cfr. D. BELL, *The End of Ideology*, Free Press-Macmillan, New York 1960; tr. it. di S. D'Amico, *La fine delle ideologie*, SugarCo, Milano 1991. Si vedano anche C.I. WAXMAN, *The End of Ideology Debate*, Funk & Wagnalls, New York 1968; L. COLLETTI, *Il tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980.

160 R. ARON, *De la droite. Le conservantisme dans les sociétés industrielles*, in IDEM, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Calmann-Lévy, Paris 1957; tr. it. di S. del Meglio, *Saggio sulla destra. Il conservatorismo nelle società industriali*, Postfazione di A. Campi, Guida, Napoli 2006, p. 122. Il celebre volume sul pensiero conservatore, citato da Aron, è quello di R. KIRK, *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*, Regnery, Chicago 1953; tr. it. e cura di F. Giubilei, *Il pensiero conservatore. Da Burke a Eliot*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena 2018.

161 Cfr. R. ARON, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, Paris 1965; tr. it. di S. Cerutti, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, SugarCo, Milano 1991.

162 D. COFRANCESCO, *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)*, in R. ARON, *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., pp. 9-93. Di Dino Cofrancesco si veda anche il saggio *R. Aron: democrazia e totalitarismo*, in S. MASTELLONE (a cura di), *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1994, pp. 19-38.

163 R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. di M. Lucioni, *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1973, p. 110.

aroniane al marxismo, al “perfettismo politico” e a tutte quelle forme di utopia politica – compresi i “marxismi immaginari” di Merleau-Ponty e di Sartre – che sacrificano la realtà all’ideale etico.

Negli anni Settanta ed Ottanta, nei suoi ultimi corsi al Collège de France, in concomitanza con la crisi dei regimi comunisti dell’Europa dell’Est, Aron si è posto anche il serio problema della «crisi morale della democrazie liberali»¹⁶⁴ e ha messo in luce la necessaria conservazione di quel “patrimonio di libertà” sempre perfettibile che caratterizza l’Occidente. Ecco le parole emblematiche con le quali si chiude l’ultima lezione che Aron tenne al Collège de France il 4 aprile 1978: «Le nostre società, di cui noi criticiamo giustamente le imperfezioni, rappresentano oggi, rispetto alla maggior parte delle società del mondo, una felice eccezione. Le società che noi descriviamo e criticiamo, queste società che vivono del dibattito permanente sull’ordine che deve esistere, queste società che fanno uscire il potere dal conflitto pacifico e regolato fra i gruppi e i partiti, sono senza dubbio a livello storico eccezionali. [...] Non concludo che tutte le società del resto dell’umanità sono chiamate a organizzare la loro vita comune sul nostro modello. Dico che non dobbiamo mai dimenticare, nella misura in cui amiamo le libertà o la libertà, che godiamo di un privilegio raro nella storia e raro nello spazio»¹⁶⁵.

164 R. ARON, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Édition établie et présentée par Pierre Manent, EHESS, Paris 2013; tr. it. di R. Fabbri, *Libertà e uguaglianza. L’ultima lezione al Collège de France*, EDB, Bologna 2015, p. 66.

165 *Ibidem*, p. 70.

