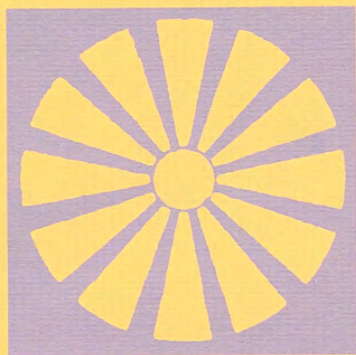


Erich Fromm

L'Umanesimo socialista



Dedalo libri

E. Fromm (Ed.), *L'Umanesimo socialista*
Bari (Daedalo Libri) 1971

L'Umanesimo socialista

a cura di Erich Fromm

Dedalo libri 1971



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

E. Fromm (Ed.), L'Umanesimo socialista
Bari (Daedalo Libri) 1971

Titolo originale: *Socialist Humanism*
An International symposium

© 1965 by Doubleday & Company, Inc.

Traduzione di Silvana Cassio Abbrescia

Copyright © 1971 Dedalo Libri, Bari
Stampato in Bari dalla Dedalo litostampa



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Introduzione

Uno dei più importanti fenomeni dell'ultimo decennio è stato la rinascita dell'umanesimo in svariati sistemi ideologici. L'umanesimo — vale a dire la fede nell'unità della razza umana e nella capacità dell'uomo a perfezionare se stesso con i propri sforzi — ha avuto una storia lunga e svariata fin dai tempi dei profeti ebrei e dei filosofi greci. L'affermazione di Terenzio, « Io credo che nulla di umano mi sia estraneo », era espressione dello stesso spirito umanista riaffermato dopo secoli nel pensiero di Goethe: « L'uomo porta con sé non soltanto la sua individualità, ma quella di tutta l'umanità, con tutte le sue potenzialità, sebbene egli sia in grado di realizzare queste potenzialità solo in modo limitato a causa delle limitazioni esterne della sua esistenza individuale ».

Attraverso il corso dei secoli alcuni umanisti avevano creduto nell'innata bontà dell'uomo o nell'esistenza di Dio, mentre altri l'avevano negata. Alcuni pensatori umanisti — fra cui Leibniz, Goethe, Kierkegaard, Marx — accentuarono in particolar modo la necessità di sviluppare l'individualità fino al maggior limite possibile, in modo da raggiungere la più alta armonia e universalità. Ma tutti gli umanisti hanno avuto fede nella possibilità di perfettibilità dell'uomo, che, credessero o meno nella necessità della Grazia divina, consideravano dipendente dagli sforzi stessi dell'uomo (per questa ragione Lutero non fu un umanista). Gli umanisti non religiosi



come Giambattista Vico e Karl Marx svilupparono quest'ultima convinzione fino ad affermare che l'uomo crea la propria storia e il proprio creatore.

Poiché gli umanisti credono nell'unità dell'umanità e hanno fede nel futuro dell'uomo, non sono mai stati fanatici. Dopo la Riforma essi videro i limiti delle posizioni cattoliche come di quelle protestanti, poiché non giudicavano dal ristretto punto di vista di una particolare organizzazione o di un gruppo di potere, bensì dal più vasto punto di vista dell'umanità. L'umanesimo è sempre emerso in forma di reazione ad una minaccia per l'umanità: durante il Rinascimento, in forma di reazione alla minaccia del fanatismo religioso; durante l'Illuminismo, come forma di reazione al nazionalismo estremo, all'assoggettamento dell'uomo alla macchina, agli interessi economici. La rinascita dell'umanesimo oggi è una nuova reazione a quest'ultima minaccia in una forma più intensa — la paura che l'uomo possa diventare schiavo delle cose, prigioniero di circostanze da lui stesso create — e alla minaccia del tutto nuova per l'esistenza fisica del genere umano costituita dalle armi nucleari.

Questa reazione è sentita in tutti i campi — cattolico, protestante, marxista, liberale. Tuttavia questo non significa che gli umanisti contemporanei siano disposti a rinunciare alle loro specifiche convinzioni religiose o filosofiche allo scopo di « una miglior comprensione », ma piuttosto che, da umanisti, essi credono di poter raggiungere la più chiara comprensione dei diversi punti di vista tramite una loro più precisa espressione, sempre tenendo a mente ciò che ha la maggior importanza, cioè la realtà umana che segue i concetti.

Questo volume è un tentativo di presentare le idee di un ramo dell'umanesimo contemporaneo: l'umanesimo socialista, che differisce dagli altri in un punto particolare. L'umanesimo del Rinascimento o dell'Illuminismo credeva che il compito di trasformare l'uomo in un essere umano completo potesse essere svolto esclusivamente o almeno in gran parte dall'istruzione. Sebbene gli utopisti del Rinascimento trattassero il problema della necessità di cambiamenti sociali, l'umanesimo so-



cialista di Karl Marx fu il primo ad affermare che la teoria non può essere separata dalla pratica, la conoscenza dall'azione, gli intenti spirituali dal sistema sociale. Marx riteneva che l'uomo libero e indipendente possa esistere soltanto in un sistema sociale ed economico tale che, grazie alla sua razionalità e alla sua abbondanza, ponga termine al periodo di « preistoria » e apra il periodo di « storia umana », che renda possibile il completo sviluppo dell'individuo, condizione essenziale per un pieno sviluppo della società e viceversa. Per questo egli dedicò quasi tutta la vita allo studio del sistema economico capitalista e all'organizzazione della classe operaia, nella speranza di istituire una società socialista che sarebbe stata la base dello sviluppo di un nuovo umanesimo.

Marx riteneva che il proletariato avrebbe avuto una posizione-guida in questa trasformazione della società essendo la classe più disumanizzata ed alienata e, nello stesso tempo, quella potenzialmente più forte, dato che da essa dipendeva il funzionamento della società. Non prevedeva che il capitalismo si sarebbe sviluppato tanto che la classe operaia avrebbe raggiunto la prosperità materiale e condiviso lo spirito capitalista, mentre tutta la società si sarebbe alienata al limite estremo. Non si rese mai conto di quell'alienazione del benessere che può essere altrettanto disumanizzante che l'alienazione della povertà.

Avendo insistito sulla necessità di un cambiamento nell'organizzazione economica e di un trasferimento del controllo dei mezzi di produzione dalle mani dei privati (o delle società per azioni) a quelle dei produttori organizzati, Marx fu frainteso sia da quanti si sentirono minacciati dal suo programma, sia da molti socialisti. I primi lo accusarono di occuparsi solo delle necessità materiali dell'uomo e non di quelle spirituali. Gli altri credettero che il suo fine fosse esclusivamente la ricchezza materiale per tutti, e che il marxismo differisse dal capitalismo solo nei metodi, che erano economicamente più efficienti e che avrebbero potuto essere messi in azione dalla classe operaia. In realtà l'ideale di Marx era un



uomo produttivamente legato agli altri uomini e alla natura, che sarebbe stato sensibile al mondo in modo attivo, e che sarebbe stato ricco non perché avesse molto, ma perché sarebbe stato molto.

Marx cercava una risposta al significato della vita, ma non poteva accettare la tradizionale soluzione religiosa secondo cui questa risposta si poteva trovare soltanto credendo nell'esistenza di Dio. Sotto questo aspetto egli appartiene alla stessa corrente dei filosofi del periodo illuminista, da Spinoza a Goethe, che rifiutavano i vecchi concetti teologici e cercavano una nuova struttura spirituale di orientamento. Ma, diversamente da alcuni socialisti quali Jean Jaurès, Lunaciarskij, Gorkij e Rosa Luxemburg, che si permettevano di trattare più esplicitamente la questione spirituale, Marx rifugiava da una discussione diretta del problema, volendo evitare ogni compromesso con le ideologie religiose o idealistiche, che considerava nocive.

Il marxismo autentico è stato probabilmente il più forte movimento spirituale di natura non teistica dell'Europa del diciannovesimo secolo. Ma dopo il 1914 — o anche prima — la maggior parte di questo spirito scomparve. Ciò a causa di numerosi fattori, di cui i più importanti furono il nuovo benessere e l'etica del consumo — che cominciarono a dominare le società capitaliste nel periodo fra le due guerre e immediatamente dopo la seconda —, il ricorrente ideale di potenza distruttiva e la sofferenza causati dalle due guerre. Oggi il problema del significato della vita e dello scopo finale dell'uomo si pone nuovamente come questione di primaria importanza.

Bisogna rendersi conto che, per forza di cose, il problema spirituale è stato in ombra per un lungo periodo storico fino ad oggi: finché le forze produttive non furono altamente sviluppate, la necessità di lavorare e di mantenersi in vita ha dato sufficiente significato all'esistenza. Questo stato di cose, per la gran maggioranza della razza umana, attualmente è ancora immutato, anche per quelli che vivono in paesi industrialmente sviluppati, in cui un misto di lavoro e svago, e il sogno di



un consumo sempre maggiore, impediscono all'uomo di realizzare il suo autentico potenziale umano, di essere quello che potrebbe essere. Ma noi ci stiamo rapidamente muovendo verso un mondo completamente industrializzato e automatizzato, nel quale dieci o venti ore settimanali saranno il normale orario lavorativo, e dove la generale diffusione delle molte soddisfazioni materiali sarà un fatto acquisito. In tale società opulenta (che sarà, se non socialista, almeno pianificata) il problema spirituale dell'uomo diventerà molto più acuto e pressante di quanto non sia mai stato in passato.

Questo volume ha un duplice scopo. Esso cerca di chiarire i problemi del socialismo umanista nei suoi vari aspetti teoretici, e di dimostrare che l'umanesimo socialista non è più qualcosa che riguardi soltanto qualche raro intellettuale, ma un movimento rintracciabile in tutto il mondo, che si sviluppa indipendentemente in diversi paesi. In questo volume molti socialisti umanisti dell'Est e dell'Ovest si incontrano per la prima volta. Leggendolo, i collaboratori come i lettori possono per la prima volta rendersi completamente conto della comune reazione di molti socialisti a ciò che la storia dei passati decenni e l'attuale minaccia alla sopravvivenza fisica e spirituale dell'umanità ha insegnato loro.

Tranne cinque eccezioni, tutti i saggi sono stati specificamente scritti per questo volume, ma in nessun caso ho suggerito un particolare argomento all'autore. Ho preferito chiedere ad ognuno di loro di scrivere su di un qualsiasi soggetto che a loro giudizio fosse più importante nell'ambito della struttura generale dell'umanesimo socialista. Speravo che in questo modo il libro avrebbe dato un'idea dei maggiori interessi dei socialisti umanisti e non mi è sembrato un difetto il fatto che alcuni argomenti siano stati trattati successivamente da diversi autori. Al contrario, ho pensato che sarebbe stato un fenomeno interessante e notevole osservare come la maggior parte degli autori presenti in questo volume si trovi fondamentalmente d'accordo, e mostrare sin dove è giunta una nuova scuola di pensiero nelle diverse parti del mondo, particolarmente fra gli studiosi della Iugo-



slavia e della Cecoslovacchia, i cui scritti sono ancor oggi così poco noti nel mondo occidentale.

Malgrado l'interesse in comune degli autori, vi sono fra noi importanti discordanze. Gli autori appartengono a diversi partiti politici: molti sono socialisti, ma altri non lo sono; molti sono marxisti, ma altri, i cattolici, i liberali indipendenti e i membri di partiti socialisti non marxisti, non lo sono. Nessun autore qui pubblicato può quindi essere ritenuto responsabile dei punti di vista espressi da un altro autore o dal curatore.

Tutti i collaboratori nutrono, quali umanisti, un comune interesse verso l'uomo e verso una piena rivelazione delle sue potenzialità e un atteggiamento critico nei riguardi della realtà politica, specialmente delle ideologie. Queste ultime sono della massima importanza. Oggi più che mai, troviamo concetti come libertà, socialismo, umanesimo e Dio usati in modo alienato, puramente ideologico, chiunque sia ad usarli. Ciò che in loro è reale è la parola, il suono, non un'autentica conoscenza di ciò che si suppone tale parola indichi. I collaboratori del volume, a cui interessa la realtà dell'esistenza umana, hanno perciò un atteggiamento critico verso l'ideologia; essi si chiedono costantemente se un'idea esprima la realtà, o se, al contrario, non la nasconda.

C'è un altro fattore comune a tutti i collaboratori: la loro convinzione che il compito oggi più pressante per l'umanità sia stabilire la pace. Nessuno di loro sostiene in alcun modo la guerra fredda.

Vi sono inevitabilmente omissioni, di cui mi scuso. Quasi tutti gli autori sono europei o nordamericani, sebbene anche Asia, Africa e Australia siano rappresentate. Forse si è anche troppo insistito sull'aspetto filosofico dell'umanesimo socialista rispetto ai problemi pratici ed empirici dell'organizzazione socialista umanista, che vengono trattati solo nell'ultimo capitolo, Sulla pratica dell'umanesimo socialista. In verità gran parte degli importanti problemi dell'organizzazione socialista non soltanto non sono stati qui presi in considerazione, ma sono stati poco dibattuti nella letteratura socialista in generale. (Questi problemi sono, per esempio, la distinzione fra



autentiche necessità dell'uomo e necessità prodotte artificialmente, la possibilità di una rinascita dell'artigianato come industria di lusso, le nuove forme di partecipazione democratica basate sulla discussione aperta da parte di piccoli gruppi, ecc.)

Per riassumere: forse non è un'esagerazione dire che mai negli ultimi cento anni si sono avuti come oggi studi così intensi e largamente diffusi sul problema del socialismo umanista. Scopo di questo libro è dimostrare tale fenomeno e chiarire alcuni dei risultati di tali studi. In questo interesse verso l'uomo e - in questo opporsi alla disumanizzazione proviamo un profondo senso di solidarietà con tutti gli umanisti, molti dei quali non condividono tutti i nostri punti di vista, ma nutrono il nostro stesso interesse verso un pieno sviluppo dell'uomo.

Desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno aiutato nel mio lavoro di raccolta. Ho spesso chiesto consigli a Thomas B. Bottomore della London School of Economics e a Gajo Petrovic dell'università di Zagabria, ed essi sono sempre stati molto esaurienti nelle loro risposte. Sono grato ai collaboratori per aver concordemente accettato le mie richieste riguardo alla lunghezza e all'organizzazione dei saggi. Per finire, i miei sinceri ringraziamenti ad Anne Freedgood della Doubleday per il suo costante interessamento per questo libro e per il suo straordinario sforzo nel preparare il manoscritto.

ERICH FROMM



Veljko Korac

Alla ricerca della società umana

Una delle più frequenti obiezioni poste al socialismo di Marx è l'affermazione che esso è insostenibile dal punto di vista umanista, poiché riduce l'uomo e la società a fattori essenzialmente materiali e degrada i valori spirituali, che sono l'essenza stessa dell'umanità, ad un mero epifenomeno della vita materiale. Si dice che il socialismo di Marx manchi di contenuto umano e abbia come ideale non l'*homo sapiens* ma l'*homo faber*. Queste supposte deficienze del socialismo marxista vengono attribuite al materialismo di Marx, con lo scopo finale di svalutare e screditare entrambi.

Uno degli esempi più caratteristici di tale critica è quella del filosofo tedesco Max Scheler. Nel *Posto dell'uomo nel cosmo*, questi si spinge fino ad identificare la concezione di Marx dell'uomo e della società con quella del rozzo materialista Karl Vogt. Scheler rappresenta Marx quale sostenitore del principio secondo cui « l'uomo non crea la storia, ma viene invece egli stesso plasmato dalla storia sotto diverse condizioni, particolarmente dalla storia economica e dalle strutture economiche ». Secondo Scheler, Marx considera l'uomo il prodotto di condizioni economiche e crede che la creatività spirituale — espressa attraverso arte, scienza, filosofia, diritto, ecc. — sia priva di logica e continuità immanenti proprie, giacché tale continuità o vera causalità è sostituita completamente da forme economiche.

Non essendo né nuova né originale, la critica dei con-



cetti di Marx operata da Scheler non meriterebbe attenzione se Scheler non fosse considerato il fondatore dell'antropologia filosofica contemporanea, che è quella scienza filosofica che studia l'interpretazione fondamentale degli esseri umani quali dimensione particolare della realtà. Quando un tale filosofo non fa distinzione fra il materialismo di Marx e quello di Karl Vogt, vale la pena di appurare cosa esattamente, dell'opera di Marx, Scheler non riuscì a capire.

Nella terza delle *Tesi su Feuerbach* di Marx si legge:

La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini, e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra di essa [per esempio, in Robert Owen]. La coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria.

È difficile credere che Scheler non conoscesse questo testo, sebbene l'esperienza dimostri come la critica di Marx più pesante e più incauta provenisse da quelli tra i suoi avversari che ignoravano totalmente i suoi scritti. Ma se si suppone che Scheler avesse realmente letto Marx, comprese le *Tesi su Feuerbach*, si deve concludere che, come molti altri, egli non riuscì affatto a capire l'obiezione critica che Marx, come materialista, rivolse all'unilateralità e limitatezza del materialismo tradizionale. Contrariamente all'immagine che Scheler e molti altri vorrebbero offrire di essi, gli scritti di Marx indicavano chiaramente fino a che punto egli sostenesse che la storia umana è realmente creazione dell'uomo. Non si riferiva forse Marx, nel primo volume del *Capitale*, a Giambattista Vico, il quale scrisse che la differenza essenziale fra la storia dell'umanità e la storia naturale sta nel fatto che la prima è opera dell'uomo mentre la seconda non lo è? Ma Marx non pone l'uomo al di sopra e oltre la storia, nel ruolo di un creatore onnipotente con qualità divine; piuttosto egli esamina l'uomo nella storia stessa e asserisce che « tutto ciò che viene



chiamato storia del mondo non è altro che la creazione dell'uomo tramite il lavoro umano ». Quindi l'uomo non è la creazione di forze « più grandi » (non ha importanza come queste forze vengano intese), né la sua essenza viene determinata una volta per sempre. Creando la storia egli crea se stesso, creando se stesso crea la storia. Il segreto di questa creazione è il lavoro umano, che è umano soltanto finché dirige consciamente le forze naturali ad operare nell'interesse dell'uomo. In questo modo l'uomo si eleva oltre la necessità naturale quale particolare dimensione della realtà.

Coloro che insinuano che Marx intese e spiegò l'uomo semplicemente come il risultato di circostanze materiali, non sanno o non vogliono capire il significato del principale atteggiamento di pensiero di Marx: *la radice dell'uomo è l'uomo stesso*. Questa concezione, che ha una importanza basilare per il concetto marxiano di uomo, mostra chiaramente le differenze esistenti fra il materialismo marxista e il materialismo tradizionale e consente di attribuire a Marx il posto principale fra i fondatori dell'antropologia filosofica e della sociologia contemporanee, il che è la confutazione del tentativo di Scheler di rappresentare la definizione dell'uomo di Marx come semplice prodotto accidentale di condizioni e circostanze materiali. Marx non cerca l'origine dell'uomo nella natura intesa in senso astratto, né nell'altrettanto astratta concezione di totalità della società; egli ricerca l'origine dell'uomo nella prassi umana, che è umana soltanto fino al punto in cui il lavoro umano differisce da quello di ogni altra creatura vivente (il che significa, fino al punto in cui il peggiore degli architetti umani è superiore alla migliore delle api, anche se nella costruzione del suo favo l'ape dovrebbe far vergognare più di un' architetto).

Non c'è dubbio che la natura o essenza dell'uomo differisca dalla natura e dall'essenza delle altre creature viventi e che l'origine dell'uomo sia l'uomo. Questo sottolinea soltanto la necessità di considerare l'intenzionalità dell'attività umana quale punto di partenza di ogni indagine sull'uomo e su tutti i tipi di attività umana.



L'intenzionalità è la caratteristica essenziale dello spirito umano, che mette l'uomo in grado di assoggettare la natura, o, come Marx sostiene, di umanizzarla. Mentre tutte le altre creature, sebbene intelligenti, possono agire solo entro i limiti della loro specie, che rimane sempre più o meno soggetta alla necessità naturale diretta, l'uomo è in grado di liberarsi da questa necessità e di assumere le caratteristiche delle altre specie. Soltanto l'uomo può quindi assoggettare completamente il potenziale diffuso della natura ai propri scopi e diventare così una specie universale in grado di riprodurre l'insieme della natura, mentre le altre creature riproducono solo se stesse. Laddove le altre creature sono sempre limitate dalla necessità diretta, l'uomo può liberarsene. Così, e solo così, l'uomo agisce da uomo.

Quindi, quando Max Scheler dichiara che la particolarità dell'uomo sta nel fatto che egli può dire « no » anche alle proprie necessità vitali, che può essere di « ascetici principi di vita », ripete effettivamente, in un contesto più ristretto e inconsapevolmente, ciò che Marx aveva già stabilito molto tempo prima e in modo più approfondito. Che l'origine dell'uomo sia considerata frutto della Grazia divina o risultato accidentale di forze naturali, la storia mostra come l'uomo strutturi la propria esistenza con la padronanza razionale di forze « più grandi », superando razionalmente l'immediata necessità naturale. Naturalmente, studiando l'uomo, è necessario chiarire tutti i fattori e gli elementi della sua esistenza umana, e dare una spiegazione di tutto ciò che egli crea nella creazione di sé stesso quale uomo; ma la sua essenza umana rimane problematica finché non viene chiarita l'intenzionalità della sua prassi o l'origine di ciò che è esattamente la « natura » umana.

Molti interpreti delle idee di Marx, sia che si considerassero suoi seguaci o suoi avversari, non hanno fatto nessun tentativo per capire le possibilità teoretiche della sua spiegazione dell'essenza generica dell'uomo per la sociologia, le scienze sociali in generale e il socialismo. Inoltre, alcuni che avrebbero desiderato farsi considerare i più coerenti o anche i soli autentici seguaci del pen-



siero di Marx, dichiararono che non si può, nello spirito della filosofia di Marx, parlare di uomo come uomo, di uomo in generale, o di natura umana o essenza umana, ma solo di uomo come appartenente ad una particolare formazione socio-economica, ad una classe particolare, ecc. Le proporzioni assunte da tale unilateralità sono mostrate da buona parte della letteratura marxista contemporanea.

Tuttavia, la familiarità con i pensieri di Marx acquisita grazie ai suoi lavori, e non attraverso gli scritti di Stalin o le idee staliniste, rende semplice stabilire indiscutibilmente che dalla giovinezza alla morte Marx pensò e scrisse sull'uomo quale uomo e lavorò per riuscire a dare la definizione il più possibile perfetta dell'essenza umana. Non avrebbe potuto fare altrimenti, poiché per lui il problema dell'uomo era essenziale, il più essenziale, non essendo soddisfatto delle definizioni esistenti. Fu il primo a comprendere che, per poter spiegare la società, doveva essere per prima cosa definito chiaramente l'uomo quale punto di partenza. Coloro che non hanno studiato seriamente gli scritti di Marx, credono che dopo il suo primo lavoro egli abbia abbandonato la discussione dell'uomo come tale. Ma questo non è vero per l'opera di Marx considerata nel suo complesso.

Nel primo volume del *Capitale* egli pose esplicitamente in rilievo che nella società capitalista « il generale e il banchiere svolgono un importante ruolo, ma: *l'uomo* come uomo ha un ruolo molto misero ». L'elemento umano dell'uomo è cioè estraneo al capitalismo. Criticando Bentham e chiedendogli spiegazione per aver ripetuto fiaccamente ciò che Helvetius e altri filosofi francesi del diciottesimo secolo avevano detto dello spirito, specialmente descrivendo il loro concetto dell'uomo, Marx scrive:

Per sapere cosa è utile ad un cane, è necessario studiare la natura del cane. Questa natura non deve essere dedotta dal « principio di utilità ». Quando lo stesso principio è applicato all'uomo, cioè quando desideriamo valutare tutta l'attività umana, i rapporti, ecc., la prima cosa in questione è la natura umana in generale, e la seconda ciò che cambia con ogni periodo storico.



Bentham non è affatto interessato a ciò. Ingenuamente e freddamente egli si accontenta di prendere il moderno filisteo inglese quale rappresentante del tipo di *uomo normale*.

Ben lontano dal trascurarlo, Marx criticava chi non prendeva in considerazione il problema della natura umana in generale. Eccepiva anche sulla definizione dell'uomo quale essere sempre uguale così come appare in un momento storico o in un dato sistema. L'obiezione del *mutatis mutandis* ha un sostegno in quelle teorie socialiste che Marx discusse criticamente perché, presupponendo l'uomo sempre statico e isolato, queste teorie proponevano una società ideale che avrebbe, secondo i loro interpreti, meglio corrisposto all'uomo così determinato. Marx tuttavia riteneva che l'uomo possedesse il potenziale per raggiungere la realizzazione di se stesso attraverso un processo di autocreazione. Dove le altre teorie socialiste non furono in grado di esaminare le cause che stanno alla base dell'alienazione dell'uomo dall'uomo e dalla società umana, la teoria di Marx, basata su un nuovo concetto dell'uomo, propose come condizione basilare della prassi di indagare sul fenomeno della società di classe contemporanea.

Stabilendo attraverso l'analisi critica l'alienazione dell'uomo dall'uomo, dal prodotto del suo lavoro, persino dalla sua attività umana, Marx sollevò la questione di abolire tutte queste forme di disumanizzazione e la possibilità di ricostruire la società *umanà*. Questo è il problema basilare. Come critici della forma di società esistente, anche altri socialisti sapevano che il sistema della proprietà privata non era altro che un sistema di sfruttamento spietato, di disumanizzazione e deformazione dell'uomo, ma non avevano mai analizzato profondamente le ragioni di un tale stato di cose. Essi credevano che la società avrebbe potuto essere trasformata grazie ad un ideale progetto di una più perfetta forma di rapporti sociali, che sarebbe stato realizzato dal trionfo della ragione appena la gente avesse compreso cosa un tal piano offriva loro. Le forze genuinamente liberatrici della società restavano loro sconosciute, e così i metodi



reali per vincere la disumanizzazione e la disumanità esistenti. Per questo motivo ogni tentativo di realizzare tali progetti presto cadeva nel nulla.

Purtuttavia, l'ideale del socialismo non era compromesso. Marx era perfettamente conscio di ciò quando confrontò varie dottrine socialiste e comuniste: le criticò dalla prima all'ultima, rifiutandone anche alcune per il loro dogmatismo egualitario e i loro preconcetti; considerò dogmatismo ogni concetto di egualitarismo progettato in anticipo. Scelse di compiere, invece, una critica coerente della disumanità della società esistente. Ricercando l'origine delle principali contraddizioni di quella società, giunse al fenomeno dell'inconciliabile opposizione tra capitale e lavoro e partendo da ciò cominciò a cercare la spiegazione dell'essenza generica dell'uomo, che trovò nell'intenzionalità del lavoro umano. « Parlando di lavoro ci si occupa direttamente dell'uomo stesso », osservò, aggiungendo che « questa nuova formulazione del problema contiene già la sua soluzione ». Marx voleva scoprire perché il lavoro concede cose meravigliose al ricco ma porta povertà e miseria al lavoratore. Qual era la contraddizione del lavoro stesso? Se col proprio lavoro l'uomo crea se stesso, perché allora questo lavoro è qualcosa di estraneo, una pena invece di una soddisfazione? Perché l'uomo è alienato dall'uomo e dalla sua stessa umanità?

Che tutte queste domande fossero necessariamente provocate dal concetto dell'uomo di Marx è più che ovvio, e le risposte che trovò ebbero un significato decisivo per tutta la teoria e la pratica di questo concetto: fu perciò da queste risposte che derivò la sua teoria socialista. Il loro contenuto essenziale è che l'uomo, creando se stesso attraverso il processo storico-sociale, diventa più umano solo potenzialmente, perché il modo di vita sotto le condizioni predominanti di divisione del lavoro e antagonismo di classe permette alla sua umanità di manifestarsi e confermarsi solo in parte. Aumentando il suo dominio sulla natura, l'uomo sviluppa la dimensione del suo essere-specie, ma rimane impotente a dirigere la sua esistenza sociale perché la sua essenza



propria rimane estranea e sconosciuta. Nella società della proprietà privata e dello sfruttamento, l'alienazione universale si manifesta come alienazione di quelle potenzialità che elevano l'uomo al di sopra di tutte le altre creature viventi. Anche i progressi della scienza e della tecnologia diventano strumenti di disumanità. Perciò il problema di eliminare l'alienazione e assicurare il libero sviluppo si presenta come il problema della libertà sociale.

Constatando che tutte le forme di alienazione sono una conseguenza dell'alienazione derivante dall'attività lavorativa dell'uomo e che la proprietà privata come « espressione materiale, sensitiva della vita alienata dell'uomo ha dato origine alla stupida abitudine di considerare proprio un oggetto basandosi solo sul suo possesso fisico », Marx concludeva che senza una totale e vera emancipazione dal lavoro la gente non sarebbe diventata umana e la società non sarebbe diventata società umana. L'abolizione della proprietà privata e dello sfruttamento sono solo i primi passi in quella direzione; l'umanizzazione del lavoro è il primo compito immediato della pratica socialista. Ma per effettuare ciò è necessario sapere esattamente quali forze sociali possono farlo. Cominciando a trattare l'alienazione, Marx ha mostrato che l'estraniamento e la disumanizzazione totali (che definisce: « la completa perdita dell'uomo ») nella società moderna sono diventate universali, causando sofferenze universali. Il fine di Marx era il vero *uomo* — che vive in condizioni di emancipazione dal lavoro e non disgregato dalla divisione del lavoro e la sua visione del futuro dell'umanità era fondata sulla supposizione che un tale uomo non solo fosse possibile, ma fosse il necessario risultato dello sviluppo sociale ed essenziale all'esistenza di una società veramente umana. In questo spirito egli scrisse che « il punto di partenza del vecchio materialismo è la 'società borghese'; il punto di partenza del nuovo materialismo è l'*umano* o l'umanità socializzata ».

Il socialismo perciò non è lo scopo finale di Marx, ma un'approssimazione. Il suo scopo finale è la società *umana*; una società in cui cessi la disumanizzazione, in



cui il lavoro umano sia veramente emancipato, e l'uomo abbia tutte le condizioni necessarie al suo sviluppo e all'affermazione di se stesso. Marx non propone una società ideale dove la libertà dell'individuo venga automaticamente raggiunta. Sa che ciò è una illusione, poiché la società libera rimane un'astrazione se ogni membro di tale società non è libero come individuo. Perciò dichiara esplicitamente che una nuova società *umana* può essere solo un'associazione di uomini in cui *la libertà di ogni individuo diventi la condizione per la libertà di tutti*.

La libertà della personalità umana, per Marx, non è una vana astrazione, né è semplicemente un sogno giovanile come i suoi detrattori conservatori vorrebbero sostenere. Nel *Capitale* egli dice chiaramente che nei rapporti sociali la libertà esiste fra uomini liberamente associati, fra produttori associati, che regolano razionalmente i loro scambi allo stato di natura, tenendoli sotto controllo sociale così da effettuare con il minimo dispendio di energia possibile e alle condizioni più degne per la loro natura umana. Solo così il lavoro alienato, che impoverisce, deforma e priva il lavoratore della sua umanità, può volgere alla fine. Perciò quando Marx parla dell'impoverimento assoluto del lavoratore nel capitalismo e dichiara che l'accumulazione del capitale è pari all'aumento della miseria, pensa alla vita disumana del lavoratore in tutti i suoi aspetti, non solo alla sua povertà economica. A ciò si riferisce quando scrive che l'accumulazione di « fatica, schiavitù, barbarie e declino morale sono il destino della stessa classe che crea i suoi prodotti in forma di capitale ».

Il lavoro veramente emancipato fornirà le condizioni per la vita sociale libera, perché solo allora il lavoro diventerà *produzione*, cioè un'attività creativa che trasforma l'individuo in una personalità. Marx vede lo sviluppo della società come sviluppo di ogni individuo, perciò lo scopo finale dello sviluppo della società divenne la libertà vera e completa della personalità, che è la condizione essenziale di libertà per tutti.

Le teorie socialiste e umaniste con cui Marx ebbe occasione di trattare degnavano di ben poca attenzione



questo problema; inoltre la maggior parte di esse sosteneva un socialismo o comunismo ideale tale da eliminare la libertà della personalità.

Marx fu un energico oppositore e critico di tutte queste forme di socialismo e comunismo, come la sua posizione verso Cabet e Weitling ben dimostra, e definendo i loro sistemi di società ideale « primitivo » o « rozzo » comunismo, Marx osservò:

Questo comunismo, in quanto nega la *personalità* dell'uomo ovunque, è soltanto l'espressione conseguente della proprietà privata, che è tale negazione. L'*invidia* generale, che diventa una forza, è soltanto una forma nascosta in cui la cupidità si stabilisce e si soddisfa in un'altra guisa: il pensiero di ogni proprietà privata come tale si stravolge, *almeno* contro la proprietà privata *più ricca*, in invidia e brama di livellamento; così che queste ultime costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunismo rozzo è solo il perfezionamento di questa invidia e di questo livellamento da un minimo *immaginato*. Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una reale appropriazione lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla *innaturale* semplicità dell'uomo povero e senza bisogni, che non ha ancora sorpassato la proprietà privata e che anzi non è ancora pervenuto alla medesima¹.

Il socialismo di Marx era completamente ostile ad ogni forma di innaturale semplicità e al livellamento e alla completa perdita dell'individuale nell'impersonale e anonimo collettivo. Egli proponeva invece il libero e universale sviluppo dell'individuo come *condizione* basilare della libertà per tutti. Una tale associazione di persone richiede prima di tutto l'abolizione delle classi, ma non nel senso di un primitivo egualitarismo come nella *Civitas Solis* di Campanella; piuttosto, come Friedrich Engels nota, « l'abolizione delle classi presuppone un livello di produzione in cui l'appropriazione dei prodotti e dei mezzi di produzione, e con essi dei poteri politici, del monopolio dell'istruzione e della guida spirituale, da parte di una determinata classe non sarà solo superflua, ma sarà un ostacolo al progresso economico, politico e intellettuale ». Per questo Marx prevedeva che la rivo-



luzione socialista sarebbe cominciata nei paesi più sviluppati del mondo capitalista.

Tuttavia la storia contemporanea mostra che le rivoluzioni socialiste non si sono avute nei paesi industrialmente sviluppati, ma in quelli appena all'inizio della rivoluzione industriale; mostra anche che la pratica socialista contemporanea contiene spesso evidenti digressioni da alcuni dei principi basilari della teoria socialista di Marx. Inoltre sarebbe molto difficile riconciliare alcuni sviluppi socialisti avutisi con qualunque tipo di socialismo, prescindendo da quello di Marx. Questo naturalmente è stato subito preso come argomento contro il socialismo in genere, e contro quello marxista in particolare.

La filosofia dialettica non può ignorare queste divergenze, né le obiezioni al suo socialismo possono rimanere ignorate. Critica e rivoluzionaria, la filosofia di Marx afferma che una teoria viene alla luce in un popolo solo nella misura in cui essa è una realizzazione di ciò che è necessario a quel popolo. La questione che si pone è quindi che cosa e quanto grande sia il bisogno di socialismo in un paese sottosviluppato che si trova all'inizio della rivoluzione industriale. Quali sono i principali bisogni di tali paesi? Sia che si definiscano socialisti o capitalisti, non c'è dubbio che i loro bisogni principali siano legati allo sviluppo della produzione materiale. Per questa ragione i problemi inerenti all'industrializzazione superano in importanza tutti gli altri, anche i rapporti umani. La fede in una vita migliore, che è sorta in tutte le parti del mondo dopo le vittoriose rivoluzioni socialiste, è un forte stimolo ad agire e diventa un fattore potente della pratica sociale, accelerando lo sviluppo sociale. Ma con limitate possibilità di realizzazione questa fede deve necessariamente rimanere ristretta alle ideologie della felicità umana: così è stato nel passato e così è oggi. Per una società povera, come per un uomo povero, la considerazione più importante è la soddisfazione delle necessità elementari e l'esperienza di elementari svaghi materiali. Poiché l'ideale socialista e comunista contemporaneo di ordinamento sociale (come for-



mulato da Marx ed Engels sulla base della loro analisi critica della società esistente) presuppone un alto livello di sviluppo di forze produttive, il pericolo potenziale di considerare il socialismo in un senso puramente economico come scopo unico e finale di progresso sociale è sempre presente.

La tendenza spesso osservata nei paesi socialisti a considerare il progresso tecnico e l'espansione delle forze produttive (in se stesse non un simbolo del socialismo, poiché esse tanto sono importanti in quanto caratteristica del capitalismo) come l'indice del grado di socialismo e progresso sociale conseguito, dà ampia testimonianza di questo pericolo, tanto più che, allo stesso tempo, il progresso dell'umanità e i diritti dell'uomo rimangono secondari. Meno un paese è sviluppato, tanto più tende verso un primitivo egualitarismo e verso la soppressione della libertà personale. Si è anche giunti al punto in cui, in alcuni paesi, l'ideale del socialismo ha preso forma proprio nell'aspetto che Marx criticava energicamente come « regresso alla semplicità *innaturale* dell'individuo povero e privo di volontà » e come « invidia universale » (Cina). Il desiderio di accelerare lo sviluppo tecnico-materiale si risolve in deliberato sacrificio umano, e in tentativo di giustificare questo sacrificio con la necessità storica. Per rendere convincente la giustificazione, la storia fittizia viene sostituita all'autentica; il presente è sacrificato in nome di un futuro radioso; i vivi sono le vittime della felicità dei posteri — proprio come gli ideologi cristiani promettevano il regno dei cieli in premio per le sofferenze terrene. Remoti obiettivi fittizi, che vengono preposti a quelli immediati, sono presentati come ideali assoluti per i quali è necessario sacrificare tutto. Quindi l'ottimismo storico, che ha motivato e ancora motiva le lotte per un futuro migliore, viene ridotto ad un semplice strumento di politica corrente e perde ogni legame con gli ideali socialisti.

Vi sono esempi più che sufficienti che mostrano come l'uomo diventi, nel nome del socialismo, mero strumento di alcuni scopi prefissati senza riferimento alcuno alla realtà oggettiva. Il progresso dell'uomo e dell'umanità



diventano un'appendice del progresso di un'entità che sta oltre l'uomo e che può essere « la società », « lo stato », « la tecnologia », ecc. In ogni caso, l'uomo singolo viene sempre più privato della sua personalità, mentre si mette sempre più in rilievo il genere umano come un « più grande » scopo della storia.

Tutto ciò trova la sua espressione in varie specie di strumentalismo e conformismo ideologico, in filosofia, nelle scienze, nell'arte, nella letteratura, in ogni sorta di attività spirituale. La creatività spirituale si è convertita in uno strumento dell'ideologia e della politica per essere sommersa da quegli elementi della condotta contemporanea che han finito per divenire una delle caratteristiche principali del burocratismo, istituzionalismo e totalitarismo d'oggi. Gli alti modelli etici di socialismo vengono usati abusivamente con scopi assolutamente profani, il più delle volte per quegli scopi che corrispondono agli interessi della burocrazia, che pensa solo a se stessa e si identifica con la società e il socialismo, che parla di un futuro ideale e gode dei piaceri *del presente* e si considera la sola interprete delle leggi storiche.

Le proporzioni raggiunte da questa tendenza sono state dimostrate dalla pratica stalinista, che, naturalmente, non è cessata quando la salma imbalsamata di Stalin è stata rimossa dal mausoleo di Lenin sulla Piazza Rossa. La situazione della Cina contemporanea è la più chiara testimonianza della tendenza verso la rinascita dello statalismo e la sua trasformazione in un modello specifico di egualitarismo povero: questo è il modello che vuole imporsi implacabilmente sull'umanità contemporanea come ideale di socialismo — il che significa che la pratica stalinista vuole imporsi ad un livello ancora più basso di quello che era solita occupare, un livello che non ha realmente nulla in comune con l'idea marxista della società *umana*. Nella pratica stalinista la fede nel socialismo si trasformò in una delle principali leve di dispotica arbitrarietà che, nel nome di certi più grandi scopi futuri e della « futura felicità dell'umanità », divenne assolutamente antiumana e anticritica, fino a trasformarsi in una volgare idolatria dello stato.



Gli ideologi di tendenze burocratico-stataliste hanno dimostrato il loro distacco dalla teoria socialista di Marx in numerose occasioni. Un esempio significativo è la seguente spiegazione della libertà della personalità nel socialismo:

La personalità nel socialismo è libera in virtù del fatto che tutti i popoli sono liberi. In regime di collettivismo socialista e di democrazia socialista, la libertà di un membro della società non può e non deve minacciare la libertà di un altro².

Quindi, il rapporto fra la personalità e la società è posto in modo tale da soffocare completamente la personalità nella società, o « nel popolo », e ciò nel nome di interessi « più grandi », che vengono anche chiamati interessi collettivi. Il fatto che questo interesse collettivo cessa di essere collettivo non appena vengono esclusi l'individuo o l'interesse personale, viene dimenticato. Ma questo è il metodo con cui la burocrazia rappresenta i propri interessi. È più che evidente che, con una tale concezione della personalità, non rimane più nulla dell'idea marxiana di associazione umana di Marx, in cui la libertà di ogni individuo è la *condizione* della libertà per tutti. È ovvio quindi che la prassi si è in verità di gran lunga allontanata dalla teoria socialista di Marx, essendo la sua natura abbastanza chiara: dove non c'è libertà della personalità, non c'è e non può esserci libertà per « il popolo ».

Critici e avversari del socialismo di Marx vorrebbero usare proprio questa prassi contro tale socialismo, e più precisamente vorrebbero usare il materialismo di Karl Vogt come argomento contro il materialismo marxista; dimenticando che questa prassi ha abbandonato Marx e stabilito una propria ideologia che non ha nulla in comune con le idee marxiste, e non ha importanza ciò che gli viene attribuito. Se, nei paesi che fecero l'esperienza della rivoluzione socialista prima che potessero subire la rivoluzione industriale, venissero a galla le più svariate deformazioni dell'idea socialista, ciò non deporrebbe ancora contro i principi del socialismo marxista, né contro la possibilità di realizzare questi principi in



condizioni diverse o più sviluppate, e con differenti metodi. Le contraddizioni negli attuali orientamenti del socialismo appaiono soprattutto perché qualche modello socialista vuole imporsi come unico possibile esempio di socialismo.

Le tendenze a ignorare e a celare queste contraddizioni sono contrarie ai principi dialettici del marxismo, che tentano di esporre e di risolvere, proprio queste contraddizioni, e la cui forza creativa è esattamente in questo tentativo. Perciò la filosofia marxista non può conciliarsi con i decreti burocratici che dichiarano che il socialismo o il comunismo in un certo paese è già un fatto compiuto. Al contrario, secondo Marx, ciò che è necessario è una critica incondizionata e priva di compromessi di « ogni cosa esistente ». Solo finché esiste questa critica i principi del socialismo marxista possono essere verificati e affermati. È per questo che tale critica assume sempre più le caratteristiche di rivolta umanista contro il pragmatismo burocratico e tecnocratico e contro tutte le forme di disumanizzazione e alienazione — qualunque sia la società cui siano applicate.

Un ritorno al vero Marx e alla ricerca dei principi antropologici e umanisti del suo socialismo non è, perciò, una fuga nel passato sopravvissuto. È piuttosto l'affermazione del concetto secondo cui, nel socialismo che porta il nome di Marx, l'uomo come tale non può mai essere sacrificato a interessi futuri dichiarati « più grandi », pur persistendo sempre lo scopo ultimo delle tendenze del *presente* verso la società *umana*, sia in teoria che in pratica. Per questo l'interesse per le idee di Marx è oggi più vivo di quanto non lo sia mai stato in passato.

¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Scritti filosofici giovanili*, Roma, Editori Riuniti 1963, p. 224.

² La rivista sovietica « Voprosi Filosofii », n. 9, 1958.



Ivan Sviták

Le origini dell'umanesimo socialista

« Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo? »
Queste tre semplici domande erano il titolo del quadro di un artista che, alla fine del secolo scorso, lasciò l'Europa, non perché preferisse il vuoto idillio delle isole di Tahiti, ma perché voleva cercare gli atteggiamenti di vita che, con la primitività delle domande che ponevano, potevano dare origine alle parafrasi senza fine del problema chiave del significato della vita. Così l'artista Paul Gauguin, privo di ambizioni filosofiche, religiose o scientifiche, manifestò le stesse domande che possono essere considerate il principale problema di tutte le religioni del mondo e il concetto basilare di tutte le passate filosofie dell'uomo, così come anche il contenuto principale di ogni umanesimo.

Chi è l'uomo? La risposta alla semplice domanda di Gauguin è molto difficile e allo stesso tempo molto importante. I più generali strumenti di pensiero umano, cioè le categorie, non possono essere in realtà definiti scientificamente, proprio perché sono categorie, o concetti molto generali. Sono così basilari e fondamentali che sono subordinati solo al concetto dell'essere, così che una vera definizione può stabilire soltanto che le categorie esistono. Ciò di per sé non avrebbe significato, e come definizione sarebbe assurda. Lo stesso si può dire dell'uomo, non solo perché è la categoria di tutte le categorie, ma perché è egli stesso il loro creatore. Egli si trova nello stesso tempo ai due estremi della



definizione: è sia *definiens* che *definiendum*. Se si vuole tuttavia definire l'uomo, il miglior modo per farlo è tramite la sua storia. *L'uomo è una storia delle sue proprie definizioni, la determinazione di se stesso*. Sinora il numero di definizioni che sono state proposte attraverso la storia e lo sviluppo della comprensione di sé dell'uomo si accordano, sino ad un certo punto, con la storia delle formazioni sociali. L'immagine che l'uomo ha creato di se stesso è mutata, perché l'uomo ha riflesso il mondo e se stesso nel mondo in vari modi, dovuti ai rapporti sociali che ha avuti. Sebbene biologicamente l'*homo sapiens* sia rimasto lo stesso, la sua autocoscienza e la sua autocomprensione sono cambiate con la sua mutata organizzazione sociale. I monumentali autoritratti dell'uomo e la sua comprensione del processo storico del proprio sviluppo di pensiero sono ancora, per un certo limite, il nucleo vivente di molte ideologie e il concetto basilare che anima sia tali ideologie che l'arte, la religione, la filosofia. L'*homo peccator*, il concetto essenziale della cristianità; l'*homo faber*, il nucleo della dottrina liberale; e la visione socialista dell'uomo integro, non alienato — sono le diverse risposte all'antico problema del significato dell'uomo.

Una conoscenza delle varie soluzioni al problema dell'uomo — quelle date di solito dall'Est e dall'Ovest, così come quelle tradizionali cristiane, liberali e socialiste — è un presupposto di mutua comprensione. Nel confronto di ideologie, dove si sentono spesso accuse di mancanza di umanesimo, è importante ricordare che il marxismo discende dalle stesse fonti classiche dell'umanesimo europeo del diciottesimo e diciannovesimo secolo, esattamente come le tradizioni non marxiste e non socialiste. Una comprensione di questa fonte *comune* e del legame esistente fra diverse ideologie umaniste — una comprensione dell'uomo come valore centrale della storia — è diventata oggi più importante dello studio delle differenze fra i vari tipi di umanesimo.

L'umanesimo socialista non si è sviluppato per il cieco meccanismo della storia economica, ma risolvendo gli « eterni » problemi dell'uomo e del suo significato



nell'universo. Nonostante il fatto che lo sviluppo dell'uomo possa sembrare subordinato alla soluzione dei problemi sociali della società industriale, questo è in realtà un'illusione. Ridurre il movimento socialista e il suo concetto dell'uomo alla realizzazione di riforme e di rivoluzioni sociali significa trascurare un'importante dimensione del socialismo — il suo scopo umanistico. La nascita del pensiero socialista è stato il risultato dello sviluppo dell'umanesimo europeo, una tradizione che ha le sue radici più profonde nell'antica Grecia, nel Rinascimento e nell'Illuminismo.

Il prologo all'umanesimo marxista.

Per molti secoli dell'era cristiana il concetto di uomo è stato dominato dall'idea del dualismo di corpo e anima. L'antropologia era una disciplina teologica principalmente interessata al rapporto fra uomo e Dio, sebbene la conoscenza dell'anima fosse molto più scarsa della disponibile conoscenza del corpo umano. Questo fino, nel diciannovesimo secolo, a Ludwig Feuerbach: conservando la secolare concezione del Rinascimento e dell'Illuminismo, Feuerbach capovolse il punto di vista teologico e dichiarò che l'uomo era Dio, diventando così uno degli scopritori dell'uomo moderno.

L'antropologia di Feuerbach, una scienza universale dell'uomo, fu l'apice dell'umanesimo pre-marxista. Essa rappresenta storicamente uno sviluppo della conoscenza filosofica che arrivò alla formulazione dello scopo e dell'intento dello studio della razza umana — una teoria dell'uomo. Il concetto materialistico di Feuerbach era in netta contraddizione col concetto spiritualistico cristiano, perché il suo punto di partenza non era un concetto astratto dell'uomo, ma l'uomo concreto. La filosofia speculativa pone l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo stesso; il sistema hegeliano pone ugualmente il pensiero al di fuori dell'uomo, facendone una speciale sostanza non umana. Contro questa filosofia, che aliena l'uomo dalla sua essenza, Feuerbach vide l'uomo come



un essere sensibile e abbozzò un grandioso concetto di triade dialettica in cui l'uomo primitivo, che vive in armonia con la sua essenza naturale, va in fondo all'alienazione religiosa e diventa vittima della propria proiezione finché la necessità di tornare a se stesso compie la sua reintegrazione.

Nel caso di Feuerbach, l'umanesimo filosofico non speculò sulla sua base — com'è stato durante la maggior parte della sua storia — ma esso fu piuttosto un'unione con la conoscenza acquisita delle scienze naturali. L'uomo, disse Feuerbach, dovrebbe essere compreso come un'entità, non come un ego di pensiero; dovrebbe diventare un agente personalizzato, pratico, attivo. Dove i precedenti sistemi avevano sempre fuso l'ego con qualche atto di coscienza intellettuale, Feuerbach affrancò l'uomo concreto in tutta la sua realtà, non solo nel suo pensiero. E in questo « vero umanesimo » sta la posizione teoretica basilare del marxismo e socialismo più recente.

Nel sistema di Feuerbach gli elementi di materialismo « volgare » si fondono con una profonda comprensione filosofica dell'uomo; una vaga anticipazione del socialismo come solidarietà umana si unisce alla soluzione utopistica della rinascita dell'uomo attraverso l'amore; un mistico rapporto fra l'uomo-Dio e i suoi simili è congiunto con un'oggettiva e realistica comprensione dell'importanza dei rapporti dell'uomo concreto. L'indistinta visione dell'amore e della comunione dei cuori umani è il punto di partenza di una strada che conduce ad una comprensione scientifica dell'uomo. La conclusione dei *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, afferma la necessità di abbandonare completamente la speculazione, e questo è il principio del futuro umanesimo di Karl Marx. L'uomo nel suo insieme — l'uomo completo che pensa, sente, ama — diventa il soggetto della nuova filosofia e dell'antropologia ateistica e umanista.

Il concetto di Feuerbach si fece strada non solo attraverso l'astrazione hegeliana, ma attraverso tutte le altre; e la sua importanza si moltiplica quando si com-

prende che in Feuerbach l'amore è un trasformato amore cristiano per il prossimo. Per Feuerbach l'amore non è solo felicità sensuale, ma anche la stessa definizione dell'origine sociale dell'uomo, un'espressione della sua sostanza, della sua unità con gli altri uomini. L'amore è la naturalezza umana, un'affermazione dell'umanità dell'uomo. L'uomo di Feuerbach esiste sempre in un'unità dialettica di « Io e Tu », o, più esattamente, l'uomo stesso è « Io e Tu ». *L'uomo è definito come un rapporto*. Per la prima volta nella storia della antropologia filosofica l'uomo è riconosciuto come un *rapporto in costante mutamento*. L'Io è fermamente legato al Tu. I rapporti umani concreti che la filosofia di Feuerbach ci presentò non sono fertili come il posteriore concetto dell'uomo di Marx, l'insieme dei rapporti sociali. Ma essi tuttavia gettarono le basi di questo concetto.

Feuerbach trasformò l'amore in una reale categoria umana, e ne fece un importante aspetto del suo uomo completo. Ma, malgrado i suoi sforzi per un concetto concreto, egli rimase prigioniero di un astratto culto dell'uomo, incapace di chiarirlo *in tutti* i suoi aspetti sociali. Nel ristretto ambito di Io e Tu, egli intese l'uomo veramente in concreto solo nell'ambito delle relazioni sessuali e famigliari. L'uomo nel suo intero rimase una specie di vago, deificato uomo-Dio. E quando il processo storico, tendente verso una società socialista, sostituì l'utopistico modo di raggiungere l'amore fra i popoli, le teorie di Feuerbach cedettero di fronte alla pratica rivoluzionaria dei popoli stessi. L'espressione teorica di questa ulteriore fase di umanesimo fu una comprensione storica, materialistica e dialettica dell'uomo e del suo ruolo nella trasformazione del mondo.

Fondamenti dell'umanesimo marxista.

Questo nuovo tipo di umanesimo fu formulato per la prima volta a Parigi, nella primavera del 1844, da un immigrato tedesco di ventisei anni, Karl Marx. Il suo manoscritto incompiuto ebbe uno dei più singolari de-



stini che un libro possa avere. Ancora oggi ogni riferimento ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx suscita l'interesse dei marxisti ortodossi e non ortodossi. L'essenza di questo lavoro può essere espressa come segue: *Il comunismo senza umanesimo non è comunismo, e l'umanesimo senza comunismo non può essere umanesimo*. Dal labirinto della prosa hegeliana e feuerbachiana in cui Marx allora scriveva, emergono almeno tre importanti concetti dell'uomo, che formano la base dell'umanesimo marxista. Questi comprendono una triade storica del drammatico processo di sviluppo della specie umana, dallo stato di entità naturale alla propria libertà, attraverso il suo sviluppo sociale; dall'alienazione della sua base umana, al traguardo della storia — il comunismo — attraverso il superamento dell'alienazione; dalla natura all'umanità, attraverso la disumanità. Il vasto affresco marxiano della comprensione e realizzazione di se stesso da parte dell'uomo supera ogni altra teoria elaborata dall'Illuminismo, sia nell'ambito meccanicistico-materialistico francese o tedesco, che in quello idealistico hegeliano. Marx trascende i limiti della società borghese entro cui anche l'ideologia radicale borghese più democratica era fino ad allora rimasta. Il concetto dell'uomo quale individuo a se stante era superato.

Per avere un quadro completo della concezione marxista dell'antropologia, bisogna riferirsi ai suoi lavori posteriori. Limitando la filosofia marxista dell'uomo alle opere del giovane Marx si traviserebbe il suo umanesimo. Dacché Landshut ha tentato di introdurre l'etica nell'antropologia, i critici antimarxisti hanno « teologizzato » il concetto dell'uomo di Marx. Essi hanno travisato il significato del cammino dell'uomo dalla libertà primitiva, attraverso l'alienazione, alla libertà futura, intendendolo come la caduta dell'uomo, la sua penitenza e la sua salvezza. Ma ogni interpretazione di Marx che non sia in accordo con lo spirito della scienza contemporanea non è corretta, che si tratti di un concetto ideologico di socialismo etico, di teologia, di revisionismo o di dogmatismo ortodosso. E, allo stesso tempo, ogni concetto che escluda dal comunismo la base umanista del



giovane Marx, favorevole alla meccanica delle forze economiche, alla lotta di classe, all'interesse della classe dirigente o al potere dello stato contemporaneo, è un concetto antiumanista e antimarxista, qualunque sia la fraseologia usata.

Il ritratto dell'uomo di Marx, paragonato alle precedenti idee filosofiche, ne differisce qualitativamente, specialmente per quanto riguarda il concetto dell'uomo quale soggetto attivo, proprio creatore, che lotta con le forme di alienazione e perfeziona se stesso. Questo radicale cambiamento deve essere accentuato, senza negare che il ramo esistenzialista del pensiero filosofico ha creato un altro concetto dell'uomo. L'antropologia dialettica di Marx non è finale, perché la conoscenza, che diventa parte della scienza, è soggetta alla critica del tempo, e perché l'ulteriore sviluppo della scienza la trascende. Le opere di Marx non sono perciò la fine della storia dell'antropologia e dell'umanesimo, ma una svolta, dopo la quale la tipologia antropologica continua. Il punto più importante dell'antropologia dialettica è il costante allargamento del concetto dell'uomo, come il modello diventi sempre più complicato. Il ciclo di cambiamento del concetto dell'uomo, che ha preso piede in filosofia durante gli ultimi seimila anni continua come una curva esponenziale al di là dello stesso Marx. Si può descrivere la crescita della conoscenza scientifica dell'uomo come una rapida curva ascendente tendente all'aperto futuro, come l'uomo stesso.

Il concetto marxiano di umanesimo portò un cambiamento basilare nella storia dell'umanesimo, giacché fu più che la mera speculazione metafisica della filosofia tedesca dell'epoca. Esso trascese le filosofie più vecchie e costituì per l'antropologia scientifica una base sociale e storica non illusoria e antideologica. Tra l'altro, *portò a termine la filosofia dell'uomo ponendo le basi per una scienza dell'uomo.*

Marx formulò i prerequisiti dell'umanesimo, fondati su un'antropologia scientifica. Un secolo dopo Marx, ci sono naturalmente numerosi rami specifici di scienza che non esistevano o erano di trascurabile importanza nella



seconda metà del secolo scorso. L'antropologia scientifica e l'umanesimo hanno una nuova base empirica, sebbene le idee e i concetti della teoria marxista non abbiano perso la loro validità. Come scopritore dell'effettivo meccanismo dell'alienazione umana, Marx è fondamentalmente d'accordo con la scienza contemporanea — con la concezione dell'uomo come un processo, un sistema aperto, un equilibrio fluente. La scienza moderna sta riempiendo i contorni dell'uomo delineati con concretezza dialettica dal giovane e versatile genio durante una primavera parigina. La filosofia marxista è un prodotto organico della cultura europea e di un concetto europeo, si fa per dire, classico e umanista dell'uomo. Se la filosofia marxista deve ora cominciare a formulare il concetto umanista socialista dell'uomo, e a diffondere le idee contenute nei manoscritti di Marx, deve farlo in conformità non solo con l'eredità classica del concetto pre-marxista dell'uomo, ma con quella della scienza contemporanea. I filosofi marxisti sono consci di dover ancora dare alla domanda « Chi è l'uomo? » una risposta più dettagliata dei vaghi contorni proposti cento venti anni fa da un giovane filosofo tedesco.

L'antropologia scientifica come base dell'umanesimo socialista.

Negli ultimi anni i problemi dell'umanesimo teorico della filosofia marxista sono stati trascurati e deformati dal culto della personalità. I risultati della scienza contemporanea non sono stati sufficientemente assorbiti dalla filosofia del materialismo dialettico. Il lavoro di valutazione dell'antropologia filosofica e dell'esistenzialismo contemporanei, compiuto da Roger Garaudy, Adam Schaff e Karel Kosík, è un importante passo avanti nell'accostamento al problema, ma questi stessi autori non considerano definitive le loro conclusioni. La storiografia marxista non è ancora venuta alle prese con le opere di Kierkegaard, Husserl e Scheler.

Con l'enorme specializzazione che ha preso piede nelle

scienze naturali durante gli ultimi cento anni, la conoscenza accumulata relativa all'uomo è andata formando molte separate diramazioni di scienza. Oltre alle antropologie filosofiche, di cui ve n'è un gran numero, sono venuti in luce almeno otto particolari rami di antropologia che trattano le realtà dell'uomo con metodi *scientifici*, così come con riflessione filosofica. Se c'è un punto di partenza nell'umanesimo seguito da Karl Marx, questo è il tentativo di trarre conclusioni sull'uomo su di una base più solida di quella offerta dai ragionamenti filosofici; in breve, sulla scienza. Il contributo di Marx fu quello di mostrare quanto sterili fossero le pretese di ogni metafisica aspirante ad afferrare il mondo nella sua totalità ed esprimerlo nel suo complesso; provò che, da un punto di vista scientifico, l'uomo non può essere descritto efficacemente da nessuna antropologia *filosofica*; egli deve essere sottoposto allo scalpello analitico del metodo scientifico, che può svelare i tessuti biologici, psicologici, storici e sociali dell'esistenza umana e dare alla filosofia il materiale per trarre una sintesi. Nel ventesimo secolo l'umanesimo deve essere sostituito dall'analisi scientifica dell'uomo.

Avendo i principali rami della scienza prodotto una gran quantità di conoscenze sull'uomo, si può parlare di antropologia fisica, biologica, psicologica, sociologica, culturale, preistorica, economica ed etnografica, ognuna delle quali risponde alla domanda « Chi è l'uomo » con metodi specializzati. Senza oltrepassare i limiti della loro metodologia, queste scienze trattano le origini dell'uomo, la sua specificazione rispetto agli animali, la sua personalità come creatore di cultura, la sua storia, i suoi rapporti sociali, l'ecologia, le possibilità economiche, ecc. I singoli problemi sono stati risolti fino a vari gradi; alcuni rimangono compiti a lungo raggio per una futura sintesi antropologica, mentre per altri c'è già materiale elaborato e, ad un certo limite, generalizzato. I dati biologici, storici, sociologici e psicologici rendono possibile trarre i più importanti risultati della conoscenza contemporanea dell'uomo in forma di *scienza sintetica* — l'antropologia — e formare un fondo di conoscenza



sufficientemente vasto per l'umanesimo moderno e la teoria filosofica da elaborare.

Nel campo della biologia contemporanea è venuta in luce una conoscenza interamente nuova: è stato mostrato come l'uomo sia un'entità aperta, non specializzata, il prodotto di uno specifico ritmo di crescita (come descritto da A. Portmann), che è unico nello sviluppo della vita e raggiunge una posizione del tutto particolare nel mondo animale. La biologia ha provato che il primo anno di vita dell'uomo è una fase estremamente importante della sua crescita, simile a ciò che negli altri mammiferi si ha durante lo sviluppo dell'embrione nel grembo, e che il periodo in cui si apprendono nozioni, che nell'uomo è eccezionalmente lungo, produce un singolare ritmo di vita riguardo alla maturità sessuale e al ciclo di riproduzione — tutto ciò suggerisce che la distinzione dell'uomo dagli animali abbia fondamenti biologici.

In modo simile, alla rivoluzionaria conoscenza dell'uomo ha contribuito la moderna psicologia, che in entrambi i suoi rami, il pavloviano e il freudiano, ha sostanzialmente mutato l'immagine dell'uomo, precedentemente considerato individuo ragionevole, mostrando che molte forze al di là della coscienza lo governano. Qualunque sia la terminologia, l'immagine che dell'uomo danno gli psicologi è sempre quella di un'entità a molti strati, di cui la ragione non è il più importante. L'uomo è visto come qualcosa in continua trasformazione, e tutti i molteplici ruoli che l'individuo attraversa nel suo sviluppo vengono presi in considerazione. La psicologia della personalità, insieme alla psicologia sociale, penetra nella struttura della natura umana e allo stesso tempo fornisce un gran numero di fatti empirici.

Dopo la biologia e la psicologia, la sociologia ha raggiunto la nuova più importante comprensione dell'uomo. Le parole di Aristotile sulla società dell'uomo si arricchirono di un nuovo contenuto quando Marx si accostò all'uomo considerandolo come una serie di rapporti non solo personali, ma anche sociali. Allo stesso tempo, il concetto dell'uomo quale membro di una classe collettiva — una nazione, una famiglia, un gruppo sociale più



grande o più piccolo — ha reso possibile comprendere l'aspetto sociale dell'esistenza umana, e la crescente importanza dei gruppi nella vita dell'uomo moderno. Tutte le classi sociali hanno accettato l'idea rivoluzionaria secondo cui un cambiamento dell'uomo richiede un cambiamento di dati rapporti sociali; che un programma di cambiamento del mondo si accorda con l'evoluzione della società. L'uomo sta scoprendo se stesso come consapevole creatore dei rapporti sociali e, grazie a Marx e a Freud, sa che, a causa dell'alienazione, è stato un semplice giocattolo nelle mani di forze che non era in grado di capire. Questa più vasta conoscenza dell'uomo non è rimasta il privilegio di pochi, ma è diventata la teoria della pratica viva, umana, in trasformazione. L'uomo ora sa che « pensare significa cambiare », come Bertolt Brecht giustamente sostenne.

L'antropologia scientifica sta cominciando a formulare le sue prime risoluzioni del problema dell'esistenza umana, col dovuto riconoscimento ai filosofi del passato. L'uomo è un'entità aperta, una personalità, la somma dei suoi rapporti: deriva dalla natura, dalla storia, dallo sviluppo delle società e delle culture; sta avanzando verso un mondo umano, verso il possesso della tecnologia, la creazione e la metamorfosi dell'uomo nel tempo. « Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo? ». Noi veniamo dalla storia; siamo popoli; stiamo andando ad incontrarci. Questi sono i prolegomeni dell'antropologia scientifica all'umanesimo socialista, alla filosofia dell'uomo, alla filosofia della libertà dell'uomo.

Il futuro dell'umanesimo.

Naturalmente è impossibile ridurre l'umanesimo socialista ai dati empirici delle scienze, perché esso riguarda anche il problema dei valori e una visione del futuro del genere umano che va oltre la scienza.

Pierre Leconte du Noüy ci dice che il futuro dell'uomo è l'unico trascendentalismo lasciato dai materialisti che negano Dio. Noi siamo d'accordo sul fatto che il pro-



blema del futuro del genere umano è davvero uno dei più importanti. I filosofi religiosi erano convinti che la storia delle persone, delle nazioni, e dell'intera umanità fosse in qualche modo predestinata. Il problema del traguardo della storia o del futuro dell'uomo era perciò privo di senso, perché la storia era una rivelazione degli intenti di Dio. Negli ultimi anni dell'Illuminismo prevalse una fede acritica nel progresso del genere umano, ma gli uomini del ventesimo secolo hanno superato questa fede, lottando il più possibile per il proprio futuro razionale come unica alternativa alla distruzione totale. Il mondo di domani è un mondo moderno senza guerra, un mondo di mutuo arricchimento di cultura. Il futuro del genere umano sarà condizionato dal possesso della tecnologia, dallo sviluppo economico, dall'automazione della produzione e da un'invasione delle scienze nella vita quotidiana dell'uomo, che forse lo libereranno per la creazione e perciò cambierà il suo modo di vita. Questa prospettiva di abbondanza economica e di una società senza classi offre una visione di cui lo scienziato perde i contorni nello spazio del cosmo e nella profondità del tempo, dove la scienza rimane silenziosa e dove la parola spetta al filosofo e al poeta.

Qui comincia la vera filosofia, perché qui comincia un'area di ragionamento che la scienza empirica non può racchiudere. Qui l'antropologia scientifica si trasforma in attivo e concreto umanesimo, in pratica attività umana, che conduce il mondo verso il socialismo. Ma l'essenza del socialismo non è l'aumento di benessere materiale; è il pieno sviluppo dell'uomo e la sua liberazione. I più antichi utopisti e i moderni scienziati hanno immaginato una società socialista dove l'uomo possa liberamente sviluppare le sue capacità e il suo ragionamento; dove possa coltivare i suoi sentimenti e afferrare la ricchezza e la bellezza del mondo. Il socialismo è sempre stato un concetto di più ampia libertà per l'uomo. Marx vide la società futura come la realizzazione delle idee umaniste del passato, come il vero comunismo, che libera l'uomo. Se il socialismo non dà vita alle idee da cui nacque, non può dar vita al programma di Marx.



Il marxismo è un programma di libertà umana, e se non lo è, non è più marxismo.

La garanzia del futuro umanistico del socialismo sta solo negli stessi popoli, nelle loro azioni. Diversamente dai secoli scorsi, quando l'uomo era trascinato attraverso la storia sacrificando le proprie necessità, quando era una cosa passiva nelle mani di cieche forze sociali, costantemente tormentato da guerre, fame, oppressione, il ventesimo secolo offre all'uomo la possibilità di dirigere la storia. Solo nel nostro secolo la gente ha compreso che è possibile cambiare il mondo. Occupandosene in piena coscienza, essi non andranno mai contro i propri interessi, non si trasformeranno in una società di robot meccanizzati, di automi prefabbricati, ma lotteranno per il contenuto umano della società futura. Oggi le azioni dei popoli, la loro coscienza che il socialismo non può esistere senza l'umanesimo, sono della massima importanza. Il socialismo non riguarda soltanto lo sviluppo delle forze produttive e della tecnologia, ma anche il contenuto dei rapporti sociali, i problemi dei popoli e il carattere dell'uomo. L'aumentata tecnologia, senza un cambiamento nei rapporti umani, può portare solo al buio futuro descritto da George Orwell in *1984*, non al socialismo. L'inumana tecnocrazia della pessimistica utopia di Orwell rappresenta un mondo che ha perduto le sue tradizioni umaniste; il socialismo non può abbandonare questa tradizione senza abbandonare il razionale della sua esistenza e delle sue radici. I popoli stessi sono responsabili dell'umanesimo socialista, e nessuno può toglier loro questa responsabilità — né una forte personalità, né le armi, né le istituzioni, né la perfezione tecnica. Solo i popoli, con le loro azioni, devono rispondere del contenuto socialista dell'umanesimo.



Bogdan Suchodolski

*Umanesimo del rinascimento
e umanesimo marxista*

Ogni volta che parliamo di umanesimo noi vediamo il conflitto di due diverse posizioni. Uno di esse sostiene che il termine « umanesimo » si riferisce ad un complesso di valori durevoli formulati nell'antichità, completato da certe idee del Rinascimento — valori che si diceva avessero lo stesso significato per tutti gli uomini, indipendentemente da dove e quando essi vivessero. L'altra tendenza è quella secondo cui il termine « umanesimo » si riferisce ad un fenomeno storico variabile, che si sviluppa e si trasforma in un determinato modo nel corso dei secoli.

Non si può negare che il concetto dell'uomo — e, di conseguenza, anche dell'umanesimo — contenga alcuni elementi permanenti. Ma questi elementi esistono sempre concretamente nelle specifiche condizioni di tempo e di spazio, e vengono perciò arricchite sia dall'introduzione di nuovi elementi che dal mantenimento dei vecchi. L'uomo esiste sempre « qui e ora »; la sua esistenza presente è almeno tanto importante per determinare la sua *essenza* quanto la convinzione che questa essenza sia determinata da fattori storici.

Da questo punto di vista i problemi dell'umanesimo non devono essere confinati al problema di ciò che gli uomini hanno sempre avuto e di ciò che hanno sempre valutato, ma deve anche fare i conti con ciò che gli uomini diventano nel corso dello sviluppo storico, con



ciò che — sotto diverse condizioni — essi desiderano e verso cui tendono.

Il Rinascimento per primo cominciò a comprendere che la genuina autonomia dell'uomo non consisteva solo nella libertà religiosa *vis-à-vis* e nelle autorità filosofiche, ma anche nella liberazione dalla schiavitù del mondo sociale, che era in contraddizione con l'umanità. Ciò che il « vero uomo » del Rinascimento cercava e scoprì era l'essere libero sia dal « prete esteriore e interiore » che dalle forme di vita antiumaniste modellate dai vecchi privilegi feudali o dal nuovo potere del denaro. Comprendendo l'antiumanesimo di queste forme di vita, i pensatori e gli artisti del Rinascimento andarono ponendo la drammatica domanda: *Come si può trovare il vero uomo, soffocato da condizioni che mostrano come l'uomo realmente esistente sia la sua negazione?*

Da Petrarca e Boccaccio a diaristi quali Cellini e Cardanus, dai pittori del Quattrocento italiano, attraverso i ritratti e autoritratti di Dürer fino a Tiziano, crebbe la molteplice conoscenza dell'empirica varietà umana.

Machiavelli fu il primo a stabilire le sue conclusioni filosofiche. Quale storiografo e osservatore della vita del suo tempo, politico e uomo di stato, Machiavelli vide come gli uomini lottassero per il potere, come si succedessero e come soccombessero ai loro avversari. La domanda: *Chi è l'uomo?* doveva essere interpretata come: *Che tipo è l'uomo nella sua vita politica e sociale?*

Ma proprio nel momento in cui il concetto empirico della conoscenza dell'uomo cominciava a prendere forma, sorsero nuovi problemi.

Uno di questi era se il vero uomo sia realmente identico alla persona che conduce un certo tipo di vita. Il nuovo empirismo accettò come vere tutte le manifestazioni di vita umana, definendole con ingenuità autentiche. Ma alcuni pensatori si chiesero se il modo in cui l'uomo vive sia il risultato della sua natura o delle condizioni e circostanze che lo obbligano a comportarsi in un modo piuttosto che in un altro, a indossare certi costumi e certe maschere senza rivelare la sua vera identità. Questa domanda fu posta dal contemporaneo e avversario di

Machiavelli, Thomas More. More fece notare che i contadini inglesi vivevano da ladri e criminali perché i nobili avevano sottratto loro le terre e li avevano lasciati senza alcun mezzo di sussistenza. More smascherò l'ipocrisia sociale che punisce i colpevoli costretti da forze che sfuggono al loro controllo a commettere un misfatto.

Nel suo *Elogio della Pazzia*, l'amico di More, Erasmo da Rotterdam, portò avanti l'idea secondo cui il modo di vivere dell'uomo rivela la struttura sociale e non la natura dell'uomo. Definendo il mondo come il dominio della stupidità, Erasmo mostrò come vescovi e principi, capi e giudici, studiosi e scrittori cedessero alla stupidità, fino al punto in cui il « vero » uomo sembrasse essere pazzo e dovesse perire o seguire il loro esempio; cioè, indossare la maschera richiesta dalla sua vita e posizione. Per questo il re diventa re solo in virtù della sua corona e della porpora; il vescovo, della mitra e della croce episcopale; lo scienziato, della toga e del berretto. Tuttavia, questo accade semplicemente nel mondo sensibile; la verità è altrove.

La critica della teoria empirista della conoscenza dell'uomo propose il problema basilare della moderna antropologia; cioè, il rapporto reciproco fra l'uomo « reale » e l'uomo « vero ». Verso la fine del Rinascimento questo problema fu proposto in modo più drammatico da Cervantes e da Shakespeare, che dimostrarono come i veri uomini, non adattatisi alle condizioni della vita sociale, devono perire o tradire se stessi.

L'umanesimo rinascimentale, che era partito dall'idea di liberare gli uomini dalle pastoie del mondo sovrumano della metafisica divina, propose quindi un problema centrale della filosofia dell'uomo, il problema di liberarlo dai lacci secolari ovunque stesi.

Il reale uomo empirico deve essere la negazione del vero uomo? Il vero uomo non sarà mai in grado di essere un uomo autentico? Ci sarà sempre il conflitto fra l'uomo e il mondo creato dagli uomini? Queste erano le domande cui venivano date soltanto risposte utopistiche quando il Rinascimento arrivò alla sua fine.

Una risposta fu data da Bacone, il quale credeva che



il progresso sociale sarebbe stato raggiunto attraverso le vittorie della scienza e della tecnologia sulle forze brute della natura e sulle delusioni degli uomini; un'altra la dette Campanella, che credeva in una rivolta sociale che avrebbe liquidato la proprietà privata e aperto la porta allo sviluppo della scienza, della tecnologia e dell'arte.

I secoli che seguirono continuarono a trovarsi di fronte a questi problemi. Se l'uomo non voleva appellarsi all'autorità religiosa né accettare docilmente tutta la realtà sociale com'era, doveva allora ripiegare sulla propria intelligenza come unica forza in grado di capire e di guidare la sua vita. Di conseguenza, chi credeva nel concetto empirico dell'uomo cominciava a valutare sempre più la ragione, quale fattore in grado di liberare l'uomo dal conservatorismo e dall'opportunismo.

Si sviluppò quindi un nuovo e alquanto paradossale tipo di razionalismo. Il destino dell'uomo doveva essere migliorato razionalmente in termini di realtà, cioè nella situazione esistente. Accettare tale realtà era facile; altrettanto lo era la critica da posizioni religiose o metafisiche; ma la rivalutazione della situazione entro i limiti della realtà esistente era una difficoltà fondamentale.

Da questo punto di vista l'uomo era un essere particolarmente complesso; viveva in un mondo da lui creato che però criticava. Se non doveva ricorrere nella sua critica a criteri metafisici, aveva a sua disposizione solo le esperienze storiche e sociali del genere umano. Ma era costretto, contemporaneamente, a valutare questo criterio.

Date le circostanze, il rapporto fra ragione e realtà umana appariva con particolare acutezza come il problema del significato della storia umana. Trovandosi ad affrontare il conflitto fra ragione e storia, scegliere la ragione avrebbe equivalso rinunciare alla storia, cioè alla sola forza a disposizione dell'uomo, essere solitario abbandonato a se stesso nell'universo.

Strettamente collegato al conflitto fra ragione e storia era il conflitto fra ragione e realtà sociale, che in



essenza risultava essere lo stesso conflitto, rivelatosi nella vita contemporanea. La domanda: *Cos'è meglio, la scelta delle istituzioni sociali e gli usi universalmente seguiti, o la ragione, particolarmente la sua posizione critica verso la società?* allarmava i filosofi del diciassettesimo secolo. Finché il mondo sociale poteva ricorrere all'autorità metafisica o storica, questa domanda non presentava difficoltà. Una volta che l'uomo fu lasciato solo ad affrontare la sua realtà sociale, essa divenne essenziale.

Scegliendo la realtà sociale anziché la ragione, l'uomo si sarebbe allontanato da ciò che in lui c'era di più prezioso: la sua coscienza critica, la sua capacità di valutazione, la sua volontà di azione. Ma, scegliendo gli ideali della ragione anziché la realtà sociale avrebbe corso un altro rischio. Chi avrebbe potuto essere certo che gli ideali non ancora sperimentati nella pratica sociale fossero corretti? I conservatori erano sempre dell'opinione che fosse meglio fare una cosa stupida già sperimentata da altri, piuttosto che una cosa saggia mai sperimentata da nessuno. Se gli ideali della ragione non dovevano essere garantiti dalla metafisica, la testimonianza della realtà sociale era la loro unica prova. A queste condizioni, si doveva rifiutare il criterio di verità e falsità?

Il conflitto fra ragione umana e realtà umana, sia nella storia che nella società contemporanea, è stato il principale soggetto dei dibattiti inerenti alla civiltà, al sistema sociale, all'uomo fra i filosofi dell'Illuminismo. L'Illuminismo accentuò l'idea che la realtà in cui i popoli vivevano, le loro istituzioni e opinioni, dovevano essere trasformati secondo le esigenze della ragione. Perpetuando questo concetto, l'Illuminismo vide gli stadi del suo completamento e concepì la storia come una strada di progresso verso il futuro.

Grazie a ciò, la filosofia dell'uomo acquistò, per la prima volta nella storia, una nuova dimensione. In verità, la genealogia della teoria del progresso ha origini più remote, ma fu solo nel diciottesimo secolo che il concetto divenne una filosofia universalmente ricono-



sciuta e fertile della storia e dell'uomo. L'uomo fu considerato come un essere che non solo creava le condizioni della sua vita, ma che anche, con le trasformazioni storiche di queste condizioni, progrediva da una forma all'altra di esistenza.

Fu allora che i filosofi per la prima volta cessarono di rispondere alla domanda « Chi è l'uomo? » indicando vari tipi di uomini. Essi riconobbero che la differenziazione nell'ambito della razza umana, come notato da storici ed etnologi, sarebbe stata compresa solo quando fosse stato dato per certo che l'uomo è un essere in evoluzione. Non si può definire la natura dell'uomo riassumendo tutti i dati; la si può definire solo tracciando il suo sviluppo e caratterizzando i suoi stadi di evoluzione. Quindi l'Illuminismo ancora una volta poté portare avanti il problema della ragione umana in relazione alla realtà umana.

Fu possibile risolvere quel problema solo attraverso una nuova analisi, molto più approfondita di quelle fino a quel momento applicate.

Il Rinascimento scoprì il ruolo dell'attività dell'uomo, ma sbagliò nel riconoscere i difficili problemi inerenti ad essa. Li distinse solo Bacone — e solo in un aspetto: quello dell'attività intellettuale umana. Egli notò che l'uomo nella sua attività immaginava idee false ed illusorie alle quali in seguito soccombeva.

La critica di Bacone fu il primo tentativo di indagare nel meccanismo delle attività umane e di mostrare che i successi creativi dell'uomo nutrivano una singolare specie di parassita che intralciava il suo sviluppo. Non solo la natura estranea e minacciosa, ma anche gli stessi prodotti dell'uomo erano il suo nemico. La sconfitta di questi prodotti era molto difficile, se non altro perché erano una creazione umana.

La prima versione della teoria dell'alienazione non trovò alcun seguace. Nel diciottesimo secolo, tuttavia, si crearono le condizioni che resero attuale il problema.

Sembrava probabile che tali parassiti potessero apparire non solo nelle attività intellettuali, ma anche nelle altre, particolarmente nelle attività sociali. L'attacco sfer-



rato dall'ideologia illuminista al predominante sistema sociale indusse i filosofi, specialmente Rousseau, ad interpretarlo come una lotta contro la degenerazione della realtà sociale ad un certo stadio di sviluppo storico.

Il nuovo concetto rese possibile emettere un giudizio sui frutti delle attività umane in tutti i campi. Divenne possibile valutare la storia distinguendo i prodotti autentici e preziosi dell'attività umana dai parassiti di tale attività; valutare la vita sociale distinguendo l'espressione di preziose attività umane dalla loro degenerazione. La filosofia dell'uomo poté provare i modi in cui l'uomo si sviluppa sotto l'influenza della storia e quelli in cui egli degenera; il modo in cui la società crea l'uomo e quello in cui distrugge la sua umanità. Le prime contraddizioni fra le cognizioni empiriche e metafisiche dell'uomo erano cominciate. Gli studiosi, cercando di definire l'uomo secondo la sua « esistenza », giustamente criticavano coloro i quali cercavano soprattutto la sua « essenza », poiché le concezioni dell'« essenza » sono sempre state di natura metafisica. L'uomo era, in effetti, più ricco.

Tuttavia coloro i quali consideravano l'uomo sulla base della sua esistenza erano altrettanto in errore; la sua esistenza aveva fino ad allora limitato l'uomo e ostacolato il suo pieno sviluppo. Ora che egli era potenzialmente più ricco, ne seguiva che capire l'uomo non era determinare cos'era o cosa sembrava, ma riconoscerlo come essere attivo che crea il proprio mondo e, per vincere ciò che era stato creato, cambia e sviluppa la sua creazione. L'uomo sviluppa se stesso e la propria esistenza, e — di conseguenza — la propria essenza.

Questo concetto secondo cui l'uomo viene determinato sia dalle sue attività che dalla sua capacità a superarne i risultati fu formulata simultaneamente da J. Salaville in Francia e Wilhelm Humboldt in Germania. Il primo lo esprime dal punto di vista di un uomo politico dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, mentre il secondo lo fece nei termini di uno studioso impegnato nello studio della cultura e dell'istruzione. Entrambi comunque fecero la stessa basilare scoperta —



la visione dell'uomo sia come creatore che come schiavo della propria creazione.

Le conseguenze sociali di questa nuova filosofia dell'uomo furono notate da Pestalozzi, il quale comprese la grandezza — e anche la ristrettezza — dell'Illuminismo e la ristrettezza della rivoluzione borghese francese. Perciò egli sentì che gli ideali dell'individualismo borghese e del collettivismo borghese dovevano essere ugualmente avversati, perché in ambedue i casi il « vero uomo » perisce: l'individualismo borghese è, dopo tutto, una specie di egoismo, e gli slogan borghesi di patriottismo, nazionalismo e stato sono solamente lo stesso egoismo, in una versione collettiva. Pestalozzi vide che era necessario andare oltre la contraddizione dei due poli dell'antiumanesimo (individualismo e collettivismo) che esistevano nella società feudale e borghese. Solo sulle rovine della società borghese, qualora sorgesse una nuova realtà sociale adatta alle necessità vitali di tutti i popoli, sarebbe possibile creare il « vero uomo », disse Pestalozzi, riportandosi alla grande discussione rinascimentale del vero uomo e dell'uomo reale.

Indicando coraggiosamente che la causa essenziale del conflitto sta nel sistema sociale di classe che implica la negazione dell'umanità, Pestalozzi sollevò il tipo di considerazioni cui Marx si riferisce nella sua critica dell'ideale borghese di uomo, e di quella di « cittadino » (*citoyen*) invocato dall'Illuminismo francese.

Marx basava la sua teoria sulla filosofia dell'uomo di cui pose i fondamenti durante il corso della sua famosa polemica con Hegel e i suoi discepoli. Quella filosofia, intavolando e risolvendo i problemi avanzati dalla filosofia del Rinascimento e dell'Illuminismo, fornì un'interpretazione scientifica dell'uomo quale essere attivo, il punto di partenza del concetto contemporaneo di uomo.

Analizzando i multiformi tipi di attività umana, Marx mostrò come essi creano uno specifico ambiente di vita umana basato sull'ambiente naturale e sulle necessità biologiche dell'essere umano, ma ergendosi al di sopra di queste condizioni preliminari e creando una realtà distinta che si evolve con lo sviluppo delle attività ma-



teriali e sociali dell'uomo. L'uomo in ogni periodo di questo sviluppo storico è modellato da questa realtà ed è allo stesso tempo il suo creatore; « l'uomo è il mondo dell'uomo ».

Andando più a fondo nella definizione, Marx rivelò i conflitti di quel « mondo umano » e i corrispondenti conflitti interni dell'uomo. Il mondo dell'uomo si sviluppa attraverso le contraddizioni che vengono sollevate principalmente dalla resistenza del sistema consolidato di rapporti sociali e della loro corrispondente ideologia allo sviluppo delle forze produttive. Il mondo delle istituzioni sociali e degli ideali sociali, creato dall'uomo, diventa una realtà indipendente da lui, un mondo a lui estraneo, un mondo che gli impone le sue esigenze.

Il lavoro e la vita sociale, fonti inesauribili dello sviluppo dell'uomo, sotto queste circostanze si trasformano in fattori che conducono alla disumanizzazione. Per cui, ogni cosa che determina lo sviluppo storico dell'uomo — il suo elevarsi sempre più oltre il livello di vegetazione animale, le sue aumentate quantità di necessità e aspirazioni umane — diventa simultaneamente un fattore che lo spoglia della sua umanità e che lo subordina alle necessità dell'economia capitalista. Lo sviluppo storico dell'uomo è stato fin'ora determinato dal fatto che l'uomo è — nella sua autentica essenza — minacciato dalla degenerazione di quelle stesse attività da cui egli determina se stesso.

Gli scrittori del Rinascimento si avvidero di ciò e sottolinearono che il mondo dell'uomo era « sottosopra », ma non capirono il meccanismo sociale del conflitto; perciò la loro unica speranza era l'Utopia. Marx spiegò come, sotto le condizioni dell'economia capitalista e del sistema di classe, il « vero » uomo debba soccombere al processo di « disumanizzazione », e la « vera » società debba diventare una società « apparente »; come le risorse dell'uomo e della comunità umana sotto queste condizioni debbano essere distrutte. Così la vita reale dell'uomo diventa inumana, e i suoi desideri e le sue aspirazioni umane diventano irreali; cioè degenerano.

Marx analizzò filosoficamente il mondo allo scopo di



mutarlo; la sua comprensione di esso si accrebbe non appena egli si rivolse all'attività rivoluzionaria, che, essendo diretta contro il sistema capitalista, doveva vincere l'alienazione del lavoro e della vita sociale e la disumanizzazione dell'uomo. Quella che Marx chiamava « pratica rivoluzionaria » doveva essere, nelle condizioni storiche esistenti, il principale fattore di trasformazione sociale e la principale forza atta a liberare l'uomo dalla schiavitù di queste forme di vita sociale ed intellettuale cui aveva soggiaciuto.

L'antropologia marxista portò a termine tutte le forme di speculazione metafisica sull'« essenza » dell'uomo. Marx puntualizzò che tali concetti implicavano sempre l'accettazione non garantita come assoluta verità di esperienza acquisita da determinate classi sociali in alcuni momenti storici; in altre parole, essi promuovevano le esperienze al grado di principi oggettivi e costanti.

I concetti concernenti l'« essenza » dell'uomo non erano — come Marx puntualizzò — scoperte della sua vera natura che dovevano servire come base per l'attività sociale, politica e pedagogica, ma piuttosto espressioni di certe situazioni socio-politiche realizzate con l'intento di perpetrarle.

Marx criticava anche tutti i tentativi di determinare l'uomo empiricamente, poiché essi, come le teorie metafisiche, accettavano come vero lo stato storico di cose e lo consideravano immutabile. Essi presupponevano erroneamente che i popoli venissero determinati dal modo in cui vivevano, non avvertivano alcuna contraddizione tra il mondo umano ai differenti stadi del suo sviluppo storico e le trasformazioni che avevano luogo nell'uomo sullo sfondo di queste contraddizioni.

L'antropologia marxista, che definisce l'uomo riferendosi al « mondo dell'uomo » e che punta al meccanismo interno del processo di trasformazione di quel mondo, mostrò la mutabilità della cosiddetta essenza dell'uomo. Essa mise in rilievo il fatto che l'uomo era il solo essere che si sviluppasse attraverso il suo impegno nella creazione di un mondo umano oggettivo, soccombendo alle sue necessità e, allo stesso tempo, conquistando le



sue forme di decadimento. Lo sviluppo dell'uomo non è una proiezione spontanea e puramente spirituale dei suoi sogni e desideri, né l'espressione dei desideri soggettivi dell'individuo o di un gruppo. Lo sviluppo dell'uomo è realizzato attraverso le sue attività, che devono superare la prova di criteri oggettivi di vario tipo: il criterio di verità per l'attività scientifica, o di efficienza per l'attività tecnica, o di forma per l'attività artistica, o di forze produttive e rapporti sociali per l'attività economica. Nulla può essere facoltativo, nulla può essere licenza umana: solo osservando le leggi del mondo oggettivo l'uomo può raggiungere i suoi obiettivi, e le creazioni umane possono essere perpetuate. Allo stesso tempo, tuttavia, il coraggio e l'attività creativa sono necessari. L'uomo non deve sottostare alle sue creazioni. Gli scienziati hanno il diritto e il dovere di rifiutare le teorie scientifiche, proprio come i tecnici devono rifiutare soluzioni già in disuso. Lo stesso va applicato agli organizzatori delle attività sociali.

Il dualismo dello sviluppo dell'uomo — il suo accettare le necessità della realtà oggettiva e il suo coraggio nel rifiutare successi e forme precedenti — è un fondamentale dogma della filosofia marxista dell'uomo. Questo doppio sviluppo è basato sulle attività sociali dell'uomo. Tali attività, riguardando i cambiamenti delle forze produttive e le aspirazioni delle masse, rivoluzionano le stabili istituzioni e forme sociali, così come le corrispondenti conseguenze sociali.

Nei complessi processi di distruzione del vecchio, di creazione del nuovo e di conservazione del duraturo, alcuni elementi si completano e, insieme, si contraddicono l'un l'altro. Questi sono le necessità delle forze produttive, i multiformi orientamenti della « base » economica, le varie correnti delle « sovrastrutture » ideologiche, e la generale consapevolezza sociale. Tutto ciò crea situazioni materiali, sociali e spirituali piene di tensioni interne e di contraddizioni per l'uomo.



Lucien Goldmann

Socialismo e umanesimo

I

Nelle menti dei principali teorici marxisti prima del 1917, il trionfo della rivoluzione proletaria, la socializzazione dei mezzi di produzione, e l'instaurazione di una pianificazione centralizzata avrebbero condotto inevitabilmente ad una società organizzata in modo tale che, dopo una fase preliminare di dittatura democratica del proletariato¹, la società avrebbe cessato di essere divisa in classi e lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo sarebbe stato abolito. Questo avrebbe in seguito condotto ad un'integrazione dei maggiori valori ereditati dall'umanesimo della borghesia (universalità, libertà individuale, uguaglianza, dignità della persona umana, libertà di espressione) dotandoli, per la prima volta nella storia dell'umanità, di una qualità di autenticità, invece della condizione puramente *formale* che le era stata precedentemente accordata in una società capitalista.

Veramente, le società capitaliste democratiche danno riconoscimento ufficiale all'uguaglianza e alla libertà di tutti i cittadini davanti alla legge e al diritto di ogni individuo a esprimere le sue idee liberamente. La disuguaglianza economica, tuttavia, riduce questa uguaglianza e la libertà dell'individuo ad una condizione puramente *formale*, poiché i cittadini di una tale democrazia sono divisi in una minoranza del benessere e una massa di lavoratori relativamente poveri, e poiché questa po-



vertà non consentirà alle masse dei lavoratori di fruire realmente delle libertà riconosciute dalla legge², e di usare effettivamente il diritto di esprimere pubblicamente le loro idee.

Da una società socialista, d'altra parte, ci si aspetta che essa ristabilisca la vera uguaglianza, e, nel suo primo stadio, che sopprima tutte le evidenti differenze di ricchezza, così da dare a libertà, uguaglianza e dignità umana il loro pieno significato. In una tale società lo sfruttamento sarebbe abolito, la produzione razionalmente pianificata, e la soppressione della produzione per il mercato riaffermerebbe la natura qualitativa del rapporto fra esseri umani e beni o altri esseri umani; tutto ciò renderebbe possibile ad una tale società di raggiungere una sintesi, ad un più alto livello, degli elementi positivi delle tre grandi forme di società che l'hanno preceduta:

a) la mancanza di classi delle società primitive;

b) i rapporti qualitativi degli uomini con gli altri uomini e con la natura che ha caratterizzato le società precapitalistiche;

c) la razionalità che la società capitalista ha introdotto con la proprietà privata e i valori di universalità, uguaglianza e libertà che sono stati strettamente legati a questa razionalità.

Per tutte queste ragioni, Marx ed Engels e i pensatori marxisti che li seguirono si aspettavano che la rivoluzione socialista segnasse la fine della « preistoria » e la transizione dal regno della necessità a quello della libertà.

Questo schema, elaborato nel diciannovesimo secolo, continua a dominare la maggior parte del pensiero socialista nella nostra epoca. Tuttavia, dal 1917, l'esistenza, prima di un singolo stato, poi di molti altri (tutti provvisti, ad un livello ideologico, di un carattere socialista, mentre al livello politico e sociale essi funzionano di fatto entro la struttura di una realtà molto complessa), ha portato chiaramente in luce una discordanza più o meno sorprendente fra la realtà sociale, economica e politica di queste società o stati da un lato, e le suddette sovrastrutture ideologiche dall'altro. Risolvere una tale

discordanza dovrebbe essere d'altronde uno dei principali compiti di una filosofia socialista viva che cerchi di agire in quelle aree di pensiero dove la comprensione della realtà e la demistificazione di tutte le ideologie siano più avanzate.

La discordanza fra realtà e ideologia non è in se stessa né nuova né sorprendente. I grandi movimenti sociali e politici hanno quasi sempre sviluppato concezioni alquanto semplificate del futuro e della possibilità di attuare i valori che le hanno ispirate. Quasi sempre, una volta riportata la vittoria e scoperto che la realtà sociale è più intricata e complessa di quanto previsto, i capi sono giunti ad avvantaggiarsi della situazione e a proclamare che essa corrispondeva esattamente a ciò che i rivoluzionari avevano desiderato e previsto.

Ma i pensatori progressisti hanno sempre tentato di definire le distanze che separano tali affermazioni dalla realtà, di smantellare il congegno che ha reso possibile ad una teoria rivoluzionaria di diventare un'« ideologia » apologetica, e di ristabilire l'armonia fra pensiero e realtà che sola può dotare il primo di un carattere autenticamente progressista. Fra l'altro, tale è la funzione che Marx ed Engels svolsero nei loro rapporti con gli ideologi della borghesia trionfante, e tale è certamente la funzione che tutti i pensatori che desiderano mantenere viva ed effettiva l'eredità dei padri del marxismo dovrebbero ora mantenere nel loro rapporto con:

- a) gli apologeti dei nuovi stati socialisti che sono stati generati da rivoluzioni anticapitaliste,
- b) gli apologeti delle società capitaliste occidentali che stanno subendo un'evoluzione,
- c) gli apologeti delle società del « terzo mondo ».

Per questo motivo noi ci troviamo ora ad affrontare un urgente compito — quello di liberarci da tutti gli slogan che riempiono la vita politica e il pensiero e la teoria del movimento socialista, e di essere in grado di tornare al tipo di analisi dell'evoluzione sociale e politica del mondo, del 1917, che dovrebbe essere positiva ed accurata. A questo proposito vorrei sollevare qui, an-



che se solo in modo alquanto schematico, una questione che mi sembra di particolare importanza.

Se paragoniamo le analisi che Marx ci ha lasciato con la effettiva evoluzione tanto delle società capitaliste quanto di quelle socialiste dalla fine del diciannovesimo secolo e dal 1917 ad oggi, troviamo che tale paragone richiede due importanti *correzioni* che, sebbene possano apparire, al livello *teorico*, facilmente integrabili entro tutta la filosofia marxiana, in pratica richiederebbero considerevoli cambiamenti negli scopi e nelle prospettive dell'azione socialista.

Ognuna di queste due correzioni riguarda il problema dei rapporti fra realtà sociale e valori umanisti, nelle società capitaliste occidentali così come in quelle che hanno un carattere socialista.

Cominciamo perciò tornando alla prima delle due maggiori analisi delle società capitaliste che Marx ci ha lasciato:

a) la teoria del feticismo della merce o, per usare una correzione terminologica introdotta in seguito da Lukács, della loro reificazione,

b) la teoria del progressivo impoverimento del proletariato e la sua necessaria evoluzione verso una coscienza del proprio ruolo rivoluzionario.

La prima di queste due teorie ha dimostrato non solo di essere valida, ma anche di essere molto più importante in ogni analisi dell'evoluzione del mondo capitalista nel ventesimo secolo di quanto, prima del 1917, i teorici marxisti si sarebbero aspettati. La seconda, invece, si è dimostrata superata, ed è effettivamente stata contraddetta dalla reale evoluzione di una società i cui essenziali aspetti strutturali sono stati modificati.

Invece di questa ortodossia, Lenin fu in concreto obbligato, allo scopo di considerare la realtà sociale e politica del suo tempo, ad aggiungere due importanti concetti alle analisi di Marx:

a) che l'evoluzione spontanea del proletariato non conduce alla creazione di una classe rivoluzionaria, ma a quella di sindacati operai, e

b) che esiste in Occidente una categoria di lavo-



ratori che varia nella sua importanza numerica ma costituisce un'« aristocrazia operaia » e che è integrata nella società capitalista e fornisce le basi sociali per il movimento riformista.

A queste osservazioni di Lenin, che devono essere chiarite e sviluppate prima di poter capire l'evoluzione avvenuta nella prima metà del ventesimo secolo³, devono essere aggiunte alcune note sui mutamenti che il capitalismo ha subito dalla fine della seconda guerra mondiale.

Non c'è qui lo spazio per sviluppare queste idee in modo più approfondito, così dovrò limitarmi ad osservare che, nonostante la rivoluzione che i marxisti ortodossi avevano previsto, e grazie all'esperienza fatta nel grande crollo economico del 1929-33 e alla pressione della potenza economica e, conseguentemente, militare dell'URSS e dell'intero blocco socialista, il mondo capitalista ha ora sviluppato mezzi più o meno soddisfacenti per un'autoregolazione economica che gli permetta di evitare, per un largo margine, crisi strutturali di sovrapproduzione. Ne è risultato, nei paesi industrializzati dell'Occidente, non solo una grande espansione delle forze produttive, ma anche un costante aumento del livello di vita per la gran maggioranza della popolazione, compresa la classe operaia.

Naturalmente potrebbe essere possibile per un'economia socialista allargare la produzione ed aumentare il benessere della popolazione anche più rapidamente, ma questo non è stato ancora inequivocabilmente provato e, in ogni caso, l'azione socialista nelle società industriali dell'Occidente non può essere fondata più a lungo sulla premessa del crescente impoverimento del proletariato e della sua *necessaria* trasformazione in una forza rivoluzionaria.

Date queste circostanze, tali società cominciano ora a seguire un'evoluzione sociale, economica e politica diversa da quella predetta da Marx, con altre prospettive e altri pericoli.

In queste società i lavoratori non sono più *necessariamente* guidati dal crescente impoverimento a scegliere



la via del socialismo. Un vero mondo socialista potrebbe, e in verità probabilmente vorrebbe, offrire loro alcuni vantaggi economici ed un aumentato benessere. Tuttavia, non ci si può aspettare che essi acquistino inevitabilmente una coscienza di ciò, come i teorici marxisti del diciannovesimo secolo credevano. La lotta fra capitalismo e socialismo in queste società diventa una lotta per una dominazione sulla coscienza di classe dei lavoratori e della popolazione nel suo intero. È particolarmente importante, inoltre, che la infrastruttura, lontano dall'essere di aiuto alle forze del socialismo in questa lotta, come credevano Marx e i marxisti tradizionali, opera al contrario in favore dell'integrazione nell'esistente sistema sociale, poiché i cambiamenti economici già menzionati hanno determinato una profondissima evoluzione sociale e psicologica.

Tuttavia, ad un certo livello, l'evoluzione della società capitalista occidentale ha confermato l'analisi di Marx ad un grado molto più vasto di quanto previsto dai pensatori marxisti del diciannovesimo secolo, soprattutto per quanto concerne le teorie marxiste del feticismo della merce.

Marx dimostrò a quale grado la presenza del mercato riduce tutti i valori transindividuali a qualcosa di puramente implicito eliminandoli dalla coscienza e riducendoli progressivamente all'aspetto fenomenologico e quantitativo di due nuove proprietà di oggetti inerti: valore e prezzo, che trasformano i beni in merce. Marx, e specialmente Lukács dopo di lui, hanno insistito energicamente sul carattere passivo che questo sviluppo della reificazione impone alla vita e al comportamento di individui soggetti alle leggi economiche di un mercato che acquista le caratteristiche di un potere quasi naturale.

D'altra parte, lo sviluppo della produzione per il mercato ha oggi creato, per la prima volta nella storia, i fondamenti per l'aggiunta di nuovi valori nell'ambito della vita sociale e per il suo ulteriore sviluppo; valori che comprendono anche quelli di uguaglianza, libertà e tolleranza⁴ e che contribuiscono in gran parte alla costituzione dell'umanesimo occidentale.



In seguito, tuttavia, la trasformazione da una società artigianale che produce per il mercato ad una società capitalista industriale, che implica così tante disuguaglianze economiche e l'organizzazione della produzione su base gerarchica entro il sistema, indebolì i valori dell'individualismo umanista, nella loro applicazione e nella loro natura intrinseca. Nella loro applicazione essi sono stati eliminati dalla produzione e limitati al dominio del mercato esistente e ai campi astratti e periferici della legge e della politica. Nella loro natura essi hanno un carattere puramente formale, che ha sostituito il vero contenuto originario.

Per quanto difficile possa essere contestare la validità di queste analisi, nondimeno oggi si deve ammettere che né Marx né Lukács riuscirono a vedere, nelle società che andavano analizzando, a quale grado un'area di attività e valori individuali che poteva ancora fornire una struttura per la consapevolezza individuale veniva mantenuta, come un risultato della semplice esistenza del mercato liberale (e, più tardi, del mercato monopolistico soggetto ad un intervento dello stato molto limitato). Lo sviluppo dell'imperialismo monopolistico, specialmente dopo la seconda guerra mondiale, e i massicci interventi dello stato erano strettamente riferiti all'apparire dei dispositivi di autocontrollo, che effettivamente eliminavano ogni funzione di responsabilità dell'individuo nella produzione e nel mercato, vuotando in tal modo la coscienza dell'individuo di ogni suo contenuto autonomo o immanente, e raggiungendo un grado di passività che persino il teorico più pessimista dei primi anni del nostro secolo avrebbe concepito solo con gran difficoltà⁵.

Naturalmente, questa crescente passività della popolazione crea una situazione molto pericolosa per la cultura, specialmente per la cultura umanista. Essa si manifesta in un costante indebolimento di interesse per ogni cosa che vada al di là della sfera delle necessità di consumo dell'individuo o della sua unità familiare; allo stesso tempo, il suo livello di vita migliora progressivamente, e tutto ciò contribuisce sostanzialmente al-



l'integrazione dei lavoratori entro la società esistente e impedisce la loro evoluzione verso il socialismo.

In tale situazione i socialisti devono formulare un programma diretto a conseguire il potere per influire sulla coscienza degli individui al livello delle sovrastrutture e sul loro pensiero politico, sociale e culturale. Ci sono due possibili alternative che i lavoratori del mondo occidentale contemporaneo devono scegliere coscientemente o implicitamente. Essi possono scegliere una società tecnocratica che accordi i poteri decisionali ad una minoranza molto ristretta di tecnocrati che siano in grado di assicurare un livello di vita in costante aumento alla maggioranza della popolazione, ma che vuole allo stesso tempo condurla, se non necessariamente, almeno probabilmente, verso un mondo disumanizzato in cui le possibilità culturali sono ridotte al minimo. Oppure essi possono scegliere una società socialista e democratica che è in grado allo stesso modo di assicurare un uguale e forse più alto grado di benessere, e che anche e soprattutto assicurerebbe lo sviluppo del senso di responsabilità individuale in tutta la popolazione, così da creare i fondamenti sociali ed economici della sua vita spirituale e culturale.

L'intero problema può essere ridotto a quello di far capire ai salariati che la via della convenienza e dell'egoismo può ben condurre all'integrazione, ma che i loro interessi e quelli delle loro famiglie dovrebbero ispirarli ad andare contro questa corrente in modo da salvare sia la loro dignità che i grandi valori culturali ereditati dal passato.

In conclusione, posso accennare solo brevemente all'importantissimo mutamento che una tale nuova situazione implica al livello degli scopi e delle prospettive politiche. Appare ovvio che l'eliminazione dell'assoluto impoverimento, la creazione di dispositivi di autocontrollo, e la progressiva indifferenza, passività e integrazione dell'intera popolazione hanno tutte contribuito a svuotare del suo valore pratico e delle sue possibilità politiche di successo il tradizionale programma di una rivoluzione socialista o proletaria.



Perciò, nelle società capitaliste del mondo occidentale, l'unico programma socialista realistico è oggi quello di riforme strutturali⁶ che analizzino la situazione, chiaramente e senza scrupoli o esitazioni, in modo tale da far comprendere ai lavoratori che è esclusivamente nel loro interesse chiedere, per prima cosa, il diritto di controllare, e poi anche di dirigere, le loro fabbriche. Solo questi diritti possono assicurar loro, oltre a vantaggi economici, che possono variare di importanza, un'effettiva partecipazione e responsabilità nelle principali decisioni di vita economica, sociale e politica, e un'opportunità di svolgere un ruolo attivo nello sviluppo di una cultura veramente umanista.

In questo modo arriviamo al concetto di una via che conduce al socialismo, analoga a quella seguita dalla borghesia nella società feudale. Lungo un tale cammino, le trasformazioni economiche, sebbene scaturite da un conflitto, sarebbero graduali e pacifiche e precederebbero una potenziale rivoluzione politica — che non è più inevitabile in ogni caso, come l'ascesa al potere della borghesia nella Germania del diciannovesimo secolo dimostra.

II

Se ora procediamo dall'altro lato della nostra analisi, siamo costretti ad osservare che l'evoluzione delle società a carattere socialista ha provato anche di essere estremamente complessa e, soprattutto, diversa da quanto previsto o predetto in modo necessariamente schematico e sommario dai creatori del marxismo.

Le differenze fra queste previsioni e la realtà sono numerose, ma ciò non dovrebbe essere del tutto sorprendente, poiché nessun teorico, per quanto grande, può giungere a qualcosa di più di uno schema della realtà molto sommario e generale, senza l'aiuto dell'esperienza empirica e concreta. Tuttavia ciò non pone nessun maggior problema perché un tale schema della realtà, per quanto generale, corrisponde alla struttura essenziale della realtà.



La filosofia di Marx, di Engels e dei marxisti che li seguirono, predisse dunque, nel futuro, una società socialista e soprattutto comunista che, grazie alla socializzazione dei mezzi di produzione e all'instaurazione della produzione pianificata, riunirebbe in sé le qualità positive delle tre grandi forme di organizzazione sociale che sono la caratteristica di ciò che i marxisti hanno talvolta chiamato la « preistoria dell'umanità », cioè:

a) *la soppressione delle classi sociali e dello sfruttamento dell'uomo compiuto dall'uomo*, che l'umanità ha già conosciuto nelle società primitive, sebbene ad un livello di *estrema povertà*;

b) *il carattere qualitativo e non ancora materializzato dei rapporti umani fra uomo e natura* che ha caratterizzato, in modo *barbarico e ingiusto*, le forme pre-capitaliste ed essenzialmente tradizionali di organizzazione della produzione e della distribuzione;

c) i due grandi contributi della produzione per il mercato e specialmente della produzione capitalista:

1. *l'organizzazione razionale della produzione* e il rapido sviluppo della produttività che la produce e la assicura; la società capitalista ha introdotto questa razionalizzazione nelle proprie strutture, ma non nei loro rapporti o nella produzione nel suo complesso, mentre la società socialista del futuro era destinata ad estendere l'applicazione della razionalizzazione all'intero campo della produzione di merce;

2. i *valori umanisti*, nati e sviluppatisi nella società occidentale parallelamente alla comparsa e allo sviluppo della produzione per il mercato, specialmente i valori di universalità, uguaglianza, libertà individuale e, parte integrante dell'ultima, libertà di espressione.

È ovvio che una società fondata sulla vera comunità e sulla autentica libertà sarebbe poi raggiunta per la prima volta nella storia come risultato dell'applicazione simultanea dei seguenti principi: l'abolizione dello sfruttamento, l'eliminazione delle distinzioni di classe, l'istituzione di rapporti qualitativi fra gli uomini e la natura, l'organizzazione razionale della produzione e, insieme ad



una grande espansione della produttività, l'istituzione dell'autentica universalità, uguaglianza e libertà.

Ci si aspetta che la società socialista restauri e quindi sviluppi i valori dell'umanesimo occidentale, poiché essa non solo li spoglierebbe del loro carattere puramente formale sopprimendo ogni sfruttamento e distinzione di classe, ma li unirebbe organicamente in una comunità autenticamente umana e pienamente consapevole di quei valori ultraindividuali che sarebbero infine liberati dai gravi impedimenti che la povertà e lo sfruttamento hanno imposto nei periodi storici precapitalisti.

Concludendo questo studio, posso annotare l'importanza in teoria e in dottrina dell'esperimento jugoslavo, anche se è stato intrapreso in un paese relativamente piccolo. Cercando di reagire alla centralizzazione burocratica o stalinista, la Jugoslavia ha integrato nel pensiero socialista *la scoperta che la socializzazione dei mezzi di produzione non deve necessariamente implicare, come Marx e i marxisti più recenti avevano pensato, la pianificazione centralizzata integrale e la soppressione del mercato.*

Il più grande successo della democrazia socialista jugoslava, *l'autogestione dei lavoratori*, è un mezzo per assicurare l'effettiva democrazia. Essa assicura anche una considerevole socializzazione della proprietà dei mezzi di produzione, rendendo possibile la soppressione sia dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, sia di una considerevole parte delle manifestazioni della reificazione. Allo stesso tempo essa assicura il mantenimento della produzione per il mercato che può costituire la base per un reale ed autentico sviluppo della « libertà », specialmente quella di espressione.

L'autogestione dei lavoratori mi sembra l'unica base possibile per un programma veramente socialista nel mondo contemporaneo. Il carattere di questa autogestione e la strada intrapresa per raggiungerla naturalmente varieranno a seconda che il punto di partenza sia una società capitalista con una democrazia formale, un sistema dittatoriale come quello della Spagna, o una società socialista a pianificazione centralizzata, o la so-



cietà di un paese in via di sviluppo. E si deve tenere a mente che il mantenimento del mercato, anche se accompagnato dalla soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione, può provocare notevoli difficoltà che possono essere risolte solo dopo seri studi empirici e teorici.

¹ *Dittatura*, in quanto implica l'esistenza di uno stato proletario che applica misure di costrizione per la borghesia. *Dittatura democratica*, in quanto questo stato rappresenta la vasta maggioranza della popolazione e, per la prima volta nella storia, applica misure di costrizione solo per una piccola e reazionaria minoranza.

² Anatole France fece una volta un'importante notazione: la legge riconosce lo stesso diritto ai milionari e ai *clochards* di dormire sotto i ponti di Parigi.

³ Il proletariato del mondo occidentale ha alcuni *strati sociali essenzialmente riformisti*, un fenomeno che sembra dovuto al fatto che quel settore della classe operaia occidentale che è sfuggito, grazie all'esistenza dei mercati coloniali e all'azione dei sindacati, al processo di impoverimento che Marx aveva predetto e previsto, è stato molto più vasto di quanto Lenin non pensasse.

⁴ Penso che la opposizione fra *tolleranza e libertà di pensiero e di espressione* costituisca una delle principali differenze fra l'umanesimo borghese e l'umanesimo socialista.

Lo stesso termine *tolleranza* in verità implica alcuni gradi di indifferenza verso l'errore. Nato nel regno del credo religioso e della fede, esso corrisponde al carattere inevitabilmente ateistico e razionalista della borghesia in ascesa e quindi ad un ordine sociale ed economico che ha soppresso i valori transindividuali. La borghesia classica razionalista o empirista diventa tollerante in materia religiosa perché ai suoi occhi la fede ha perduto la sua importanza e la sua realtà effettiva.

Un umanesimo socialista che implichi, d'altra parte, *il diritto di ognuno di esprimere liberamente le sue convinzioni* preclude ogni indifferenza per le opinioni degli altri e presuppone uno sforzo comune e permanente per trovare la verità e raggiungere l'accordo attraverso la discussione libera, franca e aperta.

⁵ Queste sono realtà espresse sia dai più importanti scrittori del nostro tempo, da Kafka a Beckett, Ionesco, Robbe-Grillet, Adamov ed anche Sartre (nella *Nausea*) e Camus (*Lo straniero*), ed anche da sociologi estranei al marxismo come David Riesman quando osserva, per esempio, la differenza fra una società regolata dall'interno ed una regolata dall'esterno. Si può, naturalmente, notare lo stesso fenomeno studiando l'evoluzione dell'arte moderna. In una brillante osservazione Erich Fromm, nel suo contributo ai dibattiti del Congresso di Dubrovnik, notò lo stesso fenomeno, quando dichiarò che all'inizio vi sono stati popoli che viaggiavano per imparare e per diffondere le loro conoscenze, poi turisti che portavano con loro le cine-



prese, mentre oggi abbiamo cineprese che viaggiano accompagnate da turisti che le fanno funzionare.

⁶ Prima ho scritto «riformista», ma la discussione con molti socialisti, specialmente socialisti italiani, mi ha portato a vedere che questo termine potrebbe provocare confusione. Il significato delle parole dipende dal contesto in cui vengono usate. Nel pensiero socialista della prima metà del ventesimo secolo, erano presenti discussioni riguardo ai due concetti di *riforma* e *rivoluzione*, il primo stante a significare principalmente un adattamento di dettagli più o meno importanti dal regime capitalista in un regime socialista attraverso la guerra civile, una presa di potere dei partiti proletari e l'instaurazione di una dittatura del proletariato che avrebbe, fra l'altro, socializzato i mezzi di produzione. Ma ora io mi sto occupando di un terzo concetto che non può essere identificato con nessuno di questi.

Questo nuovo concetto è l'idea di una transizione alla gestione operaia che può essere raggiunta progressivamente in un settore dopo l'altro. Esso implica la possibilità di conflitti più o meno acuti, sebbene non necessariamente una guerra civile, o una trasformazione sincronica della società, quale un intero che precede tali cambiamenti economici. Una tale transizione potrebbe naturalmente coinvolgere in una guerra civile una particolare nazione, ma in altre nazioni potrebbe essere raggiunta senza tale sacrificio.

Di fatto, tale processo è nelle sue linee generali analogo alla trasformazione della società feudale in società capitalista, una graduale trasformazione economica talvolta accompagnata dalla guerra civile (in Inghilterra e in Francia), ma raggiunta in altre nazioni senza alcuna rivoluzione violenta. Una tale trasformazione può perciò essere chiamata *riforma* o *rivoluzione*, ma in nessun caso il termine avrà il significato che possedeva nella letteratura marxista della seconda parte del diciannovesimo secolo e la prima metà del ventesimo.



Léopold Senghor

Il socialismo è un umanesimo

Nei rispettivi programmi dei nostri primi partiti, tutti noi eravamo soliti dichiarare il nostro legame al *socialismo*. Questa era un'ottima cosa, ma non era abbastanza. Il più delle volte, eravamo soddisfatti da formule stereotipate e da vaghe aspirazioni che chiamavamo *socialismo scientifico*, come se il socialismo non significasse un ritorno alle fonti originali. Soprattutto dovevamo fare uno sforzo per rivedere i testi basilari alla luce della realtà negro-africana. Consideriamo per prima la questione principale.

Gli antifederalisti ci accusavano di essere atei, « marxisti » e di proscrivere la religione. Certamente questo sapeva di propaganda. Si possono integrare i valori culturali negro-africani, specialmente i valori religiosi, nel socialismo? Dovevamo rispondere a questa domanda una volta per tutte con un inequivocabile sì.

Noi non eravamo « marxisti » nel senso dato oggi alla parola, per cui il marxismo viene presentato come metafisica ateistica, una concezione del mondo totale e totalitaria, una *Weltanschauung*. Marx stesso disse una volta: « Quanto a me, non sono un marxista ». Noi siamo *socialisti*. In altre parole, noi non escluderemo Marx ed Engels dalle nostre fonti; noi partiremo dalle loro opere come da quelle dei « socialisti utopisti », e aggiungeremo a queste fonti i lavori dei loro successori e commentatori. Ma serberemo solo il metodo e le idee; il metodo, per aiutarci ad analizzare la situazione; le idee, per aiutarci a risolvere i problemi.



Partiremo da Marx ed Engels. Nonostante le loro limitazioni, le loro insufficienze o i loro errori, essi, molto più di tutti gli altri, rivoluzionarono il pensiero politico ed economico del diciannovesimo secolo. Le conseguenze di quella rivoluzione sono percettibili nel ventesimo. Gli stessi ecclesiastici non possono negare i contributi di Marx e accettano i suoi valori positivi. E, fin dalla liberazione, essi hanno forse contribuito moltissimo ad una comprensione di Marx, almeno in Francia. Come prova di ciò, posso citare solo due marxisti francesi. « Un paradossale finale », scrive Henri Lefebvre, il *maestro marxista* in Francia, è che « le più importanti opere sul marxismo pubblicate recentemente sono firmate da gesuiti ». E Lucien Goldmann, parlando di questi stessi volumi, nota che essi « costituiscono al momento il principale contributo francese allo studio del marxismo »¹. Vorrei in particolare attirare la vostra attenzione sul libro di Padre Bigo intitolato *Marxisme ed Humanisme*. Esso porta lo stesso titolo che io detti ad uno dei miei primi articoli pubblicati su « La Revue socialiste »².

Noi prenderemo le idee di Marx, la sua teoria, e le ipotesi come punto di partenza. Marx adotta i concetti economici e il vocabolario dei suoi predecessori; per non lasciar adito a dubbi, egli si interessa di statistiche, che allora venivano ignorate, ma cita fatti e figure senza verificarli o criticarli. Ciò che lo interessa più delle cose stesse è il rapporto dell'uomo con gli altri uomini e con le cose: ciò che ne fa il vero fondatore della sociologia. Secondo una famosa espressione, il suo fine è « penetrare la vera e intima totalità del rapporto di produzione della società borghese ». Il fatto è che Marx giunse all'economia attraverso la filosofia, con una digressione attraverso Hegel, di cui adottò la teoria dell'*alienazione*, e Feuerbach, che gli insegnò l'importanza della *prassi*. La sua sociologia è basata sulla generale teoria dell'*alienazione*, che egli sviluppa attraverso le teorie particolari del *valore* e del *capitale*. Prenderò l'ultima come punto di partenza.

Per Marx, una merce è la forma elementare di ricchezza nella società di tipo capitalista, e ogni merce ha



due valori: un *valore d'uso* e un *valore di scambio*. Il valore di uso di un oggetto è basato sui bisogni umani; esso è « un portato del corpo della merce e non esiste senza di esso »³. È il sostegno materiale del valore di scambio. In un'economia capitalista — cioè, in un'economia di borsa valori — il valore di scambio sostituisce il valore di uso e diventa il valore in se stesso, ed « è soltanto la quantità di lavoro socialmente necessario, cioè il tempo di lavoro socialmente necessario per fornire un valore d'uso che determina la sua grandezza di valore »⁴. Questa è la teoria del *valore del lavoro*. In altre parole, entro un'economia patriarcale, comunitaria, i prodotti creati per le necessità umane rimangono nelle mani dell'uomo, mentre in un'economia di mercato questi stessi prodotti sfuggono alla consapevole determinazione degli uomini, sono soggetti alla legge monetaria dello scambio e stabiliscono rapporti oggettivi fra loro. Il mondo delle cose sostituisce il mondo degli uomini e lo domina. Gli uomini sono tagliati fuori dalla natura fra di loro. Sono entrati nel mondo del *capitale*.

Il capitale non può essere identificato con i mezzi stessi di produzione. Questi ultimi esistevano già anche nella comunità patriarcale. Il capitale è il monopolio dei mezzi di produzione da parte di una minoranza di uomini. Per Marx, il capitale è anche più di questo. È un'idea che prende vita e viene personificata, una volontà consapevole e implacabile che diventa incarnazione di una forza mostruosa. È il denaro, il cui obiettivo finale è quello di far denaro. L'obiettivo non è quello di soddisfare le necessità umane, né quelle animali — cibo, vestiario, asilo — ma bensì quello di appropriarsi del plusvalore del lavoro operaio. È qui che compare la teoria del *plusvalore*.

Il valore di un prodotto viene determinato dall'ammontare del lavoro necessario a produrlo. Questo valore dovrebbe normalmente corrispondere al numero di ore necessarie a fare questo prodotto; in un'economia umana, dovrebbe corrispondere al numero di ore necessarie ad assicurare la vita del lavoratore e della sua famiglia — la sua vita materiale e spirituale. Supponiamo che



questo numero di ore sia cinque. Il capitalista deve pagare all'operaio sulla base di cinque ore; tuttavia, sebbene egli lo paghi su questa base, lo fa lavorare otto ore, ma il valore di queste tre ore in più va al proprietario e non al lavoratore. È questo plusvalore che, secondo Marx, permette « l'accumulazione di capitale », la *capitalizzazione*. Il proprietario potrebbe obiettare che egli ha corso i rischi e procurato i mezzi di produzione. Il socialista replica che l'investimento è ammortizzato dopo pochi anni, mentre il plusvalore rimane indefinito. Ma forse non è questa la tesi essenziale. La teoria generale di Marx è una teoria *macroeconomica*: ciò che egli prende in considerazione è la totalità dei lavoratori e la totalità dei capitalisti, il che elimina l'idea del rischio.

Alla luce di queste analisi, possiamo ora chiarire la teoria generale dell'*alienazione*, che ne forma la base. La teoria dell'*alienazione* non è discussa in maniera circostanziata nel *Capitale*, bensì nelle opere filosofiche di Marx, e nel manoscritto pubblicato postumo sul lavoro alienato. Senza queste opere precedenti di Marx, sarebbe difficile comprendere il *Capitale*.

Per Marx, l'uomo è essenzialmente un *artista produttore*. Questo è ciò che lo distingue dagli animali. Entrambi hanno il loro posto nella natura, meglio ancora entrambi sono prodotti della natura — geografia e storia — e realizzano il loro potenziale solo nella natura e attraverso di essa; natura che ci è data al principio come un mondo inorganico, oggettivo. L'animale non trasforma la natura; sceglie *naturalmente* da essa i suoi « immediati mezzi di sussistenza », nel senso che è guidato dall'istinto. Non tende a nulla oltre che alla soddisfazione dei suoi bisogni materiali.

Se, d'altra parte, l'uomo realizza se stesso nella natura, lo fa anche di più *per mezzo* della natura. Egli non si sottomette passivamente alle forze produttive della natura, ma agisce su di loro:

[L'animale] produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo... L'animale crea cose solo secondo la natura e il bisogno della



specie cui appartiene; mentre l'uomo sa produrre secondo la natura di ogni specie e sa attribuire all'oggetto la natura adatta, quindi crea anche secondo le leggi della bellezza⁵.

L'uomo realizza se stesso come uomo solo realizzando la natura, adattandola secondo le sue capacità, e diventando *creatore* di cultura, di civiltà.

L'uomo ha dunque dei diritti — sulla sua attività come consapevole produttore, sul suo « consumo di lavoro », e sugli oggetti che produce. Nel sistema capitalista, tuttavia, l'uomo subisce una doppia alienazione, una doppia frustrazione, dovuta al fatto che egli vende al capitalista la sua « forza lavoro », che è la fonte di ogni bene umano. Il prodotto del suo lavoro viene ghermito dal produttore, nella forma di plusvalore, allo scopo di aumentare il capitale. « La realizzazione del lavoro si palesa tale privazione che l'operaio è spogliato fino alla morte per fame. »⁶ L'alienazione non è solo nel prodotto; è nella stessa produzione che, per il suo carattere umano, dovrebbe essere attività *libera*. Nel sistema capitalista la produzione viene imposta al produttore dall'esterno. « È lavoro coercitivo. » Non è la soddisfazione di un bisogno interiore di creazione, « ma un mezzo per soddisfare necessità esterne » all'uomo. « [È] l'energia fisica e spirituale *propria* dell'operaio, la sua vita personale — che cos'è la vita se non attività — come un'attività rivolta contro lui stesso, e da lui indipendente, a lui non appartenente. *L'autoalienazione*; come vedemmo sopra l'alienazione della *cosa*. »⁷

Alienato da se stesso, il produttore salariato diventa estraneo agli altri uomini nascondendosi dietro uno schermo di prodotti oggettivi. Egli è dominato passivamente dai suoi prodotti e attivamente dal datore di lavoro al quale i prodotti appartengono. L'uomo si comporta verso l'uomo alla stregua di un lupo. Ma l'alienazione colpisce a sua volta il datore di lavoro, che tradisce la sua natura umana. Egli diventa sempre più un parassita lasciando al tecnico il ruolo di pensatore e ispiratore che dovrebbe svolgere lui. In questo modo distrugge la naturale armonia di persone e cose.



Come si può prevenire questa comune alienazione e, *mutatis mutandis*, riguadagnare l'equilibrio naturale di un'economia patriarcale? Qui noi ci riferiamo specialmente ad Engels, che è spesso più chiaro di Marx, anche se meno profondo. Prima dell'istituzione del capitalismo, le forze produttive — cioè i mezzi di produzione — erano deboli. Esse appartenevano all'individuo o alla famiglia nella struttura di cooperazione familiare. Poco a poco la fabbrica ha sostituito l'utensile individuale. Il lavoro, una volta individuale o cooperativo, diventa collettivo, mentre le forze produttive e i prodotti restano individuali e si conserva la proprietà privata.

Questo è lo squilibrio che rompe le leggi naturali e aliena perciò il lavoratore e il proprietario. L'alienazione addormenta il borghese anziché scuoterlo, ma il proletario, al contrario, più seriamente alienato, è conscio della sua sofferenza fisica e morale. Da qui l'antagonismo di classe, che l'accumulazione di capitale e le periodiche depressioni esasperano, e che richiede una soluzione rivoluzionaria. Inevitabilmente un giorno il proletariato si impadronirà del potere politico e instaurerà la sua « dittatura ».

« In realtà, scrive Marx, è compito dei materialisti pratici rivoluzionare il mondo esistente, attaccarlo in modo pratico, e mutarne le condizioni. » È importante ridare alle forze produttive e ai prodotti stessi la loro naturale destinazione, che, in un sistema di lavoro collettivo, può essere solo collettivo. Così l'equilibrio naturale sarà nuovamente instaurato. L'uomo cesserà di essere dominato dai suoi prodotti e li dominerà. Istituirà un'organizzazione di produzione pianificata e razionale. Solo così sarà lui ad agire sulla natura, e non la natura su di lui. Quindi la totalità dei beni prodotti dagli uomini secondo le capacità di ogni uomo andrà alla totalità degli uomini secondo le necessità di ogni uomo. E l'uomo troverà il suo posto e il suo ruolo nell'universo. Il regno della *libertà* succederà quindi a quello della *necessità*.

Abbiamo potuto presentare qui solo un abbozzo del



pensiero marxista. È difficile riassumerlo in poche pagine, perché esso è molto più ricco e contiene molte più sfumature di quanto non asseriscano di solito i « marxisti ». A volte può sembrare persino contraddittorio. Esaminiamolo adesso con occhio critico.

Ci si può chiedere, prima di tutto, se il socialismo e l'economia di Marx siano realmente « scientifici ». Si e no. *No*, se si intende per scientifico l'esatta conoscenza e formulazione di fatti economici secondo le leggi che permettono di prevedere ed organizzare un'economia equilibrata. *Si*, se si definisce la scienza come comprensione del reale, se essa consiste nel decifrare le complessità che sono alla base dei fatti economici e specialmente i rapporti dell'uomo con questi fatti, e se il suo scopo è di rivelare « la legge economica del movimento della società moderna ».

Non bisogna perciò cercare in Marx, né nel *Capitale*, un'esposizione sulle leggi economiche: considerandole più o meno come « apparenze » contingenti, Marx non se ne interessò, spingendosi, inoltre, avanti fino a prevedere cambiamenti che non si sono verificati.

Nel *Conflict du Siècle*, Fritz Sternberg, come hanno fatto altri autori, ha analizzato quasi tutti i cambiamenti che sono avvenuti nella realtà economica, sociale e politica dalla pubblicazione del *Capitale*. I cambiamenti sono importanti, ma nel nostro sommario delle teorie di Marx ne abbiamo tralasciato la maggior parte; ne indicheremo ora solo qualcuno, prendendo nota intanto dei recenti studi svolti in Francia dal partito socialista indipendente:

1. La « lotta di classe » è molto più complessa di quanto non pensasse Marx. Difatti la classe operaia non è una realtà semplice. Inoltre essa sta diminuendo, mentre stanno aumentando le varie categorie di lavoratori salariati con interessi diversi.

2. I contadini, che Marx considerava più o meno impenetrabili al fermento rivoluzionario e dediti « alla stupidità della vita campestre », hanno smentito, nei paesi sottosviluppati, il suo giudizio.



3. La teoria della concentrazione capitalista non è stata prodotta dai fatti. Al contrario, il numero delle piccole e medie aziende continua a salire nei paesi dell'Europa occidentale.

4. Sebbene le periodiche crisi economiche non siano cessate, stanno diventando più rare, e non possiamo ragionevolmente prevedere un generale disastro che metta fine al sistema capitalista, che si sta adattando ad un'evoluzione economica e sociale.

5. « Il socialismo » non ha trionfato nelle nazioni industriali dell'Europa occidentale, come Marx prevedeva sarebbe accaduto, ma bensì nelle nazioni sottosviluppate dell'Europa orientale e dell'Asia.

Per una eccessiva semplificazione della teoria della « lotta di classe » — una più precisa traduzione di *Klassenkampf* sarebbe « guerra di classe »⁸ — Marx sopravvalutò il ruolo del determinismo delle cose e sottovalutò la libertà dell'uomo e il potere organizzativo dello stato capitalista. Grazie all'attività dei sindacati operai e ad una borghesia più illuminata, lo stato capitalista ha potuto, con una politica di intervento e un'organizzazione razionale, ridurre progressivamente il plusvalore. Questo plusvalore, ridotto ad una tassazione più equa, ha permesso gli investimenti produttivi del dopoguerra e l'istituzione della previdenza sociale. Marx attendeva con ansia la legislazione sociale; secondo lui, essa avrebbe condotto ad una crescente disoccupazione, ad un più amaro antagonismo di classe ed infine alla rivoluzione. Tuttavia le riforme sociali hanno avuto effetti del tutto opposti.

Possiamo anche brevemente osservare che Marx non considerò con sufficiente attenzione il ruolo delle cooperative predicate dai socialisti utopisti. Noi abbiamo appreso dalle democrazie socialiste scandinave che queste hanno dimostrato il loro valore. Nei sindacati operai occidentali un desiderio di riforme ha sostituito quello di rivolta. Nei paesi comunisti, « la dittatura del proletariato », contrariamente agli insegnamenti di Marx, ha fatto dello stato un mostro onnipotente, privo di anima, che soffoca le libertà naturali dell'essere umano, e ina-



ridisce le sorgenti dell'arte, senza la quale la vita non vale la pena di essere vissuta.

Un'ultima parola su questo punto. All'epoca di Marx il colonialismo era ai suoi inizi. Egli non poteva prevedere il suo universale sviluppo durante la seconda metà del diciannovesimo secolo. Parlava naturalmente della « moderna teoria della colonizzazione »⁹, ma soltanto nel senso etimologico della parola. Egli pensava soltanto alla colonizzazione europea degli Stati Uniti. Oltre a ciò la sua teoria macroeconomica e la sua alquanto cieca fiducia nella generosità e nella coscienza del proletariato, gli impedirono di prevedere il contrasto che si sarebbe sviluppato fra i colonizzatori dei paesi dominanti e i proletari dei paesi dominati. È ora un fatto ovvio che il livello di vita delle masse europee ha potuto crescere solo a spese del livello di vita delle masse asiatiche e africane. L'economia delle nazioni europee consiste fondamentalmente nel vendere prodotti finiti ai paesi sottosviluppati ad alti prezzi e nel comprare da loro materie prime al prezzo più basso possibile. Non sto parlando degli Stati Uniti d'America. Il problema è diverso per la Francia, ma se i prezzi pagati per le materie prime nei paesi africani sono maggiorati, non è meno vero che i prezzi in Francia sono di solito i più alti d'Europa. L'uno compensa l'altro. In breve, il proletariato europeo ha avuto dei vantaggi dal sistema coloniale; perciò esso non si è mai realmente — cioè efficacemente — opposto ad esso.

C'è qui una serie di fatti a cui dobbiamo pensare, noi uomini di paesi sottosviluppati, uomini ispirati dal socialismo, non dobbiamo considerare Marx un economista tipo Keynes, ma un sociologo, un filosofo. Questo avrebbe sbalordito il fondatore del « socialismo scientifico », poiché egli si asteneva dal « filosofare ». Eppure il suo pensiero rimane quello di un filosofo. Al di là delle « apparenze » economiche, esso va a fondo nella realtà umana che le provoca. Alla *effettiva* concezione delle cose, Marx sostituisce una profonda penetrazione dei bisogni umani. Il suo è un nuovo umanesimo, nuovo perché *incarnato*.



L'umanesimo, la *filosofia dell'umanesimo*, più che l'economia, è il carattere principale e il contributo positivo del pensiero di Marx. Come già detto prima, egli non formula leggi dai fatti economici; definisce « la legge economica di moto della società moderna » che è una tendenza sociale più che una legge. In questa analisi, egli avanza con *postulati* e teorie che spiegano i fatti.

Per una migliore comprensione della filosofia dell'umanesimo, dovremmo ritornare alla concezione marxista del lavoro. Dovremmo aggiungere agli estratti da « Lavoro alienato » un passo del *Capitale*, uno dei più belli e più profondi che Marx abbia mai scritto. Se il lavoro determina l'uomo, l'uomo primitivo è ancora solo *Homo faber*, difficilmente distinguibile dall'animale. Il suo lavoro è un'assimilazione della natura, una trasformazione della natura per soddisfare le sue necessità vitali, proprio come l'attività animale. Al limite in cui egli agisce sulla natura e l'umanizza, l'uomo agisce « sulla propria natura » e l'umanizza allo stesso tempo. L'*Homo faber* diventa *Homo sapiens*; egli introduce « coscienza e libertà » e sentimenti artistici nel proprio lavoro. Così facendo, egli si distingue dall'animale:

Ma quello che sin dall'inizio distingue il peggior architetto dalla migliore delle api è il fatto che egli ha costruito la cella nella sua testa prima di averla costruita nella cera. Al termine del processo lavorativo vien fuori un risultato che, al suo inizio, era già implicito nell'idea del lavoratore, che perciò era già presente idealmente. Ed egli non opera soltanto un mutamento di forma dell'elemento naturale; egli contemporaneamente realizza in questo il proprio fine, di cui ha coscienza, che determina come legge la maniera del suo agire, e al quale deve subordinare la propria volontà. E tale subordinazione non è atto sporadico. Durante l'intero svolgersi del lavoro occorre, oltre la tensione degli organi che lavorano, la volontà conforme allo scopo, manifestantesi come attenzione¹⁰.

Perciò, se il lavoro definisce l'uomo, un certo tipo di lavoro fa di lui più che un uomo. L'uomo realizza tutto il suo potenziale fino al punto in cui c'è una divisione ed una socializzazione del lavoro. Dalla cooperazione patriarcale alla fabbrica, l'uomo cresce gradualmente in



coscienza e libertà. Da padrone di un utensile, egli diventa padrone del mondo. Ma, allo stesso tempo, egli viene separato dal mondo e da se stesso: grandezza e miseria dell'uomo nel lavoro e a causa sua. L'originalità di Marx sta nel fatto che partendo da postulati puramente materialistici, giunge ad una concezione dell'uomo che non è seconda, né in verità né in profondità, a quella dei grandi filosofi. Essa richiama la concezione di Pascal. Questo è il contributo positivo di Marx: una concezione incarnata dell'uomo basata sulle determinazioni sociali e materiali dell'uomo.

Questo concetto va oltre quanto è generalmente riconosciuto. A questo proposito vorrei rimandarvi ad un articolo di Lucien Goldmann, *La réification*¹¹. Goldmann ci riferisce che derivò il termine da György Lukács. La reificazione appare nell'analisi marxista del valore. Nella società capitalistica, i rapporti commerciali sostituiscono gradualmente i rapporti umani; la coscienza tende nelle sue forme di pensiero e di sentimento a spogliarsi di interiorità. Le sue manifestazioni — religione, etica, arte e letteratura — perdono il loro carattere reale, autonomo, poiché sono invase dalla « spettrale realtà » dell'economia. *L'Homo sapiens* diventa *Homo oeconomicus* e regredisce allo stato animale:

L'economia commerciale, e specialmente l'economia capitalistica tende, nella coscienza del produttore, a sostituire il valore di uso con il valore di scambio, e i rapporti umani concreti e significativi con gli astratti rapporti universali fra venditore e compratore; così essa tende a sostituire il *quantitativo* al *qualitativo* in tutta la vita umana [il corsivo è mio]¹².

Sebbene il pensiero di Goldmann sia velato, non possiamo accettare pienamente la sua affermazione che, « nelle classiche società capitalistiche, solo il proletariato è in una situazione tale da permettergli di rifiutare la reificazione e di ristabilire il suo vero carattere umano in ogni problema spirituale » [ancora mio il corsivo]¹³. Come Marx ci ha mostrato, il proletario è in effetti vittima della più grande alienazione. Questo perché sfugge dal lavoro e si rifugia nella soddisfazione delle necessità



animali, e la sua unica superiorità rispetto al borghese è che egli sente la sua alienazione. Se, storicamente, egli rifiutava questa alienazione era sempre a causa dell'iniziativa degli intellettuali borghesi meno alienati, che gli mostravano la via della liberazione. È vero che ogni lavoratore che rifletta sui problemi è già un intellettuale. Così è per i popoli colonizzati, che sono le vittime di una multipla alienazione. Gli intellettuali — spesso intellettuali europei — li hanno risvegliati e hanno fatto scoprire loro le proprie ricchezze umane e spirituali. In verità, e questo risulta dall'analisi marxista, tutte le civiltà occidentali, tutte le civiltà delle macchine, tutte le civiltà dell'industria, sono reificate. Vedremo quale ruolo i popoli colonizzati devono svolgere nella lotta per *liberarsi dalla reificazione*.

Accanto ai suoi contributi positivi e rivoluzionari, tuttavia, l'umanesimo marxista presenta un aspetto negativo. Il suo punto debole è il suo procedere da un concetto unilaterale dell'uomo e dell'universo, o forse, più esattamente, da un concetto equivocabile. L'ambizione di Marx — e il suo paradosso — è sempre stata l'esprimere in tutta la sua opera la dignità dell'uomo e le sue necessità spirituali senza mai ricorrere alla metafisica o all'etica o alla religione, né alla filosofia. Egli è un filosofo nonostante se stesso. Inoltre, è necessario rileggere Marx attentamente per rendersi conto che il suo vocabolario, in numerosi passi lirici, è di sdegno poiché si basa su di un'etica.

In nome di chi o di cosa, dopo tutto, Marx osa affermare la dignità dell'uomo e il suo diritto di impadronirsi di tutti i prodotti del suo lavoro? In nome di chi o di cosa egli condanna il lavoro notturno, il lavoro infantile, e il commercio degli schiavi africani, se non nel nome di una certa qualità o di un qualcosa trascendente all'uomo? La scienza annota i fatti e i loro rapporti; essa spiega, non domanda. Non può passare da un giudizio reale a un giudizio di valore. Non dobbiamo sottovalutare la forza degli argomenti avanzati da Lucien Goldmann nel suo articolo *Propos Dialectiques* (sottotitolo: *Y a-t-il une sociologie marxiste?*). Appoggiandosi a Max



Adler e György Lukács, Goldmann mostra come il marxismo sia una *sociologia*, insieme conoscenza storica e azione, teoria e *prassi*, scienza ed etica:

La posizione dialettica di Lukács è specificamente caratterizzata dal rifiuto di subordinare i mezzi allo scopo, lo scopo ai mezzi, il gruppo all'individuo, l'individuo al gruppo, ecc., nel pensiero dialettico, essendo fine, mezzi, individuo, gruppo, partito, massa, elementi che costituiscono una totalità dinamica in cui si crea il problema di combattere, in ogni situazione concreta, il pericolo sempre presente della supremazia di uno sull'altro con rapporto agli altri e all'insieme¹⁴.

Noi siamo d'accordo con Goldmann che la posizione di Lukács ristabilisca la « vera coerenza interiore » dell'opera di Marx. Non pensiamo che essa elimini « le cosiddette dualità ».

A questo punto dobbiamo applicare a Marx e al metodo marxista il metodo storico. La sua vita e i suoi lavori rivelano come egli fosse principalmente un filosofo, un pupillo di Hegel e di Feuerbach; più tardi, a Parigi, studiò « economia, la storia della rivoluzione e il socialismo. Il grande pensatore Saint-Simon esercitò su di lui la più considerevole influenza »¹⁵. Dai sociologi idealisti francesi, in seguito chiamati « utopisti », Marx ereditò il suo interesse per l'etica. Assimilò, nel senso etimologico della parola, la filosofia tedesca e l'etica francese, trasformandole in modo che apparissero solo come fili sottili nei suoi scritti, specialmente nel *Capitale*.

Proseguendo nel suo lavoro, Marx accentuò gradualmente sempre più il materialismo, i mezzi, la prassi, mentre il pensiero filosofico e l'interesse etico dei suoi precedenti lavori si andavano attenuando. Ma, sebbene spogliati di enfasi e dimessi, essi non scomparvero completamente. A rischio di ripeterci, possiamo dire che essi sottendono gli scritti di Marx. Si può scoprire in Marx, più che una filosofia e un'etica, una metafisica, una *Weltanschauung*, ma riportata da Dio all'uomo, dal trascendente all'*immanente*. Padre Bigo ha ragione quando parla dell'« ambivalenza di Marx ». E, in una recensione al *Capitale* pubblicata nell'« Osservatore » di Stoccarda



il 27 dicembre 1867, Engels la pose in evidenza anche più chiaramente: « Per quanto riguarda il libro stesso, dobbiamo distinguere attentamente fra le rappresentazioni solide e positive e le suggestive conclusioni che l'autore traccia per loro ». In seguito, spiegò:

È completamente diverso dalle conclusioni suggestive dell'autore il modo in cui egli immagina e presenta agli altri il risultato finale dell'attuale movimento di evoluzione sociale. Questo non ha nulla a che fare con ciò che noi consideriamo la parte positiva del libro. Inoltre, se lo spazio ci permettesse di discutere questo punto, potremmo forse indicare che quei capricci *soggettivi* sono confutati dalle sue stesse esposizioni oggettive [corsivo di Engels].

Questo commento del più fedele collaboratore di Marx, e anzi co-autore, non è trascurabile. Non è necessario dilungarsi oltre. Nel lavoro di Marx c'è un contributo positivo ed una tendenza soggettiva che lo contraddice e raggiunge conclusioni discutibili. Non è necessario rifiutare le stesse conclusioni rifiutate da Engels. Secondo la nostra opinione, l'ateismo di Marx è il frutto della sua tendenza soggettiva.

E nondimeno l'ateismo di Marx è profondo; esso impregna tutta la sua opera, soprattutto gli scritti filosofici: è per lui basilare. Per Marx la più completa alienazione dell'uomo discende dalla religione, perché la religione separa l'uomo dalla natura, dalla società e da se stesso, allo scopo di rinchiuderlo in un mondo astratto dove non possa realizzare il suo potenziale. Nella concezione di Marx, l'azione religiosa è la più assoluta azione di *disumanizzazione*. Per confermare questo contrasto, possiamo citare numerosi passi; citerò solo la celebre frase « la religione è l'oppio dei popoli ». Nondimeno, al contrario delle apparenze, l'ateismo non appartiene necessariamente alla « parte positiva » dell'opera di Marx. In alcuni dei suoi scritti, egli si spinge così innanzi da rifiutare la sua « mediazione ».

Storicamente, l'ateismo di Marx può essere spiegato sia dal suo ambiente familiare che dalle ragioni della *prassi*. Suo padre, un ebreo, fu costretto a convertirsi al

cristianesimo. Quindi il giovane Marx non conobbe nient'altro che le pratiche esteriori della religione; non visse mai in essa. Un altro fatto storico è che il trionfo del capitalismo nei paesi cristiani dell'occidente fu accompagnato da serie deviazioni religiose. L'ateismo di Marx può essere considerato come una *reazione dell'origine cristiana contro le deviazioni storiche della Cristianità*, che violarono l'essenza della religione almeno perché l'idea dell'alienazione era di origine religiosa.

¹ Henri Lefebvre, *Le marxisme et la pensée française* e Lucien Goldmann, *Propos dialectiques*, in « Les Temps Modernes », n. 137-38, luglio-agosto 1957.

² Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 e Léopold Sédar Senghor, *Marxisme et Humanisme*, in « La Revue Socialiste », marzo 1948.

³ Karl Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964, libro I, *Il processo di produzione del capitale*, p. 68.

⁴ Ivi, p. 71.

⁵ Karl Marx, *Lavoro alienato*, in *Manoscritti economico-filosofici cit.*, I manoscritto, pp. 199-200.

⁶ Ivi, p. 195.

⁷ Ivi, p. 198.

⁸ Cfr. André Vène, *Vie et doctrine de Karl Marx*, Paris, Editions de la Nouvelle France, 1946, p. 315.

⁹ *Capitale*, libro I.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Lucien Goldmann, *La réification*, in « Les Temps Modernes », n. 156-57, febbraio-marzo 1959.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Lucien Goldmann, *Propos dialectiques: Y a-t-il une sociologie marxiste?*, in « Les Temps Modernes », n. 140, ottobre 1957.

¹⁵ Karl Kautsky, *Introduction à l'ensemble du marxisme*, in Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Alfred Costes 1949, I, xxiv.



Raya Dunayevskaya

L'umanesimo di Marx oggi

Il *Capitale* espone una nuova concezione della teoria, un nuovo rapporto dialettico fra teoria e pratica, ed uno spostamento di accento dall'idea della storia come storia della teoria all'idea della storia come storia della produzione. Esso esprime il « ritorno » di Marx al suo umanesimo filosofico dopo più di un decennio di concentrazione sull'economia e sugli studi empirici delle lotte di classe del suo tempo. Non sorprendentemente questo ritorno raggiunge un livello di maggiore concretezza, che, anziché sminuire i concetti umanisti originali di Marx, li approfondisce. Ciò è evidente nel capitolo sulla giornata lavorativa, che Marx decise di scrivere prima del 1866 sotto la spinta del movimento di massa per la diminuzione dell'orario lavorativo che seguì la conclusione della Guerra civile negli Stati Uniti; è evidente nel *Carattere di feticcio della merce*, che Marx ci informa di aver modificato « in modo significativo » dopo la Comune di Parigi. È evidente nelle originali categorie da lui create per la sua analisi economica e nella pratica creativa della dialettica hegeliana. L'umanesimo dà al *magnum opus* di Marx la sua forza e la sua norma. La maggior parte degli studiosi occidentali del marxismo si accontentano ancora di lasciare implicito il rapporto fra l'ora famoso *Manoscritti economico-filosofici del 1844*² e il *Capitale*, o di rendere esplicita la continuità solo per quanto riguarda i fondamenti etici del marxismo³. Ciò, mi sembra, lascia spalancata la porta a chi desidera tra-



sformare l'umanesimo di Marx, sia come filosofia che come verità storica, in una astrazione che nasconderebbe lo sfruttamento economico, l'esistente mancanza di libertà politica, e la necessità di abolire le condizioni che impediscono la realizzazione della filosofia di Marx, cioè la riunificazione delle capacità mentali e fisiche dell'individuo stesso, il « completo » individuo che è il corpo e l'anima dell'umanesimo di Marx.

I *Manoscritti del 1844* non « spianarono la via » al « socialismo scientifico ». L'umanesimo non era solo uno stadio attraversato da Marx durante il suo viaggio alla scoperta dell'« economia scientifica » o della « vera politica rivoluzionaria ». La filosofia umanista è il vero fondamento dell'unità integrale della teoria marxista che non può essere suddivisa in « economia », « politica », « sociologia », né tanto meno identificata nella creazione monolitica stalinista cui così fermamente si aggrappano Kruschev e Mao Tse-tung.

Di tutte le edizioni del *Capitale*, dalla sua prima pubblicazione del 1867 fino all'ultima prima che Marx morisse nel 1883, solo l'edizione francese (1872-75) conteneva i cambiamenti che avevano, come Marx propone nel Poscritto, « un valore scientifico indipendente dall'originale ». L'azione rivoluzionaria delle masse parigine « sconvolgendo i cieli »⁴ e mettendo il destino nelle loro mani chiarificava per Marx i due problemi teoretici più fondamentali: l'accumulazione del capitale e il carattere di feticcio della merce. Proprio come l'analisi marxiana delle lotte per ridurre la giornata lavorativa divenne il perno della struttura del *Capitale*, così, per il loro spirito, cioè, per quello del futuro che vi è nel presente, queste aggiunte divennero decisive. I cambiamenti furono di due specie. Uno era equivalente ad una predizione di ciò che noi oggi chiamiamo capitalismo di stato — lo sviluppo finale della legge di concentrazione e centralizzazione del capitale « nelle mani di capitalisti individuali, o associati »⁵. Il secondo era la spiegazione del feticismo della merce inerente alla forma-valore come emanazione della « forma stessa »⁶. Marx concludeva che solo il lavoro *liberamente* associato può abrogare la leg-



ge del valore: *solo* « uomini liberamente associati »⁷ possono spogliare la merce del suo aspetto di feticcio.

In questo momento storico, quando poteri di stato istituzionalizzati affermano di « praticare » o di basarsi sul marxismo, è essenziale ristabilire quello che lo stesso Marx intendeva per pratica. Questa era la libertà. Il concetto di libertà, sempre punto di partenza e di arrivo di Marx, è concretizzato da un'analisi più accurata e originale delle « leggi inesorabili » dello sviluppo capitalista. Questo spiega *come* il proletariato, come « sostanza » (o semplice oggetto di una società sfruttatrice) diventi « soggetto », cioè, si ribelli contro le condizioni di lavoro alienate, *perciò* raggiungendo la « negazione della negazione », o auto-emancipazione. In una parola, il *Capital* è il culmine di venticinque anni di lavoro che cominciarono quando Marx, nel 1843, ruppe con la società borghese e sintetizzò ciò che egli considerava i punti di approdo più alti del pensiero — l'economia politica inglese, la dottrina rivoluzionaria francese, la filosofia hegeliana — in una teoria della liberazione, una nuova filosofia dell'attività umana che chiamò « un deciso naturalismo o umanesimo ».

La rivolta ungherese del 1956 ha trasformato l'umanesimo di Marx da un dibattito accademico in una questione di vita o di morte. L'interesse portato a questo soggetto si è intensificato l'anno seguente, quando i « Cento Fiori » sono fioriti in Cina, prima che lo stato totalitario li facesse svanire bruscamente⁸. Dal 1958 al 1961 le rivolte africane hanno dato prova di un nuovo terzo mondo la cui filosofia basilare, ancora, era l'umanesimo⁹.

La guerra fredda e il maccarthismo hanno favorito l'isolamento degli Stati Uniti dalla riscoperta fra gli anni 1940 e 1950, dell'Europa occidentale dei saggi umanisti del 1844 di Marx. Ora, tuttavia, gli americani hanno l'opportunità di colmare il tempo perduto con la vastità della discussione¹⁰. Il movimento Libertà Immediata ai Negri da un lato, e, dall'altro, la crisi dei missili di Cuba nel 1962, che rese reale la minaccia nucleare, hanno favorito il riaccendersi del dibattito. A suo modo, anche



lo studioso deve venire alle prese con l'identità interiore delle categorie marxiste economiche, politiche, sociologiche, scientifiche e filosofiche. È stato il defunto economista non marxista, anti-hegeliano Joseph Schumpeter a determinare con esattezza il genio di Marx come « *idea della teoria* », la trasformazione della « *narrativa storica in raisonné storica* »¹¹.

Altrove¹² ho fatto un'analisi dettagliata di tutti e quattro i volumi del *Capitale* e del loro rapporto con i *Manoscritti del 1844*. Qui per considerazioni di spazio mi limito a due teorie basilari — l'analisi marxista del valore e del carattere di feticcio della merce — che sono, in realtà, l'unica, decisiva, unificata teoria dell'alienazione o del materialismo storico, dialetticamente comprese.

La scoperta di Marx che « non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza »¹³ non fu una separazione dalla sua teoria del lavoro alienato o dalla teoria dell'alienazione come punto centrale della dialettica hegeliana. Ma la precisa analisi di Marx dell'effettivo processo di lavoro sotto il capitalismo è più concreta, più viva, più distruttiva e, naturalmente, più rivoluzionaria di ogni stadio dell'alienazione nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. In maniera veramente hegeliana Marx si concentra sulla creatività, ma diversamente da Hegel, egli la basa sull'effettivo processo di produzione. Qui, affrontando non solo un'idea, ma un *essere umano* che ha idee, Marx sviluppa il suo primo concetto della « *richiesta di universalità* »¹⁴ del lavoratore. Le « *nuove passioni e nuove forze* » che egli ora vede, sono nate non solo per rovesciare il vecchio ordine, ma per costruirne uno nuovo, una « *società il cui principio fondamentale sia lo sviluppo pieno e libero di ogni individuo* »¹⁵.

I concetti economici, politici e filosofici sono nel *Capitale* così organicamente riferiti, che quando, nel 1943¹⁶, i teorici russi ruppero per la prima volta apertamente con l'analisi marxista del valore, essi dovettero negare la struttura dialettica del *Capitale* e chiedere che, « in-

segnandolo », fosse omissso il Capitolo I. Non si parlò molto della filosofia « occidentale », perché non si videro mai le implicazioni filosofiche in questo dibattito economico, e perciò anche si sbagliò ad individuare il motivo per cui la rivista teorica del marxismo sovietico « Sotto il vessillo del marxismo », che aveva seguitato la tradizione della filosofia dialettica di Marx, cessò di essere pubblicata. D'allora in poi, senz'altro scalpore o qualche riferimento ad ogni precedente interpretazione dell'economia marxista, la revisione dell'analisi marxista del valore divenne l'analisi *standard* comunista. La totalità della teoria marxista è sempre stata la *bête noire* del marxismo istituzionalizzato. Ci volle il crollo della Seconda Internazionale e una rottura con il proprio passato filosofico perché Lenin, alla fine del 1914, comprendesse pienamente la connessione organica dell'economia marxista con la filosofia hegeliana. E da allora egli divenne intransigente nella sua critica di tutti i marxisti, incluso se stesso. In uno dei suoi « aforismi » egli scrisse, « È impossibile comprendere pienamente il *Capitale* di Marx, e specialmente il primo capitolo, se non si è studiata e capita *tutta* la *Logica* di Hegel. Di conseguenza, nessuno dei marxisti dell'ultimo mezzo secolo ha compreso Marx! ».

Non c'è pezzo di analisi più notevole negli annali di economia politica — e non un tipo di scrittura più hegeliano del « primo periodo hegeliano » di Marx — della sezione finale del Capitolo I del *Capitale*, intitolata *Il carattere di feticcio della merce*. Qui filosofia ed economia sono collegate con la storia così integralmente, come contenuto e forma sono fuse insieme in una grande opera di letteratura. Dal tempo in cui Marx introdusse ulteriori cambiamenti nell'edizione francese, dopo la Comune di Parigi, quelle quindici pagine sono state tirate così fortemente come le corde di un violino. Dobbiamo ricordare che Marx considerava il più grande successo della Comune l'essere « la propria esistenza lavorativa ». La *totalità* della riorganizzazione della società da parte dei Comunardi dette a Marx una nuova penetrazione nell'intera questione della *forma* del valore, non solo come



si era storicamente determinata, ma anche come essa condizionava a sua volta il pensiero borghese. Sotto condizioni capitaliste di produzione, la filosofia era stata ridotta ad un'ideologia, cioè, a falsa coscienza. Le categorie di pensiero proprie della produzione capitalista erano accettate acriticamente da tutti, compresi persino Adam Smith e David Ricardo, gli autori della scoperta che fece epoca che il lavoro era la fonte di tutti i valori. Perciò, nonostante la loro scoperta, essi non poterono distruggere il feticismo della merce. L'economia politica classica, conclude Marx, trova qui il suo limite storico.

La forma di merce dei prodotti del lavoro divenne un feticcio a causa dell'inversione del rapporto del soggetto con l'oggetto — del lavoro vivo con il capitale morto. I rapporti fra gli uomini appaiono come il rapporto fra cose, perché nella nostra società alienata questo è tutto ciò che « essi sono realmente »¹⁷. Il capitale morto è il padrone del lavoro vivo. Il feticismo della merce è il narcotico che, per usare un'espressione di Hegel, si fa passare per « la natura stessa dello Spirito »¹⁸ per tutti, *eccetto* per il proletariato, che soffre quotidianamente della dominazione del lavoro morto, per la stretta paralizzante della macchina. Perciò, conclude Marx, nessuno può eliminare il feticismo dalla merce *tranne il lavoro liberamente associato*. Ovviamente i teorici russi, nel 1943, avevano stabilito che nessuno dovesse farlo.

L'ideologia necessaria a coprire lo sfruttamento del lavoratore non cambiò la sua essenza quando cambiò la sua forma da capitalismo privato a quello di stato che si fa chiamare comunismo. Né la frattura ideologica fra Cina e Russia ha indebolito il rapporto di sfruttamento in ciascuno dei due paesi. Se Marx tornasse in terra, non avrebbe nessuna difficoltà nel riconoscere nella sua nuova forma — la pianificazione statale e il suo feticismo — lo sviluppo in senso capitalista dello stato che aveva predetto quale effetto finale delle inesorabili leggi di sviluppo capitalista. La nostra generazione dovrebbe capire meglio di ogni altra generazione precedente che



non è una questione di proprietà nazionalizzata contro la proprietà privata. È una questione di libertà. Dovunque e qualora la libertà fosse stata limitata, Marx si sarebbe lanciato contro l'ostacolo, teoricamente e praticamente. Quindi, quando gli economisti politici classici parlarono di « lavoro libero », con cui intendevano il lavoro salariato, Marx scrisse causticamente: « Per loro c'era la storia, ma ora la storia non è più ».

Dovrebbe essere ovvio che la fondamentale teoria del valore di Marx, o del lavoro « astratto », « produttore valore », è una teoria del lavoro alienato. Nei saggi umanisti Marx spiegò perché analizzasse i fatti economici « in termini concettuali come *lavoro alienato*... Ci chiediamo ora come l'uomo giunga a questo, a *espropriarsi* del suo *lavoro*, ad estraniarsi da esso. Come questa alienazione è fondata nell'essenza dello sviluppo umano? Abbiamo già guadagnato molto per la soluzione del problema allorché abbiamo *convertito* la questione dell'*origine della proprietà privata* in quella del rapporto del *lavoro espropriato* col processo di sviluppo dell'umanità. Giacché quando si parla di proprietà privata si crede di aver a che fare con una cosa fuori dell'uomo, ma quando si parla di lavoro si ha immediatamente a che fare con l'uomo stesso. Questa nuova importazione del problema include già la soluzione »¹⁹.

Dal tempo in cui completò il *Capitale*, tuttavia, Marx sentì la necessità di creare categorie economiche per analizzare il carattere estraniato del lavoro sotto il capitalismo sia come attività in fabbrica che come merce sul mercato dove « regnano soltanto *Libertà, Uguaglianza, Proprietà e Bentham* »²⁰.

Marx creò speciali categorie economiche non solo per esporre la sua teoria del valore e del plusvalore, ma anche per mostrare quanto degradati fossero i rapporti umani nel momento della produzione stessa. Dividendo le categorie del lavoro in lavoro come attività e forza-lavoro come merce — come se il lavoratore potesse davvero disgiungere le mani dal corpo e trattenerle dal funzionare — Marx poté dimostrare che, poiché la forza-lavoro non può essere spogliata del corpo, è il lavoratore



stesso che entra in fabbrica. E nella fabbrica, continua Marx, la capacità del lavoratore diventa una mera appendice di una macchina, e il suo lavoro concreto è ridotto ad una massa di lavoro congelato, astratto.

Ora non c'è, naturalmente, una creatura quale un « astratto lavoratore »: si è minatore, sarto, metallurgico o fornaio. Nondimeno, il carattere della produzione capitalista è talmente perverso che l'uomo non è padrone della macchina; la macchina è padrona dell'uomo. Attraverso questa, che si « esprime » nel battito dell'orologio della fabbrica, la capacità dell'uomo è resa priva di importanza finché egli produce una data quantità di prodotti in un dato tempo. Il tempo di lavoro è al servizio della macchina che esegue la fantastica trasformazione di ogni lavoro concreto in una massa astratta.

Marx considerava la sua analisi del lavoro concreto e astratto il suo contributo originale all'economia politica, « il perno su cui ruota una chiara comprensione dell'economia politica »²¹. Nel corso della sua analisi della « fame da lupo per il pluslavoro » del capitalista come « un mostro vivo che è fruttifero e si moltiplica »²², Marx crea altre due nuove categorie: il *capitale costante* (le macchine) e il *capitale variabile* (il lavoro salariato). Tutto il lavoro, egli insiste, retribuito o non retribuito, è lavoro *forzato*. E questo lavoro è una attività così estraniata che è diventato per se stesso una *forma di capitale*.

La precisione, così come l'originalità, di questa descrizione del lavoro alienato non è, naturalmente, semplicemente una categoria della « dialettica hegeliana deduttiva ». È una categoria dell'*empirismo* dialettico di Marx che ricrea un livello di verità completamente nuovo. Solo una voluta cecità, politicamente motivata, può, leggendo pagine su pagine di Marx sul processo del lavoro salariato sotto il capitalismo, concludere sia che il Marx maturo abbia abbandonato la sua teoria del lavoro alienato, sia che il lavoro alienato sia un « lasciato in sospenso » dei « giorni della sinistra hegeliana » di Marx prima che egli avesse trasformato « l'inarticolato discorso hegeliano » in « materialismo scientifico ». Allo



stesso tempo per il loro carattere di classe così inconvertibile, è impossibile spogliare le categorie economiche di Marx del loro contenuto di classe. Sebbene alcuni dei quasi-marxisti odierni affermino fortemente la « neutralizzazione » di queste categorie, essi le applicano *al capitalismo e solo al capitalismo*. Poiché la legge del valore marxista è la suprema manifestazione del capitalismo, neppure Stalin — almeno non per i primi due decenni dopo che aveva già il potere totale, la pianificazione statale e il partito monolitico — osò ammettere che essa agisse in Russia, poiché dichiarò che il paese era « socialista ». Fu solo a metà della guerra mondiale che i teorici russi ruppero apertamente colla concezione marxista; in pratica, naturalmente, la burocrazia dirigente aveva seguito da lungo tempo un corso di sfruttamento.

Nel 1947 Andrei Zdanov richiese drammaticamente (o almeno rumorosamente) che i « lavoratori filosofici » sostituissero la dialettica hegeliana con una « nuova legge dialettica »: la critica e l'autocritica. Prima del 1955 la critica dei concetti marxisti riguardava il loro carattere umanistico: V. A. Karpushin scrisse in *L'elaborazione marxiana della dialettica materialista nei "Manoscritti economico-filosofici del 1844"*: « Marx fu il primo filosofo ad andare oltre i confini della filosofia e ad analizzare dal punto di vista della vita pratica e delle necessità materiali del proletariato la questione basilare della filosofia come metodo veramente scientifico di cambiamento rivoluzionario e conoscenza del mondo reale »²³.

I comunisti russi non erano, tuttavia, favorevoli al « cambiamento rivoluzionario » quando questo significava *la loro* caduta. Perciò, quando la rivolta ungherese tentò l'anno seguente di trasformare la realtà *realizzando* la filosofia, cioè, facendo della libertà dal comunismo russo una realtà, il conflitto terminò a colpi di mitragliatrice. Così la violazione del *logos* della teoria marxista fu seguita dalla distruzione della libertà stessa.

Poco dopo, i teoretici russi scagliarono un attacco sfrenato, distruttivo, contro tutti gli oppositori del comunismo *istituzionalizzato*, che catalogarono gratuitamente come « revisionisti ». Sfortunatamente, troppi stu-



diosi occidentali accettarono il termine e si riferirono ai comunisti al potere come ai « dogmatici », nonostante le giravolte sfrenate e le loro « flessibilità » quali, alla vigilia della seconda guerra mondiale, il Patto Hitler-Stalin e il Fronte Unito fra Mao Tse-tung e Chiang Kai-shek; e, più di recente, la frattura fra Russia e Cina. Allo stesso tempo, l'unico grano di verità nel dualismo del legato filosofico di Lenin — fra il volgarmente materialistico *Materialismo e Empiriocriticismo* e la dialettica creativa dei suoi *Quaderni filosofici* — ha fornito un buon gioco all'innato antileninismo dell'« Occidente ». Altrove²⁴ ho analizzato « il pensiero di Mao », che è considerato come « un contributo originale al marxismo », specialmente i suoi *Sulla pratica e Sulla contraddizione*, in quanto si riferiscono alla sua ascesa al potere. Qui devo limitarmi al fatto che il dibattito umanista ha corso il pericolo sia di diventare una questione puramente accademica, sia di essere scissa dai dibattiti « politici » sul « revisionismo ». Fortunatamente il marxismo non esiste solo nei libri, né appartiene solo ai poteri di stato. Esso è presente nella vita quotidiana dei lavoratori che tentano di ricostruire la società da nuovi punti di partenza.

La liberazione dall'imperialismo occidentale, non solo in Africa ma anche nell'America Latina (Fidel Castro ha chiamato anche lui la sua rivoluzione « umanista »), ha spiegato una bandiera umanista. Di conseguenza è cambiata la linea del comunismo russo, e laddove, all'inizio, si era dichiarato che il leninismo non aveva alcun bisogno di umanizzazione, né delle riforme proposte dai propugnatori del « socialismo umanista », si cambiò la dichiarazione in quella che i sovietici erano i veri eredi dell'« umanesimo militante ». Così M. B. Mitin, che ha l'augusto titolo di Presidente dell'Ufficio della Società delle Associazioni Riunite per la Divulgazione della Conoscenza Politica e Scientifica, affermò che il rapporto di Kruscev al XXI Congresso del Partito Comunista Russo era « la meravigliosa e nobile concezione dell'umanesimo socialista marxista-leninista »²⁵. E nel 1963, al XIII Congresso Internazionale di Filosofia, tenuto al Mes-



sico, fu proprio la delegazione sovietica ad intitolare una delle sue relazioni *L'umanesimo nel mondo contemporaneo*²⁶. Quindi, curiosamente, gli intellettuali occidentali possono ringraziare i comunisti russi per aver rilanciato loro la palla; ancora una volta, siamo sul sentiero della discussione sull'umanesimo.

Degradiamo la libertà di pensiero al punto in cui non è altro che l'altra faccia del controllo del pensiero. Uno sguardo ai nostri studi istituzionalizzati sul « marxismo-leninismo » del tipo « conosci il tuo nemico », mostrerà che, metodologicamente questi non sono diversi da ciò che viene insegnato sotto il comunismo istituzionalizzato, sebbene si supponga che essi insegnino « principi opposti ». Il punto è questo: salvo che la libertà di pensiero significhi una filosofia di fondazione per la realizzazione del movimento in avanti dell'umanità, il pensiero, almeno nel senso hegeliano, non può essere chiamato « un'Idea ». Esattamente perché, per Hegel, « solo ciò che è oggetto di libertà può essere chiamato Idea », anche i suoi Assoluti respiravano l'aria terrena di libertà. La nostra era non può fare di meno. È vero che la dialettica marxista non è solo politica o storica, ma anche conoscitiva, tuttavia, dichiarare che il concetto marxiano della lotta di classe sia un « mito » e la sua « glorificazione » del proletariato solo « il prodotto finale della sua filosofia dell'alienazione »²⁷ sfida apertamente la teoria e il fatto. A questo proposito, la critica di George Lichtheim che tale analisi americana sia « una specie di controparte intellettuale al sermone settimanale del defunto Mr. Dulles sui mali del comunismo »²⁸ ha una sua validità.

L'umanesimo di Marx non era un rifiuto dell'idealismo, né un'accettazione del materialismo, ma la verità di entrambi, e perciò una nuova unità. Il « collettivismo » di Marx ha, come sua propria anima, l'elemento individualista. Perciò il giovane Marx si sentiva costretto a separarsi dal « comunismo del tutto volgare e irriflessivo che nega completamente la personalità dell'uomo ». Poiché il lavoro alienato era l'essenza di *tutto* ciò che era perverso nel capitalismo, privato o statale, « orga-



nizzato » o « anarchico », Marx concludeva il suo attacco del 1845 al capitalismo con l'affermazione che « il comunismo, come tale, non è il fine dello sviluppo umano, la forma dell'umana società ». La libertà significava di più, molto di più, dell'abolizione della proprietà privata: Marx considerava che l'abolizione della proprietà privata fosse solo « la prima trascendenza », la piena libertà richiedeva una seconda trascendenza. Quattro anni dopo aver scritto questi saggi umanisti, Marx pubblicò lo storico *Manifesto del partito comunista*. La sua filosofia di fondo non era cambiata con la nuova terminologia. Al contrario. Alla vigilia delle rivoluzioni del 1848, il *Manifesto* dichiarava: « La libertà degli individui è la base della libertà di tutti ». Alla fine della sua vita il concetto rimaneva invariato. La sua *magnum opus*, come l'attività della sua vita, non deviarono mai dal concetto che solo « lo sviluppo del potere umano, che è il suo proprio fine » è il vero « regno della libertà »²⁹. Ancora, la nostra epoca dovrebbe comprendere meglio di ogni altra le ragioni dell'insistenza del giovane Marx sul fatto che l'abolizione della proprietà privata sia solo la prima trascendenza, « Finché la trascendenza di questa mediazione, che è nondimeno un presupposto necessario, non fa sorgere l'umanesimo positivo, che comincia da se stessa ».

« L'umanesimo positivo » comincia « da se stesso » quando il lavoro intellettuale e manuale sono riuniti in ciò che Marx chiama individuo « completo ». Certamente la nostra era nucleare dovrebbe essere conscia in modo opprimente che la divisione fra lavoro intellettuale e mentale, che è stata il principio base di tutte le società di classe, ha raggiunto proporzioni talmente mostruose sotto il capitalismo che l'antagonismo attivo non caratterizza solo la produzione, ma la stessa scienza. Marx anticipò l'impasse della scienza moderna quando scrisse nel 1844: « Avere una base per la vita e un'altra per la scienza è una falsità *a priori* ». Noi abbiamo vissuto questa falsità per centovent'anni e il risultato è che ne va della sopravvivenza della civiltà come noi la conosciamo.

Il compito che la nostra era si trova ad affrontare,



mi sembra, è, in primo luogo, riconoscere che c'è un movimento dalla pratica — dalle effettive lotte di oggi — alla teoria, e, in secondo luogo, elaborare il metodo con cui il movimento che *parte dalla teoria* possa saldarsi a quello. Un nuovo rapporto della teoria colla pratica, una nuova considerazione del « Soggetto », degli esseri umani viventi in lotta per ricostruire la società, è essenziale. La sfida dei nostri giorni non è rivolta alla scienza o alle macchine, ma all'uomo. L'universalità della crisi mondiale richiede una nuova unità di teoria e pratica, un nuovo rapporto fra lavoratori e intellettuali. La ricerca di una filosofia totale è stata aperta drammaticamente dal nuovo mondo dei paesi sottosviluppati. Ma ci sono anche prove di questa ricerca nelle lotte per la libertà nei regimi totalitari, e in Occidente. Per comprendere questa ricerca di massa di una filosofia totale è necessario solo eliminare l'ottusità di tutte le filosofie — il concetto di « arretratezza delle masse » — e *ascoltare* i pensieri delle masse, come esse combattono l'automazione, lottano per la fine delle discriminazioni, o richiedono libertà immediata. Ben lontano dall'essere l'abdicazione degli intellettuali, questo è l'inizio di un nuovo stadio di cognizione. Questo nuovo stadio, dell'autoliberazione degli intellettuali dal dogmatismo, potrà cominciare solo quando, come sostiene Hegel, l'intellettuale sentirà la « spinta del pensiero a procedere verso... le verità concrete ».

L'adozione del *partijnost* (principio di partito) come un principio filosofico è un'altra manifestazione del dogma di « arretratezza delle masse », con cui gli intellettuali della società a capitalismo di stato razionalizzano la convinzione che le masse debbano essere mandate qui e là, dirette, « condotte ». Come gli ideologi occidentali, essi dimenticano troppo facilmente che le rivoluzioni non nascono passando tutto il tempo ad istituire una macchina di partito, ma ricostruendo la società su un fondamento umano. Proprio come il *partijnost*, o monolitismo, in politica soffoca la rivoluzione invece di liberare l'energia creativa di milioni di uomini nuovi, in filosofia il *partijnost* soffoca il pensiero invece



di dargli una nuova dimensione. Questa non è una questione accademica per l'Oriente e l'Occidente. O il marxismo è una teoria della liberazione, o non è niente. Nel pensiero, come nella vita, esso pone le basi per raggiungere una nuova dimensione *umana*, senza la quale nessuna società è veramente vitale. Da umanista marxista, questo mi sembra tutta la verità dell'umanesimo di Marx, sia come filosofia che come realtà.

¹ Nella sua prefazione al secondo libro del *Capitale* di Marx, Friedrich Engels incolonna i manoscritti originali in tal modo che l'impaginazione narra la storia della organizzazione del libro. Per la mia analisi di ciò, vedere *Marxism and Freedom*, New York, Twayne Publishers 1958, 1964, pp. 87-91.

² I *Manoscritti economico-filosofici* di Marx sono ora rintracciabili in molte traduzioni in inglese, compresa una stampata a Mosca, ma la più frequentemente usata è quella di T. B. Bottomore, ed è inclusa in *Marx's Concept of Man*, a cura di Erich Fromm, New York, Frederick Ungar Publishing Co. 1961. Eccetto il saggio sul lavoro alienato, tuttavia, preferisco usare la mia traduzione personale.

³ Vedere in particolare *I fondamenti etici del marxismo* di Eugene Kamenka.

⁴ *La guerra civile in Francia* di Karl Marx, si trova tradotto in molte lingue sia come testo a se stante che nelle opere scelte e raccolte di Marx.

⁵ *Capitale*, libro I, p. 686.

⁶ *Op. cit.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Le voci di rivolta in Cina dovrebbero essere paragonate a quelle dell'Europa orientale. A tutt'oggi, i libri, per non parlare di opuscoli ed articoli, sulla rivolta ungherese sono moltissimi. I pochi che considero importanti per delineare il ruolo che l'umanesimo marxista ha svolto sono i seguenti: *Imre Nagy on Communism*, New York, Frederick A. Praeger 1957; François Fejtő, *Behind the Rape of Hungary*, New York, David McKay Company 1957; *The Hungarian Revolution*, un libro bianco redatto da Melvin J. Lasky, New York, Frederick A. Praeger 1957; *Bitter Harvest*, redatto da Edmund O. Stillman con introduzione di François Bondy, New York, Frederick A. Praeger 1959. Per relazioni dal vivo, e specialmente per quelle che si riferiscono ai Consigli Operai, gli articoli di «The Review» (periodico pubblicato dall'Istituto Imre Nagy di Bruxelles) sono importantissimi. Alcune relazioni sono anche apparse nella rivista «East Europe», che ha svolto un competente lavoro in Polonia, specialmente per la pubblicazione del dibattito sull'umanesimo marxista fra i principali filosofi polacchi, Adam Schaff e Leszek Kolakowski.



⁹ *Socialismo Africano* di Léopold Sédar Senghor; vedere anche il mio *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (edizioni, americana, 1958, ed inglese, 1961, rintracciabili alla News & Letters, Detroit, Michigan).

¹⁰ Non intendo dire che accetto la posizione dell'intellettuale dell'Europa occidentale sia sulla questione del grado di ritardo, o del basso livello di discussione degli Stati Uniti. Quattro o cinque anni prima della scoperta europea dei saggi giovanili di Marx, quando l'Europa era sotto l'egida del fascismo, Herbert Marcuse se ne occupò nel suo *Ragione e Rivoluzione*. È vero che quest'opera era basata sul testo tedesco dei saggi, che non era disponibile nessuna traduzione inglese, e che la discussione dell'opera originale del professor Marcuse era limitata a piccoli gruppi. E anche vero che ho avuto una gran difficoltà per convincere sia gli editori che le stampe universitarie che dovevano pubblicare i saggi umanisti di Marx o i *Quaderni filosofici* di Lenin. Sono riuscito a farli pubblicare solo come appendici al mio *Marxism and Freedom* (1958). Anche allora non furono disponibili ad una massa di lettori. È stato solo nel 1961, quando Erich Fromm incluse una traduzione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx's Concept of Man*, che l'umanesimo marxista fu portato a conoscenza del grosso pubblico degli Stati Uniti, e fu oggetto di particolare attenzione da parte dei giornali americani. Purtroppo, non vedo una ragione sostanziale all'arroganza intellettuale degli studiosi europei del marxismo poiché, in Europa come in America, è stato solo dopo la rivolta ungherese che la discussione sull'umanesimo ha raggiunto il livello della concretezza e dell'urgenza. Quando mi riferisco al ritardo della discussione, ho in mente il lungo periodo intercorso fra la prima pubblicazione dei *Manoscritti* nel 1927, da parte dell'Istituto Marx-Engels in Russia, sotto la direzione di Ryazanov, e il tempo in cui essi suscitavano l'attenzione generale.

¹¹ *Storia dell'analisi economica* di Joseph Schumpeter.

¹² *Marxism and Freedom*. Vedere particolarmente dal v al'VIII capitolo.

¹³ *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione, Editori Riuniti, Roma 1969³.

¹⁴ *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969³.

¹⁵ *Capitale*, Libro I, p. 648.

¹⁶ « Pod Znamenem Marxisma » [Sotto il vessillo del marxismo], n. 7-8 del 1943.

Il principale articolo sulla legge del valore da questo saggio è stato da me tradotto sotto il titolo *Teaching of Economics in the Soviet Union*. Insieme al mio commento, *A New Revision of Marxian Economics*, l'articolo fu pubblicato da « The American Economic Review » settembre 1944. La controversia che gliorse intorno, a cui parteciparono i professori Oscar Lange, Leon Rogin, e Paul A. Baran dalle pagine di quel giornale, durò per un anno, alla fine del quale (settembre 1945) fu pubblicata la mia replica, *Revision or Reaffirmation of Marxism?*

¹⁷ *Capitale*, Libro I.

¹⁸ Vedere Hegel in *La terza tendenza all'oggettività*: « Ciò che ho scoperto nella mia coscienza è quindi esagerato in un



fatto di coscienza di tutti ed è sorpassato dalla natura stessa dello spirito» (*Logica* di Hegel).

¹⁹ Vedi *Lavoro alienato* cit., *Manoscritti economico-filosofici* cit., p. 204.

²⁰ *Capitale*, Libro I, p. 208.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ «Voprosy Filosofii», n. 3, 1955.

²⁴ Vedi il nuovo capitolo, *The Challenge of Mao Tse-tung* nell'edizione in broccura di *Marxism and Freedom*, New York, Twayne 1964. Per un'analisi di una simile perversione del settarismo filosofico di Lenin nella monolitica «particizzazione della filosofia» di Stalin, vedere la ben documentata e sottile analisi di *Marxismo sovietico e scienza naturale, 1917-1932*.

²⁵ «Pravda», 6 febbraio 1959.

²⁶ La relazione di questa conferenza di M. B. Mitin è riportata nel n. 11 del 1953 di «Voprosy Filosofii». Per una diversa relazione della stessa conferenza, vedi «Studi sul pensiero sovietico», n. 4, 1963 (Friburgo, Svizzera).

²⁷ Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961.

²⁸ *La letteratura marxista occidentale 1953-1963* di George Lichtheim apparso nel n. 50 del gennaio 1964 del «Survey».

²⁹ *Capitale*, Libro III.



Mihailo Markovič

Umanesimo e dialettica

I

Uno dei più importanti problemi della filosofia contemporanea è, secondo me, come fare dell'umanesimo una filosofia dialettica e della dialettica un metodo umanista.

Per *umanesimo* io intendo una filosofia che tenti di risolvere tutti i problemi filosofici nella prospettiva dell'uomo, che comprenda non solo i problemi antropologici, come quelli inerenti alla natura umana, l'alienazione, la libertà, ecc. ma anche tutti i problemi ontologici, epistemologici, e assiologici. Una *ontologia* umanista è una teoria filosofica degli oggetti del mondo *umano*, i cui limiti sono costituiti da tutte le specie di attività umane, compresa la percezione sensoriale, la costruzione delle teorie, l'operazione matematica simbolica, ecc., così come le operazioni fisiche del corpo umano. Un'*epistemologia* umanista è una teoria di sapere umano. La logica non dovrebbe essere ridotta all'indagine dell'esatto, allo schema di pensiero puramente formulato, che presuppone un linguaggio più preciso di quello effettivamente usato nelle scienze empiriche e nella vita normale. Una logica umanista indagherebbe, oltre la logica formale, sulle generali condizioni di validità di un modo di pensare che è espresso in un linguaggio realmente umano e che opera con vaghi concetti e con affermazioni incomplete. Un'*assiologia* umanista è una teoria dei va-



lori concreti, dati storicamente e variabili, non di certi ideali e norme assolute e trascendentali.

Un tale accostamento umanista alla filosofia richiede un metodo filosofico: che accetti l'unità di soggetto e oggetto, e di teoria e pratica; che sia storico senza cadere nello storicismo, sintetico in quanto tiene conto dei risultati delle precedenti analisi; critico più che ideologico; e oggettivo, senza la cecità positivista verso i valori umani e gli interessi pratici. Il metodo filosofico che soddisfa questi requisiti è il metodo dialettico sviluppato e applicato da Marx.

Molti seguaci di Marx hanno frainteso il suo metodo e lo hanno tradotto in una più o meno chiusa *metodologia*, un *insegnamento*, convalidato da un numero di *esempi* tratti da particolari scienze, principalmente le scienze naturali. Ma per Marx la dialettica era primariamente un'arma della critica sociale, un mezzo per esprimere la realtà sociale esistente che avrebbe immediatamente indicato la via per l'azione rivoluzionaria. Questo carattere attivo e rivoluzionario della dialettica deve essere rinnovato ed applicato ai problemi dell'uomo dei nostri giorni.

La filosofia umanista contemporanea è, nella maggior parte dei casi, metodologicamente sotto il livello di Marx. Essa soffre di eclettismo metodologico, di un accostamento astratto e non storico ai problemi dell'uomo, e talvolta di deliberata svalutazione delle questioni metodologiche. Questa situazione è in parte il risultato di una diffusa rivolta contro il dogmatismo stalinista, compresa la forma dogmatica di dialettica trovata nei manuali di materialismo dialettico dell'era stalinista, con le loro confuse categorie, esempi arbitrariamente scelti, e funzione ovviamente propagandistica.

Una tale caricatura della dialettica deve essere sostituita da un riesame metodologico del pensiero umanista progressista contemporaneo.



II

La dialettica di Marx non è scindibile dal suo umanesimo. Nei suoi *Manoscritti economico-filosofici* Marx notò che la dialettica hegeliana come esposta nella *Fenomenologia dello Spirito*, è essenzialmente una critica della società, benché una « critica nascosta, non chiara a se stessa e mistificatrice ». La mistificazione sta nel concetto di ogni forma di alienazione umana — religione, benessere, potere statale, politica, legge, vita civile — come alienazione del pensiero puramente astratto che implica che la soppressione dell'alienazione sia solo una sostituzione nel pensiero. Questa è la fase negativa della dialettica di Hegel. La fase positiva è « la concezione, espressa entro l'alienazione, dell'*appropriazione* dell'ente oggettivo mediante la soppressione della sua alienazione ». E Marx aggiunge: « È questa, espressa all'interno dell'estraniamento, la concezione dell'*appropriazione* dell'ente oggettivo mediante la soppressione della sua alienazione; la concezione estraniata della *reale oggettivazione* dell'uomo, della reale appropriazione del suo essere oggettivo... mediante la sua soppressione nella sua esistenza alienata; come l'ateismo, quale soppressione di Dio è il divenire dell'umanesimo teorico; come il comunismo, quale soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della reale vita umana come sua proprietà, è il divenire dell'umanesimo pratico »¹.

Quello che Marx scoprì nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel rimase la caratteristica essenziale del suo metodo. La dialettica è principalmente un metodo critico — non, tuttavia, una critica dei concetti, ma una critica dei reali rapporti sociali; non una critica fittizia e mistificata, ma effettiva e veramente rivoluzionaria.

La principale critica rivolta da Marx alle precedenti forme di materialismo, fu la loro mancanza di dialettica, e di una posizione inizialmente umanista. Secondo le *Tesi su Feuerbach*, il materialismo ha considerato la realtà un oggetto da contemplare ed ha perciò trascurato l'importanza dell'« attività rivoluzionaria, pratico-critica » (Prima Tesi). Con questa attività l'uomo prova la



verità dei risultati del suo pensiero (Seconda Tesi), e cambia le circostanze di cui è prodotto (Terza Tesi). L'essenza di questo cambiamento è che l'uomo può capire il mondo in tutte le sue contraddizioni, può criticarlo teoricamente e sostituirlo praticamente rimuovendo le sue contraddizioni essenziali (Quarta Tesi). La critica filosofica non dovrebbe prendere per proprio oggetto l'essenza umana concepita come una proprietà astratta di ogni individuo. Perché essa sia concreta, deve tendere all'essenza veramente umana — che è la totalità dei rapporti sociali (Sesta Tesi).

Questo è un fecondo abbozzo di un metodo e un programma umanista. *Das Kapital* è la realizzazione di entrambi. Nel famoso poscritto della seconda edizione di quell'opera, Marx esplicitamente dichiarò di considerare la dialettica come:

Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire, ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza.

III

Dopo Marx, la dialettica fu interpretata principalmente come un'astratta dottrina del metodo, una serie di formule già create, che potevano essere illustrate da un sempre crescente numero di risultati scientifici, e che erano una parte sacrosanta e costante dell'ideologia. Quindi la dialettica marxista cominciò la sua vita ideologica alienata.

Ciò era inevitabile. Una volta che il movimento dei lavoratori divenne una vasta organizzazione, doveva assicurare un certo minimo di unità ideologica; doveva fissare una *Weltanschauung* (che, a date condizioni, poteva



essere soltanto quella di Marx); doveva dare ai principi teorici e metodologici di Marx una forma completa e rigida con cui Marx stesso non sarebbe certo stato d'accordo.

Sebbene non fosse stato uno degli elementi fondamentali dell'ideologia, la dialettica marxista, come ogni grande teoria, sarebbe diventata prima o poi un soggetto di indagine scientifica.

Oltre alla trasformazione della dialettica in una metodologia — condizionata sia politicamente che scientificamente — era ragionevole aspettarsi l'ulteriore sviluppo della dialettica come un metodo concreto e vivo per osservare criticamente la realtà umana. Una tale aspettativa sarebbe stata in accordo colla concezione originaria di Marx; d'altra parte, sia la realtà che la nostra conoscenza di essa sono mutate durante gli otto decenni trascorsi dalla morte di Marx. Marx sapeva bene che un metodo e una teoria di soggetto a cui esso è applicabile sono dipendenti l'un l'altro; quindi l'applicazione di un metodo è il suo autosviluppo.

Questo ulteriore sviluppo della dialettica non è stato realizzato per svariati motivi:

1. La dialettica è sempre stata un bersaglio favorito dagli attacchi degli ideologi borghesi, che l'hanno chiamata antiscientifica, speculativa, mistificatrice, ecc. Nell'*Antidühring* Engels aveva già affrontato il problema centrale e cioè se i fatti scientifici verificano o smentiscano le leggi del processo dialettico che furono scoperte da Hegel e « interpretate da Marx in un modo materialistico ». Così la questione del carattere della dialettica fu posto unilateralmente dal punto di vista della sua difesa e non del suo autosviluppo.

2. L'ala destra della socialdemocrazia capeggiata da Bernstein rifiutò « l'impalcatura dialettica » della teoria di Marx per gli stessi motivi per cui respinse la sua teoria della rivoluzione e gli scopi finali del socialismo come un « residuo di utopia ». Una posizione opportunistica verso la realtà capitalista era inconciliabile con un metodo diretto ad una radicale trasformazione di quella realtà. Gli opportunisti trovarono anche un modo per



far uso della scienza — non, tuttavia, allo scopo di difendere la dialettica, ma per rifiutarla. La teoria dell'evoluzione veniva usata per provare che non ci sono sbalzi nella storia, che il concetto di rivoluzione è antiscientifico e che il progresso della società avviene solo con piccole modifiche e riforme legislative. Come reagì a ciò il marxismo ortodosso? Invece di sviluppare la teoria e il metodo marxista nelle nuove condizioni specifiche, essi dichiararono fedeltà a Marx.

3. Le prime vittoriose rivoluzioni socialiste furono realizzate in paesi relativamente arretrati. Invece di mettere a fuoco la questione dei rapporti umani, queste rivoluzioni dovevano potenziare la tecnologia e la rapida industrializzazione. Problemi di carbone e acciaio ricacciarono indietro i problemi dell'uomo. Il comunismo fu concepito più come una società del benessere che come una società umana e democratica in cui « il libero sviluppo di ogni individuo è la condizione del libero sviluppo di tutti » (*Manifesto del partito comunista*).

4. Per Marx ed Engels impadronirsi del potere politico era solo « il primo passo della rivoluzione proletaria » (*Manifesto del partito comunista*). Lo stalinismo ridusse il concetto di rivoluzione alla distruzione della borghesia e alla creazione di uno stato socialista. Quello che ne sarebbe seguito sarebbe stata la *costruzione* di una nuova società. Quale ruolo avrebbe giocato nel processo di ricostruzione un metodo che « introduce nella comprensione dello stato di cose esistente una comprensione della sua negazione, della sua necessaria distruzione? ».

Se per rivoluzione s'intende quell'intera epoca sociale in cui non solo le istituzioni della vecchia società ma anche le forme provvisorie del nuovo ordine sociale (per esempio, il potere di classe del proletariato) saranno successivamente sostituite, allora è necessario un tale metodo concreto e critico per dirigere costantemente il pensiero rivoluzionario ad identificare le essenziali manchevolezze di una data società, cioè, quelle il cui annullamento è necessario per ulteriori movimenti progressisti. Ma in una società in cui la critica pubblica



non era tollerata, un metodo filosofico che implichi tale critica non avrebbe potuto essere tollerato oltre. In una società in cui ci sono autorità sacrosante, un metodo « che non tollera la tutela di nessuno » non è possibile che sopravviva. La burocrazia richiede apologie, non critica. Essa richiede che i suoi filosofi dirigano ogni loro zelo critico e rivoluzionario verso il nemico capitalista esterno. Nel socialismo è auspicabile vedere il progresso in tutti i suoi aspetti: aumento di beni materiali, di cultura, aumento nell'unità di ogni strato sociale. Ma quando ogni cosa negativa è spiegata come solo « un avanzo di coscienza borghese e piccolo borghese nelle menti dei popoli », è impossibile la nascita di ogni nuova contraddizione nel processo dell'evoluzione socialista. Senza dubbio, si è sempre parlato di dialettica come guida all'azione. Ma ciò ha significato poco più di una *ulteriore razionalizzazione* di varie concezioni e decisioni politiche passate. Perciò lo stalinismo non rifiuta interamente la dialettica rifiutando il suo principio chiave — la negazione della negazione. L'uso della fraseologia dialettica creava un'illusione di continuità nel metodo e inoltre una tale dialettica formalizzata e degenerata era necessaria per provare che qualunque cosa esistesse nel socialismo era necessariamente quella che era, cioè razionale.

IV

Il pensiero umanista che si è sviluppato entro la struttura della filosofia marxista e fuori di essa, durante il passato decennio è per larga parte una rivolta contro lo stalinismo. Questo gli ha dato un carattere polemico, militante, ed ha anche definito alcuni dei suoi limiti.

Per distruggere un'autorità (Stalin) un'altra più grande autorità (Marx) è stata usata. Una filosofia scolastica, per cui una citazione convenientemente scelta era considerata una prova, è combattuta da commenti e spiegazioni di altre, « migliori » citazioni. Questo è spesso molto utile per gli scopi pratici, e anche teoricamente necessario per salvare i più preziosi elementi umanisti



della dottrina di Marx dall'oblio in cui sono caduti nelle mani sia dei suoi nemici, sia dei suoi successori. Tuttavia ripensare i pensieri di qualcunaltro è un grido lontano da quella concretezza per cui un dialettico dovrebbe lottare.

Per di più, nella sua reazione al positivismo stalinista, il moderno umanesimo assume talvolta una posizione antiscientifica. Era tipico del dogmatismo stalinista far cattivo uso della scienza e cercare una forma semiscientifica per le sue dottrine. La politica di un partito deve essere presentata come un esame « scientifico » della realtà esistente ed un'esatta espressione dei bisogni delle società. Allo stesso tempo, le decisioni dei congressi di partito e gli articoli dei funzionari erano i punti di partenza per il lavoro degli scienziati sociali. Il paradosso era completo: da un lato, c'era una società in cui ogni decisione importante si diceva seguisse un'analisi scientifica penetrante dei bisogni della società e che essa era così razionale da non permettere alcun errore; dall'altro c'era la medesima società governata dalle arbitrarie decisioni di pochi capi, priva di scienze sociali nel senso proprio, cioè, priva di un esame empirico, obiettivo e critico della sua struttura, dei suoi centri di potere, delle sue tensioni e conflitti interni, e del modo di vita, atteggiamenti e morale dei suoi vari gruppi sociali.

Tuttavia, il fatto che la scienza possa essere usata per giustificare l'ordine sociale esistente, sia nel capitalismo che nel socialismo, non significa che una filosofia umanista dovrebbe eliminare la scienza o che i risultati scientifici siano irrilevanti per la filosofia. Il fatto che le dottrine del determinismo siano talvolta usate per razionalizzare gli errori più irrazionali e le ingiustizie più inumane non significa che non ci siano tendenze generali di mutamento sociale e necessari limiti alle varie possibilità di azione storica.

Una genuina sostituzione di ogni tipo di abuso della scienza sarebbe una larga integrazione dei risultati scientifici nella struttura della filosofia umanista. Non c'è certamente un altro tipo di conoscenza così obiettiva e at-

tendibile come quella fornita dalla scienza. Tutto ciò che è *stato*, è, e *probabilmente sarà* nel prossimo futuro, può essere meglio conosciuto con l'uso di metodi scientifici. Solo la scienza può dirci le reali possibilità del futuro corso degli eventi e le probabilità approssimative delle varie alternative. Ma quale di queste alternative scegliamo di prendere dipende dalla nostra fondamentale necessità umana, dalla nostra concezione di che specie di vita umana e di società siano adatte all'uomo. I nostri valori influenzano il procedimento della nostra ricerca, e anche la nostra concezione di quelli che sono le leggi e i fatti scientifici. A questo livello non c'è scienza pura, non c'è conoscenza pura. D'altra parte, se la nostra scelta di scopi e valori deve essere realistica, deve essere basata sulla conoscenza. Per decidere razionalmente cosa l'uomo e la società *devono* essere, dovremmo avere a disposizione la spiegazione più attendibile possibile di cosa realmente essi *siano*.

Questa dialettica di fatto e norma, conoscenza e valore, realtà e ideale, scienza e filosofia è spesso trascurata nel moderno pensiero umanista.

Un punto particolarmente debole in molte considerazioni umaniste contemporanee è la trattazione del grande tema della libertà umana. Ci troviamo spesso davanti ad una scelta fra due tesi che si escludono reciprocamente: la prima, una volgarizzazione della famosa formula di Hegel: « La libertà è la conoscenza della necessità »; la seconda, una fede nella libertà assoluta e indivisibile. Da un punto di vista dialettico il dilemma è difficilmente sostenibile. È facile vedere come una volta che la necessità sia concepita in modo rigido, come esistenza di un insieme di leggi indipendenti dall'azione umana e che determinano il risultato dei processi sociali in modo univoco, ogni discorso sulla libertà è in questo contesto, al massimo, un gioco di parole.

L'estremo opposto conduce allo stesso risultato. Parlare della libertà umana senza alcuna qualifica (come un elemento essenziale della struttura ontologica dell'uomo, o come una condizione dell'esistenza autentica, ecc.) potrebbe avere senso in poesia, o anche avere qualche va-



lore pratico quale critica implicita di un mondo in cui c'è ancora tanta oppressione e negazione degli elementari diritti umani, così come tante forme dissimulate di schiavitù. Tuttavia, il valore conoscitivo della maggior parte di tali « odi alla libertà » è alquanto insignificante. Dopo una seria considerazione diventa chiaro che la libertà significa qualcosa di definito solo a una serie di condizioni. Una persona è libera mentre opera verso la realizzazione di un certo scopo se, e solo se: 1) non c'è nulla nel suo ambiente oggettivo che gli impedisca di operare in un dato modo; 2) lo scopo è una possibilità oggettiva, cioè, uno stato di cose che non sia escluso dalle esistenti leggi fisiche e sociali; 3) i propri mezzi sono stati scelti per la realizzazione dello scopo dato; 4) la persona in questione conosce le prime tre condizioni; 5) il suo scopo ha un valore reale per lei, cioè, esso corrisponde ad una delle sue autentiche necessità ed essa è conscia di ciò; 6) le sue necessità non sono puramente il risultato di varie influenze esterne; le ha accettate dopo una riflessione critica come una parte della sua personalità.

Un'analisi di questo tipo, non importa quanto abbozzata e incompleta, indica la molteplice relatività del concetto di libertà; la realtà cui il concetto si riferisce è contingente ad un numero di fattori oggettivi e soggettivi. In effetti, una caratteristica essenziale del pensiero dialettico è la tesi che ogni termine ha un definito significato solo in relazione ad un intero sistema di condizioni accettabili.

In molti altri risultati, stiamo anche offrendo soluzioni umaniste che rappresentano solo l'estremo opposto del dogmatismo stalinista. Una volta era abituale fra i marxisti negare ciò che dà senso al parlare dell'uomo in generale; era lecito parlare solo di un uomo che appartiene ad una classe definita in una data epoca storica. Oggigiorno molti marxisti più giovani, di mente aperta, discutono di problemi antropologici e (a buona ragione) assumono il concetto dell'uomo in generale. Tuttavia il valore informativo di tali discussioni non è sempre percepibile. Il difetto non è il mero uso di con-



cetti troppo astratti e generali (la filosofia, come tale, non ha limiti in questo senso); la questione è come questi concetti vengono usati, fino a che punto denotano il contenuto empirico. La distinzione di Hegel fra generalità *astratta* e *concreta* è qui pertinente. *Astratto* si riferisce a quei termini generali il cui significato è costituito unicamente da pochi aspetti comuni degli oggetti denotati. *Concreto* si riferisce ai termini generali che hanno un ricco significato e che investe non solo gli aspetti comuni, ma anche molte caratteristiche specifiche e anche individuali degli oggetti denotati. Lo sviluppo dell'esperienza e della conoscenza conduce ad un arricchimento dei concetti generali e alla transizione dall'astratto al concreto. Alla luce di questa esigenza dialettica della massima concretezza possibile, non è soddisfacente nessuna teoria umanista che operi con concetti quali *essenza umana, natura umana, essere generico dell'uomo, alienazione, ecc.*, senza occuparsi di dati sociologici, psicologici e altri dati scientifici, e senza considerare le specifiche condizioni di vita umana nelle varie società contemporanee.

Buoni esempi di critica umanista unilaterale sono le trattazioni di problemi quali: il risultato del rapido progresso tecnologico sulla vita umana; il ruolo della pianificazione nella società; l'importanza dei futuri scopi sociali. La burocrazia nei paesi socialisti è andata sostenendo una rigorosa pianificazione in tutte le sfere della produzione materiale, anche nell'istruzione e nella cultura; ha tanto insistito sul progresso tecnologico che il concetto originale di Marx di società umana è stato ridotto all'idea di una società affluente, e questo ideale impoverito ha oppresso ampi strati di persone, sotto le spoglie di un traguardo futuro che richiede i più gravi sacrifici nel presente. Questa ideologia è ora rifiutata da molti filosofi marxisti per eccellenti ragioni umaniste.

La rigorosa pianificazione distrugge ogni iniziativa individuale e lascia i lavoratori in una posizione di uomini guidati da un nuovo gruppo sociale.

Il rapido progresso tecnologico non è un modo per risolvere tutti i problemi sociali; in effetti, mentre lotta



la povertà materiale e vince il primitivismo, esso provoca anche alcune forme di alienazione e disumanizzazione simili a quelle dei paesi capitalisti sviluppati.

I sacrifici che devono essere fatti da una generazione per amore delle generazioni seguenti non sono qualcosa che possa essere deciso solo dai governanti, specialmente se essi non sacrificano nulla di se stessi.

Tuttavia alcuni filosofi umanisti nella loro critica sono giunti all'estremo opposto.

Essi non solo hanno rifiutato la rigorosa pianificazione burocratica, ma ogni pianificazione razionale, nella vita sociale come in quella individuale; essi dichiarano che l'autentica attività creativa è libera da *ogni* precedente schema a cui le nostre azioni dovrebbero conformarsi. Ma questo non è vero neppure per la creazione artistica: il fatto che un brano di musica, un poema o un balletto abbiano una forma più o meno rigida precedentemente determinata (fuga, sonetto, un famoso modello coreografico) certamente non diminuisce il loro valore creativo. Nella produzione materiale e in altre forme oggettive di vita sociale uno dei maggiori problemi che il socialismo contemporaneo si trova ad affrontare è come costruire un sistema sociale in cui l'autogestione sia combinata, per mezzo di gruppi centrali veramente democratici e rappresentativi, con una pianificazione flessibile. Questo può sembrare contraddittorio; perciò quelli che preferiscono un modo semplice di pensare e che non sono soddisfatti da un aspetto della contraddizione fra accentramento e decentralizzazione passano rapidamente all'altro. Tuttavia la soluzione (dialettica) sembra giacere in una trasformazione di entrambi, in modo che essi possano essere sia riconciliati che mutualmente adattati. L'esperienza dei paesi socialisti negli ultimi decenni indica che non c'è altro modo per assicurare la libertà e l'iniziativa di individui e piccoli gruppi sociali da un lato, e la razionalità del sistema nel suo insieme dall'altro.

Alcuni umanisti, critici dell'esistente culto della tecnologia, si sono anche ribellati contro la tecnologia in generale, senza alcuna qualifica. Ciò che essi condan-



nano non sono principalmente i molteplici abusi della tecnologia e i suoi inumani prodotti secondari, ma la tecnologia stessa come entità metafisica, struttura ontologica dell'essere umano contemporaneo. Questa posizione unilaterale, irrealista, trascura la natura strumentale della tecnologia, e la pluralità delle diverse, e anche opposte, funzioni che essa svolge nella società moderna. Essa libera l'uomo dalle forze naturali, ma a certe condizioni lo fa schiavo dei suoi prodotti. Tende ad eliminare la sua povertà materiale, ma talvolta aumenta la sua povertà spirituale. Crea un'abbondanza di beni materiali ed una necessità schiacciante di possesso e consumo. Rende possibile il progresso culturale su una scala di massa senza precedenti, ma troppo spesso procura solo sostituti culturali di scarso valore. Invece di sovraccentrare l'una o l'altra contraddizione, si dovrebbe afferrarle nella loro totalità e, con tutti i mezzi, a date specifiche condizioni (per esempio, le posizioni verso la tecnologia devono essere diverse in un paese industrializzato o in uno sottosviluppato).

Il nocciolo pratico dell'intera critica dovrebbe essere una richiesta di controllo razionale sul progresso tecnologico, di annullamento pratico delle sue conseguenze negative e inumane. In questo modo la tecnologia avrebbe il posto che le spetta — quello di un importante mezzo di liberazione e di completamento umano, ma non *un fine in se stesso*.

Alcuni filosofi umanisti spesso celebrano l'utopia quando parlano degli scopi — il che ad un livello maggiore è semplicemente la conseguenza del loro metodo, specialmente della loro posizione antiscientifica e della loro sistematica preferenza per la visione puramente speculativa rispetto alla predizione basata sulla conoscenza oggettiva. Essi tendono ad immaginare l'uomo futuro libero da ogni contraddizione, da ogni forma di alienazione — una creatura serena che costantemente ama, gioca e gode della natura. Tuttavia l'esperienza di quei paesi che sono passati attraverso vittoriose rivoluzioni sociali e si sono sforzati di costruire un nuovo mondo, non sembra confermare una tale visione, più che ottimi-



stica, del futuro. È vero che alcune delle forme più crude di alienazione sono state più o meno abolite. Ma alcune sono sopravvissute e ne sono comparse di nuove inaspettate, specialmente per quanto riguarda la creazione di nuovi centri di enorme potere che non sono più basati sul benessere economico come nel capitalismo, ma sull'illimitata autorità politica. Il crescente potere dello stato e delle organizzazioni politiche in alcuni paesi socialisti ha dato vita a nuovi tipi di contraddizioni sociali sia a livello internazionale che nazionale: nuove forme di oppressione politica introdotte dalla burocrazia; nuovi modi per impadronirsi del plusprodotto, anche senza possedere i mezzi di produzione; nuove tensioni fra ricchi e poveri; nuovi conflitti fra nazioni e paesi entro il blocco socialista, ecc. Non c'è motivo di pensare che, per quanto grande sia il progresso sociale, in un futuro prevedibile vi sarà la totale eliminazione delle vecchie forme di deformazione e degradazione umana senza che si creino nuovi conflitti e contraddizioni.

In ogni periodo storico di un mondo siffatto è necessaria una filosofia che metta a fuoco i problemi essenziali dell'esistenza umana, che dia costantemente un senso di direzione e aiuti a realizzare le possibilità ottimali di una vita umana libera e ricca in una data società. Questa filosofia deve avere un metodo per criticare e non solo per aumentare la conoscenza positiva — un metodo che metterà in luce le principali contraddizioni della condizione umana in ogni epoca, specialmente quegli aspetti negativi che devono essere sostituiti dalla creatività della azione pratica allo scopo di fare il passo successivo nella realizzazione dei possibili ideali umanisti fondamentali. Così la filosofia umanista e il metodo dialettico sembrano presupporre l'un l'altro.

¹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 272-3.



Nirmal Kumar Bose

Gandhi: umanista e socialista

Introduzione. Il problema principale che l'umanità si trova a fronteggiare oggi, è il problema della guerra. Malgrado siano stati fatti notevoli sforzi fino dalla prima guerra mondiale per istituire un foro dove le nazioni possano risolvere pacificamente i loro conflitti, l'umanità non sembra avvicinarsi alla formazione di una singola comunità mondiale. Tutte le nazioni desiderano evitare la guerra, pure non vedono un'altra alternativa al di fuori di essa, per cui la guerra rimane ancora il mezzo più efficace da cui trarre risultati decisivi, sebbene il costo possa essere alto.

Gandhi riconobbe molto chiaramente che la famiglia umana forse non potrà mai raggiungere uno stato dove non ci sia conflitto, o dove il conflitto non debba più essere risolto dall'« azione diretta ». Così egli tentò di trovare un sostituto alla guerra che sarebbe stato ugualmente efficace ma che non avrebbe lasciato gli uomini come ora, degradati dopo un conflitto. Nella ricerca di questo sostituto inventò la tecnica del *satyagraha*, con cui i conflitti potrebbero essere condotti ad un civile livello morale.

Satyagraha. Letteralmente la parola *satyagraha* significa « insistenza sulla verità ». L'ipotesi principale che sta alla base è che nessun uomo vede la verità nella sua completezza, e che egli perciò non ha il diritto morale di imporre un punto di vista particolare agli altri. Tuttavia è suo diritto e dovere vivere in accordo con i suoi



punti di vista, e opporsi a qualunque cosa gli sembri sbagliata nelle prospettive degli altri.

Il *satyagrahi*, o l'uomo che pratica il *satyagraha*, rifiuta di cooperare con un sistema sociale basato sull'immoralità. Allo stesso tempo, egli tenta di costruire un diverso modo di vita nei termini di ciò che egli giudica sia morale. Il *satyagraha* ha due aspetti: uno costruttivo, l'altro che conduce all'opposizione, militante ma civile, agli errori.

Nel caso di tale resistenza, il *satyagrahi* sopporta coraggiosamente e pazientemente ogni violenza che il suo « oppositore » può fargli, pure rifiutando di considerare il suo oppositore come un « nemico », e tende alla sua conversione. Per lui la famiglia umana non potrà mai essere divisa fra quelli che sono amici e quelli che sono nemici.

In guerra, d'altra parte, una violenza superiore impone una particolare prospettiva di verità agli altri. La vittoria non significa necessariamente che i vincitori siano moralmente più nel giusto dei loro avversari, sebbene i vincitori lo abbiano sempre dichiarato. L'abilità di lottare in guerra non dipende dalla moralità di una causa, ed ha una ben piccola attinenza con questa.

Nel *satyagraha*, il *satyagrahi* non solo tenta di vivere in accordo con le proprie vedute, ma si sforza anche di accettare qualunque cosa possa essere giusta e corretta nei principi del suo oppositore. Il *satyagraha* termina quindi quando le parti in conflitto arrivano ad una soluzione che comprende tutto ciò che è « vero » da entrambe le parti. Non c'è mai vittoria o disfatta, ma un accordo sottoscritto volontariamente da entrambe le parti, mentre le istituzioni o le pratiche dimostrate errate vengono distrutte durante il conflitto.

Per tutta la sua vita Gandhi cercò di organizzare le masse dell'India a questa « pratica collettiva di disobbedienza civile », così che esse potessero sradicare le numerose debolezze presenti nella loro vita sociale e politica.

Scopo politico. Un corrispondente chiese una volta a Gandhi se ogni cosa potesse essere difesa con i mezzi

della non-violenza. La sua risposta fu chiara ed energica.

Ciò che si ottiene con la violenza non solo non può essere difeso dalla non-violenza, ma quest'ultima richiede l'abbandono di tutti i guadagni illeciti.

D. È possibile l'accumulazione di capitale, al di fuori dell'uso della violenza, sia questa chiara o tacita?

R. Tale accumulazione da parte di privati è impossibile se non con mezzi violenti; ma l'accumulazione da parte dello stato in una società non-violenta non solo è possibile, ma è desiderabile e inevitabile¹.

In altre parole, una comunità deve mettere in ordine la propria casa prima di poter prevenire, con la non-violenza, un'aggressione ai suoi giusti diritti.

Quale dovrebbe essere il carattere di tale comunità? Quali dovrebbero essere i suoi scopi economici, e come dovrebbe essere organizzato lo stato? Procederemo a fornire una risposta per quanto più è possibile con le parole di Gandhi.

Nel 1904 Gandhi fu profondamente influenzato dai pensieri di Ruškin. Più tardi egli pubblicò una parafrasi di *A quest'ultimo* in lingua Gujarati, che era la sua lingua madre. Le idee principali derivate da Ruškin erano:

1. Che il bene dell'individuo è compreso nel bene di tutti.
2. Che un lavoro di avvocato ha lo stesso valore di quello di barbiere, in quanto tutti hanno lo stesso diritto a guadagnarsi la vita con il loro lavoro.
3. Che una vita di lavoro, cioè la vita del coltivatore del suolo e dell'artigiano, è la vita che più vale di essere vissuta².

Nel 1928 egli spiegò inoltre:

Secondo me la costituzione economica dell'India e quindi del mondo dovrebbe essere tale che nessuno sotto di essa debba soffrire per necessità di cibo e vestiario. In altre parole ognuno dovrebbe essere in grado di ottenere un lavoro sufficiente a metterlo in condizione di sbarcare il lunario. E questo ideale può essere universalmente realizzato solo se i mezzi di produzione delle elementari necessità della vita rimangono sotto il controllo delle masse. Queste dovrebbero essere liberamente disponibili a tutti come l'aria e l'acqua di Dio sono o dovrebbero essere; non dovrebbero diventare un mezzo per lo sfruttamento



di altri. La loro monopolizzazione da parte di qualsiasi paese, nazione o gruppo di persone sarebbe considerata ingiusta. Il trascurare questo semplice principio è la causa della miseria che noi vediamo oggi, non solo in questa terra infelice, ma anche in altre parti del mondo³.

Nella sua attività politica Gandhi tentò di operare attraverso il Congresso Nazionale Indiano per trasformare questa organizzazione democratica in uno strumento di pratica collettiva organizzazione democratica in uno strumento di pratica collettiva non-violenta. Incidentalmente, egli disse una volta di se stesso:

La violenza non è monopolio di un singolo partito. Conosco membri del Parlamento che non sono né comunisti né socialisti, ma che sono sinceramente devoti al culto della violenza. Diversamente, conosco socialisti e comunisti che non ucciderebbero una mosca, ma che credono nella proprietà universale degli strumenti di produzione. Mi dichiaro uno di loro⁴.

Questo era il 1938. Possiamo ora considerarlo come un socialista che credeva nella moralità della non-violenza. Gandhi aveva, tuttavia, forti tendenze verso l'anarchia, perché egli credeva nella supremazia dell'individuo più che in quella dello stato. Ma anche riconosceva che, finché la natura umana rimane quella che è, uno stato sarà necessario; ma il migliore stato è quello che governa al minimo. Scrisse una volta ad un corrispondente:

È mia ferma convinzione che se lo stato sopprimesse il capitalismo con la violenza, esso sarebbe preso nelle spire della violenza stessa e fallirebbe nello sviluppare la non-violenza ad ogni costo.

Lo stato rappresenta la violenza in una forma concentrata ed organizzata. L'individuo ha un'anima, ma, poiché lo stato è una macchina priva di anima, non può mai svezzarsi dalla violenza a cui deve la sua esistenza.

Ciò che personalmente io preferirei non è una centralizzazione di potere nelle mani dello stato, ma un'estensione del senso di tutela, poiché secondo me la violenza della proprietà privata è meno dannosa della violenza dello stato. Tuttavia, se fosse inevitabile, sopporterei un minimo di proprietà statale.

D. Allora, signore, dobbiamo ritenere che la fondamentale differenza fra lei e i socialisti è che lei crede che gli uomini vivano



più per autocoscienza e volontà che per abitudine, mentre loro credono che gli uomini vivano più per abitudine che per volontà, e questa è la ragione per cui lei lotta per un miglioramento di se stessi, mentre essi tentano di costruire un sistema in cui agli uomini sarà impossibile mettere in pratica i loro desideri di sfruttamento?

R. Pur ammettendo che l'uomo viva effettivamente per abitudine, io ritengo che sarebbe meglio per lui vivere esercitando la sua volontà. Io credo anche che gli uomini siano capaci di sviluppare la loro volontà ad un grado in cui la volontà riduce lo sfruttamento ad un minimo. Io guardo ad un'estensione del potere dello stato con la più grande paura, perché, sebbene mentre questo è apparentemente un bene poiché riduce lo sfruttamento, è il più gran male per l'umanità poiché distrugge l'individualità che sta alla radice del progresso. Sappiamo di molti casi in cui gli uomini hanno adottato la delega di potere, ma non uno in cui lo stato sia realmente esistito per il povero⁵.

Anche la definizione di Gandhi della libertà deriva da questo particolare punto di vista, così come dalla sua convinzione che la Legge del Lavoro per il Pane sia la prima legge morale dell'esistenza umana. Ogni uomo deve guadagnare il suo pane col sudore della fronte; e il precetto deve essere preso in un senso letterale e non metaforico. Così egli definì lo Swaraj⁶ per l'India nei seguenti termini:

Per Swaraj io intendo il governo dell'India col consenso del popolo, consenso accertato col più vasto numero della popolazione adulta, maschile e femminile, nativi o domiciliati, che hanno contribuito col lavoro manuale al servizio dello stato e che si sono preoccupati di registrare i loro nomi come votanti. Spero di dimostrare che il vero Swaraj non verrà dall'acquisizione di potere da parte di pochi, ma dall'acquisizione della capacità da parte di tutti di resistere all'autorità quando questa faccia abuso della sua forza. In altre parole, lo Swaraj deve essere raggiunto educando le masse ad avere il senso della loro capacità di regolare e controllare l'autorità⁷.

Scopo economico. Abbiamo già descritto alcuni degli ideali economici di Gandhi. Egli credeva nella piccola comunità e nel rapporto diretto, in cui gli uomini vivono in uguaglianza dividendo il lavoro comune.

Questo porta logicamente alla decentralizzazione della



produzione. Allo stesso tempo egli disapprovava tutte le macchine pesanti, perché secondo lui, esse aiutavano ad aumentare i profitti e rendevano possibile per alcuni vivere sulla fatica degli altri. Ma, più tardi, egli modificò le sue vedute e avrebbe voluto avere tante macchine quante fossero necessarie per alleggerire il lavoro umano. Tuttavia non fu mai pronto a barattare la libertà umana in nome dell'efficienza produttiva.

Quando qualcuno gli chiese se fosse contro ogni macchina, rispose:

La mia risposta è energicamente « No ». Ma io sono contro la loro indiscriminata moltiplicazione. Rifiuto di essere abbagliato dall'apparente trionfo delle macchine. Sono senza compromessi contro ogni macchina distruttiva. Ma accoglierei favorevolmente i semplici utensili e strumenti e quelle macchine che risparmiano il lavoro individuale e alleggeriscono il peso di milioni di capanne⁸.

Ancora:

Ciò su cui obietto è la *smania* per la macchina, non la macchina come tale. La *smania* è per ciò che viene chiamata la macchina che risparmia lavoro, e mentre gli uomini continuano a « risparmiare lavoro », migliaia sono senza lavoro e gettati sulle pubbliche strade a morire di inedia. Io voglio risparmiare tempo e lavoro, non per una frazione dell'umanità, ma per tutti; io voglio la concentrazione del benessere, non nelle mani di pochi, ma nelle mani di tutti. Oggi la macchina aiuta soltanto pochi a vivere alle spalle di milioni. Ciò che muove tutto questo non è filantropia verso un risparmio del lavoro, ma l'avidità. E contro questo stato di cose che io sto lottando con tutte le mie forze.

D. Quindi lei non sta lottando contro la macchina come tale, ma contro i suoi abusi che sono oggi tanto evidenti?

R. Vorrei dire « Sì » senza esitazioni; ma vorrei aggiungere che le verità scientifiche e le scoperte dovrebbero prima di tutto cessare di essere meri strumenti di avidità. Allora i lavoratori non saranno sopraffatti dal lavoro, e la macchina, invece di diventare un ostacolo, sarà un aiuto. Io sto puntando non allo sradicamento della macchina, ma alla sua limitazione⁹.

Gandhi era favorevole alla piccola macchina che alleggerisce il lavoro. Ma cosa pensava delle fabbriche dove



tale tipo di macchina viene prodotta? Di chi le possiede e di chi le dirige? La risposta era la seguente:

Sono abbastanza socialista da dire che tali fabbriche dovrebbero essere nazionalizzate, o controllate dallo stato. Esse dovrebbero funzionare solo alle condizioni più attraenti e ideali, non per profitto, ma per il beneficio dell'umanità, e l'amore dovrebbe prendere il posto dell'avidità come movente. Io voglio una trasformazione delle condizioni di lavoro. Questa pazza corsa al benessere deve cessare, e ai lavoratori devono essere assicurati non solo un salario per vivere, ma un compito quotidiano che non sia solo una vana sfacchinata. La macchina sarà, a queste condizioni, un aiuto tanto per il lavoratore quanto per lo stato, o per l'uomo che la possiede... L'individuo è l'unica considerazione suprema. Il risparmio di lavoro dell'individuo dovrebbe essere l'oggetto, e l'onesta considerazione umanitaria e non l'avidità il movente. Sostituite l'avidità con l'amore ed ogni cosa andrà bene¹⁰.

Sommario. Possiamo ora tentare di riassumere ciò che è stato detto fin'ora. È chiaro che Gandhi era ispirato dai più alti ideali di democrazia e di uguaglianza. Era un umanista anche prima di essere un nazionalista; e rifiutava in qualunque momento di lasciare in disparte i suoi sentimenti riguardo all'inscindibile natura della famiglia umana. Perseverò nella fede che questi sentimenti avrebbero prevalso su ogni altro, provvide che l'uomo fosse pronto a pagare il più alto prezzo per l'Amore e l'Unità.

Nei suoi esperimenti durante la lotta per l'indipendenza indiana, Gandhi tentò di forgiare uno strumento che potesse essere utile a tutta l'umanità. Egli sapeva che lo strumento non era ancora in grado di affrontare problemi internazionali, ma sperava che aumentando l'esperienza del *satyagraha* l'uomo sarebbe stato un giorno in grado di conservare un senso di unità umana anche quando coinvolto in un conflitto con coloro i quali la negavano. Quando il *satyagraha* fosse stato perfezionato da una intelligente applicazione, l'uomo avrebbe quindi posseduto un sostituto reale e morale alla guerra.

Un anno prima della seconda guerra mondiale, quando sentì che il mondo si stava preparando ancora una



volta ad un bagno di sangue, egli parlò umilmente dei suoi sforzi personali:

Sto accrescendo quotidianamente la mia conoscenza del *satyagraha*. Non ho un libro di testo da consultare quando è necessario, neppure il *Gita*, che ho chiamato il mio dizionario. Io concepisco il *satyagraha* come una scienza pratica. Può darsi che quanto io dichiaro essere una scienza possa dar prova di non essere assolutamente una scienza, ma piuttosto le meditazioni e le opere di un folle, se non di un demente. Può darsi che ciò che è vero nel *satyagraha* sia antico come le colline. Ma non è stato ancora riconosciuto aver alcun valore nella soluzione dei problemi del mondo o piuttosto del solo supremo problema della guerra. Può darsi che ciò che si asserisce essere nuovo in sé proverà di non avere in realtà nessun valore nell'ambito di quel sommo problema. Può darsi che ciò si asserisce essere vittorie del *satyagraha*, siano in realtà vittorie non della verità e della non-violenza ma della paura della violenza.

Queste possibilità sono sempre state davanti a me. Sono senza aiuto. Tutto ciò che io presento alla nazione, è che adotti come soluzione la preghiera, o, il che è la stessa cosa, la costante attesa di Dio.

¹ N. K. Bose, *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Press, 1957.

² *Ibid.*

³ *Loc. cit.*

⁴ *Ibid.*

⁵ N. K. Bose, *Studies in Gandhism*, Calcutta, Merit Publisher, 1962³.

⁶ Governo autonomo dell'India richiesto dai nazionalisti indiani [N.d.T.].

⁷ Bose, *Selections from Gandhi*, cit.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*



Herbert Marcuse

Umanesimo socialista?

Circa vent'anni fa, Merleau-Ponty sollevò con estrema chiarezza la questione dell'umanesimo socialista. La costruzione umanistica, non terroristica della società socialista in un dato periodo storico ha una reale possibilità? Egli rifiutò l'alternativa di umanesimo e terrore: non c'è scelta fra la violenza e la non-violenza, ma solo fra due modi di violenza — capitalista e socialista.

In Urss, la violenza e l'astuzia sono ufficiali, l'umanità è nella vita quotidiana, mentre nelle democrazie, al contrario, i principi sono umani, l'astuzia e la violenza si trovano nella pratica. Ecco perché la propaganda ha buon gioco¹.

I due sistemi sono coinvolti in una lotta senza quartiere in cui la rinuncia alla violenza socialista si trova a rinforzare lo sfruttamento capitalista. Ma la violenza socialista ha la possibilità di rompere il cerchio infernale di terrore e reazione finché è sostenuta dalla solidarietà internazionale dell'unica classe che, « *selon la logique interne de sa condition* », è in grado di tradurre l'umanesimo da ideologia in realtà. Merleau-Ponty sapeva che proprio questa condizione non era più prevalente, e che il proletariato aveva cessato di essere il « termine di riferimento » del pensiero e della politica comunista, ma rifiutava di impegnarsi in un salvataggio ideologico dell'umanesimo e di rigettare la dinamica attuale delle cose nel nome dei « valori » umanisti:



Contrapporre qui al marxismo: « la morale prima di tutto », è ignorarlo in ciò che esso ha detto di più vero e in ciò che ha determinato la sua fortuna nel mondo, è continuare la mistificazione, eludere il problema².

La soluzione:

Parlare in favore dell'umanesimo senza essere per il « socialismo umanistico » alla maniera anglosassone, « comprendere » i comunisti, significa apparentemente collocarsi molto in alto e in ogni caso al di sopra della mischia. In realtà, significa semplicemente rifiutare di impegnarsi nella confusione e fuori della verità. È colpa nostra se l'umanesimo occidentale è falsato perché è anche una macchina bellica? E se l'impresa marxista ha potuto sopravvivere solo mutando carattere?³

La realtà umana è un sistema « aperto »: nessuna teoria, sia marxista o non, può imporre la soluzione. La contingenza della storia, che oggi nega l'umanesimo, potrebbe anche un giorno negare il negato. Nel frattempo ci sono esseri umani in schiavitù che devono realizzare la loro liberazione. Sviluppare la loro coscienza e consapevolezza, renderli consci di ciò che sta accadendo, preparare il precario terreno per le alternative future — questo è il nostro compito: « nostro » non solo come marxisti, ma come intellettuali, che significa tutti coloro i quali sono ancora liberi e in grado di pensare da soli contro ogni indottrinamento, comunista e anticomunista.

Oggi, dopo la destalinizzazione e nelle condizioni di liberalizzazione e decentralizzazione del mondo comunista, la « soluzione » non è più visibile di quanto lo fosse alla fine della guerra. L'Unione Sovietica non sembra diventare più « umanista » facendo accordi con l'Occidente, né l'Occidente accettando questi accordi. Ma lo sviluppo avutosi nel dopoguerra nelle società capitaliste e comuniste, fra loro coesistenti, suggerisce che le prospettive dell'umanesimo socialista dovrebbero essere riesaminate alla luce della capacità tecnica e dello sviluppo produttivo di queste società. Questo saggio aggiunge al problema solo qualche annotazione.

Nella concezione marxista, il socialismo è umanesimo



in tanto in quanto organizza la divisione sociale del lavoro, il « regno della necessità », così da mettere gli uomini in grado di soddisfare i loro bisogni sociali e individuali senza sfruttamento e con un minimo di fatica e sacrificio. La produzione sociale, controllata dai « produttori immediati », sarebbe deliberatamente diretta al suo scopo. Con questa organizzazione razionale del regno della necessità, l'uomo sarebbe libero di svilupparsi come « individuo completo » oltre il regno della necessità, che continuerebbe ad essere un mondo di indigenza, di lavoro. Ma l'organizzazione qualitativamente nuova del regno della necessità, da cui dipende la nascita di rapporti veramente umani, dipende a sua volta dall'esistenza di una classe per la quale la rivoluzione dei rapporti umani è un bisogno vitale. Il socialismo è umanesimo nella misura in cui questo bisogno e questo scopo preesistono, cioè, il socialismo come umanesimo ha il suo a priori storico *entro* la società capitalista. Coloro che costituiscono la base umana di questa società non ne condividono l'interesse allo sfruttamento e il suo appagamento; i loro bisogni vitali trascendono l'esistenza inumana della totalità rispetto alle universali necessità umane che devono ancora essere realizzate. Poiché la loro stessa esistenza è la negazione della libertà e dell'umanità, essi sono disponibili per la propria liberazione e per quella dell'umanità. In questa dialettica emerge il contenuto umanista del socialismo, non come valore ma come necessità, non come scopo e giustificazione morale ma come pratica economica e politica — come parte della stessa base della cultura materiale.

Questo per quanto riguarda la concezione marxista. Il denominatore storico è evidente. Il socialismo è « obiettivamente » umanesimo in virtù della sua collocazione specifica nello sviluppo della società industriale, definita dall'esistenza, dagli interessi e dall'azione della coscienza di classe del proletariato nella sua solidarietà internazionale. Questa costellazione storica è stata « superata » dall'effettivo sviluppo delle società industriali avanzate. Nella misura in cui le contraddizioni profonde di queste società si sono svelate, il loro sviluppo pro-



duttivo e rafforzamento crescente sono riusciti a sopprimere la necessità di risolvere le contraddizioni. Dato che il progresso tecnico fornisce i mezzi per l'organizzazione razionale del regno della necessità al di là di quanto Marx avesse mai previsto (non l'«abolizione del lavoro», ma piuttosto come impedire la sua realizzazione, sembra essere il problema del futuro), questi strumenti vengono usati per perpetuare ed anche intensificare la lotta per l'esistenza, per la mobilitazione totale, anziché per la pacificazione. La crescente minaccia del tempo libero viene usata dal potere costituito per difendere lo *status quo* della repressione. La razionalità tecnologica viene messa in moto dalle esigenze della guerra fredda, che viene diretta non solo (forse nemmeno principalmente) contro il nemico esterno, ma anche contro il nemico interno alle società costituite — contro un modo qualitativamente nuovo di esistenza che potrebbe liberare l'uomo dalla schiavitù del meccanismo che egli ha costruito.

Nei termini delle società industriali costituite, nulla ha un rilievo maggiore del timore di quello stadio in cui il progresso tecnico diventerebbe progresso umano: l'autodeterminazione della vita nello sviluppo delle necessità e facoltà che potrebbero attenuare la lotta per l'esistenza — gli esseri umani come fini in se stessi. Questo timore non è soltanto quello della disoccupazione tecnologica, ma anche quello della noia, quello di un vuoto da riempire e che non può essere riempito tranne che da una più grande e migliore direzione dall'alto e dall'esterno. Non solo l'apparato politico, ma anche (e principalmente) quello tecnico e la produzione stessa sono diventati sistemi di dominazione in cui le stesse classi lavoratrici sono integrate e si integrano. La «logica interna della loro condizione», secondo cui essi erano gli agenti storici dell'umanesimo socialista, non è più *la loro*. L'identità obiettiva del socialismo e dell'umanesimo è dissolta. Essa non è stata mai un'identità *immediata*: è stata reale al livello a cui la condizione obiettiva è stata afferrata e trascesa nella coscienza dei soggetti storici e nella loro azione. Questa mediazione



è soppressa dallo schiacciante potere del progresso tecnico trasformato in uno strumento di dominio totalitario, che non opera soltanto con la terrificante concentrazione di forze economiche e militari, ma anche con il crescente livello della vita alle condizioni di vita imposte. Finché prevarrà l'attuale direzione del progresso tecnico (e nell'era della coesistenza essa è destinata a prevalere), il cambiamento della proprietà e del controllo dei mezzi di produzione sarebbe un cambiamento quantitativo piuttosto che qualitativo. Il presupposto per la liberazione del contenuto umanista del socialismo sarebbe un cambiamento fondamentale nella *direzione del progresso tecnico*, una ricostruzione totale dell'apparato tecnico. Questa è storicamente l'ideologia dell'umanesimo oggi.

Altre ideologie umanistiche appartengono al diciottesimo e diciannovesimo secolo; esse serbano un'immagine dell'uomo che è stata sorpassata dallo sviluppo della società. Questa immagine classica guida ancora i primi scritti di Marx; trova espressione nel concetto di individuo completo, la « personalità » che si realizza in un regno di libertà. Ma questo concetto appartiene ad uno stadio in cui la cultura intellettuale era ancora separata dalla cultura materiale, non ancora integrata nella produzione e nel consumo di massa, dove la mente e l'anima non erano ancora coinvolte dall'amministrazione scientifica, dove il tempo e lo spazio non erano ancora occupati interamente da affari organizzati e da riposo organizzato — dove poteva ancora esserci un regno della libertà non ancora correlato con quello della necessità. Anche così, è difficile prevedere ciò che l'individuo completo di Marx avrebbe o non avrebbe fatto, semplicemente nei termini di occupazione o non occupazione. C'è una sfortunata essenza di verità nella maliziosa denuncia della visione di individui liberi che trascorrono la loro giornata fra pesca, caccia e attività creativa. Se questa visione dovesse diventare realtà domani (e potrebbe diventarlo molto più facilmente di quando lo scrisse Marx!), essa sarebbe la vera negazione della libertà e dell'umanità.

Indubbiamente Marx corresse i suoi primi concetti di



libertà umana astenendosi da certe visioni positive ed esaminando le condizioni di liberazione piuttosto che quelle di libertà conseguita. Tuttavia, la teoria marxiana della maturità conserva un'idea dell'uomo che oggi appare come troppo ottimistica e idealista. Marx tenne in poco conto la portata della conquista della natura e dell'uomo, dell'amministrazione tecnologica della libertà e dell'autorealizzazione. Egli non prevede il grande successo della civiltà tecnologica: l'assimilazione della libertà e della necessità, della soddisfazione e della repressione, delle aspirazioni della politica, degli affari e dell'individuo. Davanti a questi successi, l'umanesimo socialista non può più essere definito nei termini dell'individuo, della personalità completa e dell'autodeterminazione. Se si suppone che queste idee siano qualcosa di più del privilegio di pochi, se si dichiara che abbiano validità universale, esse appaiono pericolosamente vuote di significato e di sostanza. La loro realizzazione richiederebbe condizioni in cui l'uomo possa realizzare se stesso nel suo lavoro quotidiano, in cui il lavoro socialmente necessario diventi « lavoro attraente », una possibilità che Marx negava decisamente; « il lavoro non può diventare un gioco, come Fourier pretende »⁴. In breve, queste immagini dell'umanesimo hanno il significato repressivo della « cultura d'élite » pretecnologica che abbandona la cultura interiore su cui è costruita. Marx riconobbe il carattere ideologico di questo umanesimo quando tradusse i termini « metafisici » dei primi scritti in quelli dell'economia politica. La possibilità dell'umanesimo nasce con l'abolizione dell'economia di scambio e delle sue istituzioni, con l'organizzazione razionale e socialista del lavoro; allora, l'uomo potrebbe diventare libero di costruire la sua propria vita e di essere umano con gli altri. Anche allora, il vero regno della libertà, la « *menschliche Kräfteentwicklung* » che è un fine in se stesso, comincia solo oltre questo regno della necessità. Ma l'organizzazione socialista del lavoro ha creato il tempo libero, e « il tempo libero, che è tempo di svago così come tempo per attività più elevate, ha naturalmente [*sic!*] trasformato l'uomo in un soggetto diffe-



rente (*in ein andres Subject verwandelt*) e come soggetto differente l'uomo entra anche nel processo di produzione immediata »⁵.

Oggi la società industriale avanzata sta creando il tempo libero, ma il possessore di questo tempo libero non è un « soggetto diverso »; nei sistemi capitalista e comunista, il soggetto del tempo libero è subordinato alle stesse norme e agli stessi poteri che governano il regno della necessità. Anche la concezione del marxismo maturo appare idealista e ottimistica.

Con il superamento delle condizioni oggettive per l'identità del socialismo e dell'umanesimo, il socialismo non può diventare umanista affidando la politica socialista ai tradizionali valori umanisti. Nella situazione di coesistenza (che deve essere la struttura di ogni analisi non ideologica), tale umanizzazione deve essere ideologica e autoillusoria. Qui è necessaria una distinzione fra umanesimo capitalista e umanesimo socialista. Nel mondo capitalista, la lotta per i diritti dell'uomo, per la libertà di parola e di riunione, per l'uguaglianza davanti alla legge, che segnò l'inizio dell'era liberale, è ancora un compito disperato per il raggiungimento dei suoi scopi, quando diventi evidente a che grado queste libertà sono rimaste ristrette e negate. E questa lotta è intralciata in tanto in quanto rispetta, nella sua azione e sofferenza, i valori liberali e la legalità che l'avversario affronta con impunita violenza. Nel mondo comunista, l'asserzione di diritti e di libertà individuali e dell'iniziativa delle classi lavoratrici promuoverebbe (e dovrebbe promuovere) dissenso e opposizione radicali alla repressione politica ed economica da cui il regime costituito dipende, e che considera come presupposto per la difesa e lo sviluppo nella coesistenza competitiva. Secondo questa logica, dissenso e opposizione efficaci entro la società comunista altererebbero il precario equilibrio internazionale in favore del capitalismo — il che non rischiarebbe necessariamente le prospettive dell'umanesimo socialista. Poiché la classe operaia non è più quella a cui si rivolgeva una volta la rivoluzione, la sua iniziativa difficilmente farebbe rivivere la solidarietà socialista internazionale.



Queste sono le condizioni storiche esistenti che deve affrontare una discussione sugli errori e sulle possibilità dell'umanesimo socialista, se non vuole trattare con mere ideologie. La società industriale avanzata può prendere in considerazione i valori umanisti pur continuando a perseguire i suoi fini inumani: essa promuove la cultura e la personalità insieme al lavoro, l'ingiustizia, l'armamento nucleare, l'indottrinamento totale, il dinamismo produttivo. L'intensità con cui le forze esistenti mobilitano la popolazione contro la sua liberazione è strettamente congiunta alle capacità crescenti della società di compiere questa liberazione. Nella misura in cui queste capacità vengono utilizzate (o soppresse) nell'interesse del dominio, della difesa dello *status quo*, esse rimangono capacità tecniche, escluse dalla loro realizzazione umanista. Come capacità tecniche, esse definiscono le prospettive dell'umanesimo socialista: la scissione del vincolo fatale fra progresso tecnico e progresso del dominio e dello sfruttamento è la condizione pregiudiziale. L'umanesimo resta necessariamente una ideologia finché la società dipenderà dalla continuazione della povertà, dall'automazione bloccata, dai mass media, dalla proibizione del controllo delle nascite e dalla creazione e ricreazione delle masse, del rumore e dell'inquinamento, dell'obsolescenza e dello spreco pianificati, dal riarmo mentale e fisico. Queste condizioni e istituzioni costituiscono i controlli sociali che sostengono ed estendono lo stato di cose esistente. Di conseguenza la loro abrogazione in favore dell'umanesimo sarebbe una sovversione rivoluzionaria, la quale trasformerebbe dalle radici anche gli stessi bisogni e necessità dell'esistenza umana, e ciò che appariva, nell'era pretotalitaria, come la condizione preliminare alla libertà potrebbe ben diventare la sua sostanza, il suo contenuto storico, poiché la sostanza della libertà e dell'umanesimo deve essere definita in termini di esseri umani all'interno delle loro società, e delle loro capacità. La società industriale avanzata, è una società in cui l'apparato tecnico di produzione e di distribuzione è diventato un apparato politico totalitario, che coordina e dirige tutte le dimen-



sioni della vita, il tempo libero come il tempo lavorativo, il pensiero positivo come quello negativo. Per le vittime, per i beneficiari, e gli eredi di una tale società, il regno della libertà ha perso il suo contenuto tradizionale, la sua differenza qualitativa con il regno della necessità. È il mondo del lavoro, il mondo della tecnica che essi devono prima rendere proprio: il regno della necessità deve diventare quello della loro libertà. L'apparato tecnico della produzione, della distribuzione e del consumo deve essere ricostruito. La razionalità tecnologica deve essere diretta a fare del mondo del lavoro un luogo per esseri umani che un giorno forse vorranno vivere in pace e fare a meno dei capi che li conducono a desistere da questa opera. Questo non significa «umanizzazione» del lavoro, ma la sua meccanizzazione e produzione pianificata per l'emergenza di nuovi bisogni — quelli di pacificazione della lotta per l'esistenza. Alcuni aspetti di questa nuova tecnologia possono essere delineati: la completa ricostruzione di metropoli e città, la ricostruzione della campagna dopo la rovina dell'industrializzazione repressiva, l'istituzione di servizi veramente pubblici, l'assistenza ai malati e agli anziani⁶.

Il fallimento dell'umanesimo sembra essere dovuto al sovrasviluppo più che all'arretratezza; una volta che l'apparato produttivo, sotto una direzione repressiva, sia diventato un esteso apparato di controllo, democratico o autoritario, le possibilità di una ricostruzione umanistica sono molto limitate. Questa situazione mette in risalto la verità storica della concezione marxista. La possibilità umanista del socialismo non è obiettivamente basata sulla socializzazione dei mezzi di produzione né sul loro controllo da parte di «produttori immediati» — sebbene questi siano necessari requisiti preliminari — ma bensì sull'esistenza, *anteriore* a questi cambiamenti, di classi sociali la cui vita è la negazione stessa dell'umanità, e la cui coscienza e la cui pratica sono determinate dalla necessità di abrogare questa condizione. Lo stadio totalitario-tecnologico non ha alterato questa verità: non importa quanto sia diventata «tecnica» la base del socialismo, non importa quanto ciò riguardi la nuova di-



rezione, e anche il rovesciamento, del progresso tecnico e della razionalità tecnologica — questi sono compiti politici, che implicano mutamenti radicali dell'intera società. Il progresso tecnico diventa progresso politico del dominio; quindi è progresso nella soppressione delle alternative. Il fatto che, nelle aree più avanzate di civiltà industriale, questa soppressione non sia più terroristica ma democratica, assimilata, produttiva ed anche soddisfacente non muta questa condizione. Se la soppressione è compatibile con l'autonomia individuale ed opera tramite l'autonomia individuale, allora il *Nomos* (norma) che l'individuo si dà è quello della servitù. Questo *Nomos*, che è la legge del nostro tempo, proscrive la pacificazione della lotta per l'esistenza, nazionale ed internazionale, fra le società e fra gli individui. La competizione deve proseguire — per il profitto ed il potere, per il lavoro e per lo svago, per un migliore e maggiore deterrente ed essa aumenta la produttività complessiva, che a sua volta perpetua questo tipo di competizione e promette la trasformazione in suoi beneficiari delle sue vittime, che faranno allora del loro meglio per dare il loro contributo. E al livello a cui le altre società sono costrette allo stesso circolo vizioso, la differenza qualitativa fra socialismo e capitalismo verrà distrutta da una produzione che migliora il livello di vita col perfezionamento dello sfruttamento.

La teoria socialista non ha diritto di denunciare, nel nome di altre possibilità storiche, la crescente produttività sociale che permette una vita migliore per molti strati della popolazione. Ma qui la questione non è quella delle possibilità future; è la realtà attuale che è in gioco. In questa realtà, la negazione dell'umanità si propaga a tutti i risultati ottenuti: nella preparazione quotidiana all'annientamento, nell'equipaggiamento per una esistenza sotterranea, nella progettazione sempre più ingegnosa di distruzione totale, nella inevitabile inanità dei « media », nell'abolizione dell'intimità privata, e — forse la negazione più efficace di tutte — nell'impotente coscienza di tutto ciò, nel riconoscimento e nella critica pubblica, che sono impotenti e contribuiscono al



potere della totalità, se non vengono schiacciati e zittiti con la forza. Quindi il bisogno di liberazione esiste: esiste come bisogno universale molto più che come bisogno di una classe particolare — ma esiste solo « in se stesso », non come necessità *per* gli individui. Il socialismo appare ancora come un'idea astratta; la fedeltà alla sua idea esclude il sostegno delle illusioni. La sua nuova astrazione non significa falsificazione. Il proletariato che doveva convalidare l'equazione di socialismo e umanesimo appartiene ad uno stadio passato dello sviluppo della società industriale. La teoria socialista, non importa quanto vera, non può prescrivere né predire gli agenti futuri di una trasformazione storica che è più che mai lo spettro che tormenta le società costituite, ma la teoria socialista può dimostrare che questo spettro è l'immagine di una necessità vitale; può sviluppare e proteggere la coscienza di questa necessità e così porre il fondamento della dissoluzione della falsa unità in difesa dello *status quo*.

¹ Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris 1947. [Trad. it., *Umanesimo e Terrore*, Milano, Sugar 1965, p. 189.]

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 193.

⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin Dietz 1953. [Trad. it., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia 1968.]

⁵ *Ibid.*

⁶ Per una elaborazione di queste proposizioni, vedi il mio *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* [Torino, Einaudi 1967].



Eugene Kamenka

*L'umanesimo marxista
e la crisi dell'etica socialista*

I

« L'uomo è nato libero; ed è dovunque in catene. Si pensa di se stessi di essere il padrone degli altri, e si rimane nondimeno e si è più schiavi di questi. »¹ Allo scopo di liberare gli uomini da queste catene (catene che Rousseau pensava avrebbero potuto essere « lecite »), Marx divenne un critico radicale della società; fu nel nome della libertà, e non della sicurezza, che Marx si rivolse al comunismo. La visione che ebbe sempre davanti, fin dalla sua giovinezza, era quella dell'uomo creativo, autodeterminato, padrone del suo ambiente, dell'universo e di se stesso, in spontanea e armoniosa cooperazione con gli altri uomini quali « aspetti » dello spirito umano liberato in lui. « La dignità », scrive il giovane Marx in un saggio di scuola secondaria, « può essere concessa solo da una posizione in cui non appaiono quali servili strumenti ». « La critica della religione » egli scrive nei « Deutsch-französische Jahrbücher » nove anni più tardi, « termina con l'insegnamento che l'uomo è l'essere più alto per l'uomo, termina cioè col categorico imperativo di distruggere tutte le condizioni in cui l'uomo è un essere degradato, abbandonato, spregevole, costretto in servitù ». Il comunismo per Marx non significava la mera abolizione della povertà, né quell'astratta applicazione di imparzialità che egli rifiutò così ferocemente nella sua *Critica del programma di Gotha*



— il trionfo della giustizia distributiva negli affari sociali. Soprattutto Marx vedeva il comunismo come una forma di socialismo di stato in cui l'autorità e il potere governativo o « rappresentativo » sostituivano il potere e l'autorità individuali sugli uomini. Alla fine più coerente di Rousseau, Marx rifiutava implicitamente ogni possibilità di giustificare le « catene » che costringono gli uomini; fiducioso che la volontà generale e universale di Rousseau poteva e voleva fiorire nella storia, Marx predisse ottimisticamente che tutte le catene sociali sarebbero sparite. Il comunismo sarebbe stato la società della libertà, in cui l'uomo sarebbe diventato il soggetto del potere, cessandone di essere l'oggetto. La natura e le azioni dell'uomo non sarebbero più state determinate da qualcosa al di fuori di lui, o dallo stato, dalla società, dalla situazione sociale dell'uomo, dalle sue necessità animali o dagli altri uomini. I suoi simili non lo avrebbero più affrontato come concorrenti, assoggettando lui e loro stessi alle inesorabili richieste della vita economica competitiva. Per la prima volta nella storia umana, la società, la tecnologia e tutto l'ambito della condotta e dei rapporti umani sarebbero diventati espressioni del vero essere dell'uomo e avrebbero cessato di essere limitazioni di quell'essere. Nella propria vita l'uomo avrebbe trovato quella vera e finale libertà che è il necessario destino dell'uomo; avrebbe trovato negli altri uomini dei compagni in quella creatività spontanea ma cooperativa che distingue l'uomo quale essere sociale ed universale dall'animale quale essere limitato e particolare. L'uomo sarebbe diventato prassi — il soggetto e non l'oggetto della storia.

« La critica della società che forma la sostanza dell'opera di Marx », ci ricorda correttamente il dott. Maximilien Rubel ², « ha essenzialmente due obiettivi: lo stato e il denaro ». Lo stato, per Marx, era l'espressione visibile, istituzionalizzata, del potere politico sugli uomini; il denaro, il mezzo visibile e il segreto, ma indispensabile fondamento, del più basilare e diffuso potere economico sugli uomini. Se Marx era interessato alla critica della politica e dell'economia, era perché egli vedeva in que-



sta la chiave per capire la condizione umana e per afferrare i necessari fondamenti per l'eliminazione del potere sugli uomini.

Nei suoi primi lavori, specialmente negli articoli sui « Deutschfranzösische Jahrbücher », nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, e nell'*Ideologia tedesca*, che scrisse con Engels tra il 1845 e il 1846, Marx ci dà un'analisi della natura e dei fondamenti della dipendenza umana più sottile e sfumata della rozza teoria classista della dipendenza umana che i discepoli divulgatori di Marx hanno tracciato dei suoi popolari libelli politici. In questi primi lavori Marx chiarisce che egli non vede l'uomo assoggettato semplicemente dagli altri uomini: il cittadino da uno stato di polizia dittatoriale, il lavoratore da un avido e avaro capitalista. Tutti i sistemi sociali passati e presenti possono risolversi, per un aspetto, in sistemi fatti di padroni e schiavi, ma i padroni non sono più liberi degli schiavi, entrambi vivono in un rapporto di reciproca ostilità e insormontabile reciproca dipendenza, entrambi sono soggetti al sistema che fa loro recitare i ruoli assegnati, che essi vogliano o no. Marx vede questa dipendenza nascere « naturalmente » dalla divisione del lavoro e della conseguente introduzione della proprietà privata. Ma le possibilità di intensificare la dipendenza, di alienare l'uomo dal suo lavoro, dai suoi prodotti, e dai suoi simili, sono enormemente aumentate con l'ascesa del denaro a mezzo universale di scambio. Il denaro — in cui ogni cosa può essere convertita — rende ogni cosa vendibile, e mette l'uomo in grado di separare da se stesso non solo i suoi beni, il prodotto del suo lavoro, ma anche il suo stesso lavoro, che egli può ora vendere ad un altro. « Il denaro avvilisce tutti gli dei dell'uomo e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo come la natura, del valore loro proprio. Il denaro è l'essenza fatta estranea all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e quest'essenza estranea lo domina, ed egli l'adora. »³

L'alienazione dell'uomo, per Marx, è espressa nel



fatto che le forze dell'uomo, i suoi prodotti, e le sue creazioni — tutte quelle cose che sono espressioni della personalità dell'uomo, e dovrebbero servire direttamente ad arricchirla — si sono staccate dall'uomo; esse acquistano una condizione e un potere indipendenti e si rivolgono all'uomo per dominarlo come suoi padroni. L'uomo diventa il loro servo, e via via che la divisione del lavoro, l'uso del denaro e lo sviluppo della proprietà privata aumentano, l'alienazione dell'uomo diventa più acuta, raggiungendo il suo apice nella moderna società capitalistica. Qui il lavoratore è alienato dal suo prodotto, dal lavoro che egli vende sul « mercato del lavoro », dagli altri uomini che gli stanno di fronte in veste di capitalisti, che sfruttano il suo lavoro, o come lavoratori che gli contendono l'impiego, e dalla natura e dalla società che gli si pongono di fronte quali limitazioni e non completamente della sua personalità. Questa è l'alienazione — espressa in campo intellettuale dalla suddivisione della scienza dell'uomo e della società, in uno studio « astratto » dell'uomo economico, legale, etico, ecc. — che Marx ritrasse vividamente nei suoi *Manoscritti economico-filosofici*:

L'operaio diventa tanto più povero, quanto più produce ricchezze, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la messa in valore del mondo delle cose, cresce in rapporto diretto la svalutazione del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci, esso produce se stesso e il lavoratore come una merce...⁴

Non solo i prodotti del lavoro dell'uomo, ma proprio l'attività del suo lavoro è alienato dall'uomo. L'alienazione *entro* l'attività del lavoratore consiste in:

Primariamente in questo: che il lavoro resta *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non



lavora, e quando lavora non lo è. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è *lavoro costringivo*. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni ad esso...

Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'averne una casa, nella sua cura corporale, ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa umano e l'umano diventa bestiale.

Il mangiare, il bere e il generare, ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi ed unici⁵.

La fonte di tutte le distinzioni fra l'uomo selvaggio e l'uomo civile, scrive Rousseau, « è che il selvaggio vive in se stesso, mentre l'uomo sociale vive costantemente al di fuori di se stesso, e sa solo come vivere secondo l'opinione degli altri, così che egli sembra prendere coscienza della propria esistenza dal giudizio degli altri su di lui »⁶. Marx, nel suo primo (ed io sosterrai, nell'ultimo) lavoro, cerca di mostrare il necessario fondamento di questa alienazione della vita economica, in una divisione del lavoro organizzata sulla base della proprietà privata, nell'uso del denaro che rende possibile convertire ogni cosa, anche il lavoro e la sollecitudine e l'affetto e l'amore, in merci che vengono comprate o vendute. Per Marx la divisione del lavoro e la proprietà privata sono, naturalmente, inevitabili, anche necessarie, in un certo periodo storico: solo attraverso di esse l'uomo può sviluppare le sue capacità e realizzare le sue illimitate potenzialità. Il selvaggio non ha ancora separato da se stesso il suo lavoro, non ha ancora imparato a produrre per alcuno scopo che non sia l'uso; ma nella sua disperata lotta per soddisfare le sue necessità basilari (animali), nella sua pietosa dipendenza dalla natura, egli è anche un uomo in schiavitù. Dominare la natura e vincere l'alienazione umana — in questi traguardi vi è la chiave della libertà dell'uomo. Il capitalismo ha raggiunto il primo; il socialismo, pensava Marx, avrebbe realizzato l'altro.

Alla fine dei suoi *Manoscritti economico-filosofici del*



1844, Marx tracciò il quadro della società comunista, la società della vera e definitiva libertà umana. Critici favorevoli l'hanno definita il quadro di una società di artisti, che creano liberamente e coscientemente, che lavorano insieme in spontanea e perfetta armonia. In una tale società, pensava Marx, non sarebbero esistiti stato, criminali, conflitti, necessità di autorità punitiva e governi coercitivi. Ogni uomo sarebbe stato « legato » agli altri uomini nel lavoro produttivo, soddisfacendo se stesso in una creazione sociale, cooperativa. La lotta sarebbe stata una lotta comune; nel suo lavoro, e negli altri uomini, l'uomo non avrebbe trovato dipendenza e disaccordo, ma libertà e soddisfazione, proprio come gli artisti trovano ispirazione e soddisfazione nel proprio lavoro e nel lavoro degli altri artisti. Gli uomini veramente liberi, andando oltre il concetto di proprietà, non avranno quindi bisogno di regole imposte dall'alto, di esortazioni morali a compiere il proprio dovere, di « autorità » che stabiliscano cosa deve essere fatto. L'arte non può essere creata da progetti imposti dall'esterno; essa non conosce autorità e disciplina tranne l'autorità e la disciplina dell'arte stessa. Marx pensava che ciò che è vero per l'arte è vero per ogni lavoro libero, produttivo. Proprio come il vero comunismo, per Marx, non è quel rozzo « comunismo » che « è tanto dominato dall'influenza della proprietà *materiale*, che vuole distruggere ogni cosa che non possa essere posseduta da nessuno nella forma di *proprietà privata*: esso vuole tagliar via *con la forza* ingegno, ecc. »⁷; così il « lavoro libero » per Marx non è « semplice scherzo, semplice divertimento, come Fourier sostiene con tutta l'ingenuità di una sartina. Il lavoro veramente libero, per esempio la composizione, seriamente disapprovato è allo stesso tempo lo sforzo più intenso »⁸.

Questa visione del comunismo, io penso, fu quella dell'intera vita di Marx. Si mostrò per la prima volta chiaramente nell'*Ideologia tedesca* del 1845-46, nelle note e minute che egli stese fra il 1850 e il 1859, nella sua *Critica del programma di Gotha* del 1875; è diffusa per tutti e tre i volumi di *Das Kapital*. È una visione di



libertà, di spontanea cooperazione, di consapevole auto-determinazione degli uomini una volta liberati dalla dipendenza e dalla necessità. Non è semplicemente una visione di abbondanza economica o di sicurezza sociale: Engels può aver visto il comunismo in questo modo, Marx no. Alla fine della sua vita, attraverso il « sudiciume economico » in cui sguazzò così coscientiosamente e malvolentieri, Marx rimase il filosofo, l'apostolo e il predicatore della libertà.

II

La crisi intellettuale del movimento democratico socialista è oggi una crisi dell'etica socialista; una crisi che deriva dalla tensione fra l'accento posto da Marx sul razionalismo economico e la sufficienza materiale, il suo interesse verso ciò che egli vide come le condizioni economiche preliminari della libertà, e l'insistere su una morale veramente umana che avrebbe vinto lo stesso concetto di proprietà e la separazione fra fini e mezzi. George Sorel esasperò questo conflitto del pensiero marxista nella sua descrizione del conflitto storico fra l'etica del consumatore, interessato ai profitti e ai guadagni, in cerca della sicurezza, che vede ogni cosa come mezzo per un fine commerciale, e l'etica del produttore, basata sui valori « eroici » della creatività disinteressata, della cooperazione, dell'emulazione e dell'indifferenza verso il compenso. Il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies, in parte coscientemente influenzato da Marx, sviluppò singolarmente la contraddizione marxiana, fra la società capitalista mercantile e la società non alienata del comunismo in una categoria sociologica, il contrasto fra la commerciale, atomizzante *Gesellschaft* e l'organica società della *Gemeinschaft*. La *Gesellschaft* è la società mercantile borghese in cui il rapporto monetario tende ad eliminare tutti gli altri legami e rapporti sociali, in cui gli uomini sono legati solo dal contratto e dallo scambio commerciale, in cui la città domina la campagna e la classe dei commercianti trasforma l'intero



paese in un mercato, in cui la « comune sfera sociale » è basata sul fugace momento in cui gli uomini si incontrano per un baratto, in cui essi hanno ciò che la legge del contratto chiama « un transitorio incontro di spiriti ». La « sfera comune » della *Gemeinschaft*, d'altra parte, si appoggia su un'armonia naturale, sui legami della tradizione, sull'amicizia e sulla comune accettazione di un ordinamento religioso; la produzione è principalmente agricola e per l'uso, la società è basata su rapporti di situazioni che impediscono ad ogni uomo di trattare un altro « in astratto ». Nella *Gemeinschaft* gli uomini sono essenzialmente uniti nonostante tutti i fattori di separazione, essi agiscono in favore di ogni altro uomo; nella *Gesellschaft* gli uomini sono essenzialmente separati nonostante tutti i fattori di unione, qui ogni uomo viene isolato, e da solo gli altri uomini lo affrontano da concorrente e da estraneo inopportuno. La distinzione fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, per Tönnies, è intimamente associata con la distinzione fra due tipi di volontà, ognuna delle quali caratteristica di una delle due società. La *Gemeinschaft* è basata sul *Wesenwille*, la volontà naturale o integrale in cui un uomo esprime la sua personalità totale e in cui non è sviluppata la scissione fra mezzi e fini. Contrapposta a questa è il *Kürwille*, la volontà razionale, ma in un senso capriccioso, caratteristica della *Gesellschaft*, la volontà in cui i mezzi e i fini sono stati nettamente separati e in cui prevale quello che Max Weber chiama comportamento *zweckrationale* (fermamente razionale). Nel suo libello sulla proprietà, pubblicato nel 1926, Tönnies illustra la differenza. La proprietà che è l'oggetto della volontà naturale è così strettamente legata alla natura delle persone che ogni separazione da essa produce necessariamente infelicità: il padrone e la sua proprietà si fondono, la proprietà diventa parte del proprietario, amata e curata come propria creazione. Questo è il modo in cui gli uomini sono indotti a comportarsi verso le cose viventi che appartengono loro, verso la loro casa e il loro cortile, e verso la « zolla » che essi e i loro antenati hanno lavorato per generazioni. Nei rapporti determinati dalla



volontà naturale non c'è netta differenziazione di piacere e pena, soddisfazione e insoddisfazione: il contadino trova nella sua terra dolore e gioia, dovere e piacere, obbligo e privilegio. La volontà razionale, d'altra parte, trova la sua espressione paradigmatica in rapporto al denaro, alla proprietà che si presenta come credito o debito in un libromastro, a « mani » che costano una certa somma sotto forma di salario. Il termine ultimo della proprietà della volontà razionale è l'*azione* commerciale, posseduta da un proprietario che non ha mai visto la proprietà che essa gli conferisce. È in questi rapporti che gioia e dolore, soddisfazione e insoddisfazione, sono nettamente differenziati: *profitto* è *più*, gioia, soddisfazione; *privazione* è *meno*, dolore, insoddisfazione. Qui è il compimento della morale utilitaria: ogni cosa è astratta, strappata dal suo contesto naturale, classificata sotto un fine alienato.

Nelle avanzate società industriali dell'Occidente, dove la mobilità sociale e la redistribuzione di salari, categorie e possibilità, hanno irreparabilmente oscurato e dissolto le demarcazioni nette dei tradizionali conflitti di classe, e dove la crescente abbondanza ha distrutto la plausibilità di collegare il concetto di alienazione a quello di povertà, alcuni dei più dotati pensatori socialisti si sono rivolti al giovane Marx letto alla luce di Tönnies. La critica socialista contemporanea del capitalismo, dicono, non può più basarsi sulle affermazioni dell'impoverimento del lavoratore e sullo sfruttamento materiale; essa deve invece mettere a fuoco l'incapacità del capitalismo di fornire una *Gemeinschaft*, un senso comunitario, e mettere a fuoco la manipolazione degli esseri umani nell'interesse di fini commerciali, il modo in cui il capitalismo modella l'uomo nella ricerca di transitorie soddisfazioni materiali. Nelle società che proclamano di marciare verso il comunismo, d'altra parte, i sociologi più accorti — uomini come Ernst Bloch e Leszek Kolakowski, appoggiati da molti filosofi jugoslavi — hanno usato la visione marxiana del comunismo sia quale vera fratellanza in cui l'opposizione fra individuo e società sarebbe stata superata, sia come un modo per criticare



i concetti autoritari di *Gemeinschaft* e l'insistenza sull'obbedienza e sulla subordinazione predicata dai teologi del partito. Nell'umanesimo marxista, e non nella morale commerciale del fabianesimo e negli « avanzati » sindacati operai, i socialisti non burocratici vedono le più grandi possibilità di un rinnovamento etico. Si riconosce che vi sono, in Portogallo, in gran parte dell'Italia, e nei paesi « sottosviluppati » non europei, coloro a cui il marxismo classico rivolge ancora un appello perché la situazione nei loro paesi non è « una situazione da ventesimo secolo », perché, come gli uomini a cui era indirizzato il *Manifesto del partito comunista*, essi stanno ancora lottando per una democrazia politica, per l'abolizione dei privilegi feudali e per la liberazione dello sviluppo economico dalle restrizioni, non del capitalismo, ma della società tradizionale. Il paradosso è che per la maggior parte di questi popoli il marxismo è solo un mezzo per distruggere condizioni che stanno fra loro e il ventesimo secolo. Invece di condurre l'uomo dalla *Gesellschaft* del capitalismo alla libera, fraterna *Gemeinschaft* della società precapitalista alla *Gesellschaft* della moderna era industriale. È molto significativo che le nostre speranze più realistiche per un'autentica liberalizzazione politica dell'Unione Sovietica e, ultimamente, della Cina comunista, si basino sullo sviluppo della specializzazione, sul correlativo superamento delle deficienze economiche e sullo sviluppo di un mercato di beni di consumo: in breve, sulla crescente penetrazione di alcuni dei valori che distinguono la società capitalista dalla tradizionale società autoritaria.

Questo è quindi il problema fondamentale per gli umanisti socialisti. Il marxismo classico fondeva, con un tremendo atto di forza e di fede, l'affermazione dello sviluppo industriale e il desiderio di fratellanza e comunità del villaggio agricolo-feudale. Le macchine che privavano l'uomo della sua individualità, esso insegnava, avevano una missione storica: mentre sembravano sostenere ed estendere la spoglia dicotomia della società commerciale, avrebbero finito per abbatterla e condurre



al Regno dell'Uomo. Le vie alla democrazia politica ed economica, alla soddisfazione materiale, alla libertà nel senso più completo possibile, erano tutte un'unica e stessa via. Oggi queste vie si sono divise, non in due o in tre, ma in cento direzioni, e il mondo chiede una nuova indicazione da coloro che desiderano erigere un nuovo punto di riferimento.

Dal lavoro di Marx e Tönnies, dai concetti di alienazione e di *Gemeinschaft* è possibile, credo, costruire un'etica radicale: un'etica collegata all'acquisizione di conoscenza, alle tradizioni della produzione morale e materiale e della iniziativa e della democrazia politica. Ma sarà un'etica di lotta e di critica, che non porta con sé garanzie di successo. La storia non è la storia dello sviluppo progressivo di un'essenza umana spontaneamente cooperativa, né è l'inevitabile marcia verso una società veramente giusta e umana. La storia è il campo di battaglia di tradizioni, di movimenti e di modi di vita in contrasto: essa si presenta a noi senza una trama compiuta e senza uno scopo finale. E ciò che è vero della storia è ugualmente vero della società. L'umanista socialista, come l'esiliato Trotsky, dovrà riconoscere che « storia » e « società » possono affrontarci con un oltraggio dopo l'altro; quando essi lo faranno, egli dovrà, come Trotsky, combatterle con i propri pugni.

Anche nella formulazione di un programma critico, ci sono problemi che devono essere affrontati lealmente. L'opera di Tönnies, elaborando il concetto di *Gemeinschaft*, esamina la fraternità di una squadra di lavoro di uguali e il paternalismo di una società feudale in cui ognuno conosce e accetta il suo posto. La visione socialista prometeica della società non sottoposta alle leggi di mercato si distingue dalla visione conservatrice romantica per il suo rifiuto della *gerarchia* e solo per quello; nondimeno è esattamente su questo punto che la pratica collettivista socialista ha fallito, lavorando su ogni scala eccetto l'infinitesimale. Gran parte dell'eredità del socialismo democratico, e del concetto socialista di libertà si basa sulla società « aperta » creata dallo sviluppo capitalista: la *Gesellschaft* che liberava gli uo-



mini dai legami della religione e dell'autorità feudale, creava l'ideale dell'individualismo, riduceva la prolungata oppressione della famiglia, e aumentava enormemente l'area del « privato » in opposizione al « pubblico ». La separazione fra mezzi e fini ha esteso ad un incredibile grado la sfera e il potere della produzione umana; il mercato capitalista, come Hayek e von Mises hanno sottolineato, ha creato un modello con cui gli uomini trovano possibile convenire a mezzi comuni, pur sentendo che essi possono mantenere i loro diversi fini individuali.

Questa sensazione è senza dubbio in parte illusoria. I mezzi offerti dalla società capitalista modellano i fini che il popolo persegue e tali fini non acquistano una particolare « santità » etica perché vengono seguiti. Ma sviluppando una teoria della libertà non possiamo più seguire Marx nella sua tacita fede nella natura essenzialmente cooperativa dello spirito umano liberato da legami economici. Né possiamo semplicemente fare affidamento sulla fabbrica quale scuola di rivoluzione: se il moderno sviluppo industriale ha insegnato nuove forme di cooperazione, ha anche fatto emergere nuove e più forti forme di burocrazia. Se il progresso della scienza e della tecnologia libera sempre più l'uomo dallo sgradito lavoro materiale e tende sempre più ad eliminare l'uso diretto del potere nell'assegnare le risorse materiali, esso aumenta anche costantemente la necessità di amministrazione e direzione e la dipendenza più sottilmente economica e sociale dell'uomo. Se noi dobbiamo rivedere, ad alcuni livelli, la concezione marxista dell'uomo, dobbiamo rivedere, molto più radicalmente, la concezione di Marx della società industriale. A questo compito spero si rivolgeranno alcuni dei miei colleghi che collaborano a questo testo.

¹ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Libro I, cap. I.

² Maximilien Rubel, *Le concept de démocratie chez Marx*, in « Contrat Social », vol. VI, n. 4.

³ Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, da Marx-Engels Ge-



samtausgabe » (MEGA; Francoforte sul Meno: Istituto Marx-Engels-Lenin, fondato nel 1927), Sezione I.

⁴ MEGA, Sezione I.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, nel *Contratto sociale e discorsi* di J. J. Rousseau. Il mio collega, S. I. Benn, gentilmente ha attirato su questo passo la mia attenzione.

⁷ *Manoscritti economico-filosofici*.

⁸ Dagli appunti del 1857-58 che crebbero fino a diventare la *Critica dell'economia politica* e furono pubblicati per la prima volta nel 1939; qui citazione dall'edizione tedesca, Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz Verlag 1953.



Umberto Cerroni

Umanesimo socialista e scienza

1. Le parole hanno una loro storia, che è in genere una storia significativa. Il termine «umanesimo socialista» non fa eccezione. Di esso conosciamo sostanzialmente due accezioni, dalle quali non possiamo prescindere e delle quali dobbiamo preliminarmente occuparci. La prima di esse proviene dalla tradizione socialdemocratica ed è stata più recentemente aggiornata dalle interpretazioni di tipo esistenzialista del pensiero di Marx. Tutto un filone del «revisionismo» teorico ha proceduto allo svuotamento del pensiero e dell'azione rivoluzionaria proprio predicando i caratteri «umanistici» del marxismo, ai quali ha regolarmente sacrificato i suoi «angusti» caratteri classisti finendo per integrare *Il Capitale* volta a volta con la *Metafisica dei costumi* e con la *Fenomenologia dello spirito*. Rappresentano abbastanza bene questa tendenza interpretativa sia certe teorizzazioni dell'austromarxismo, sia il socialismo «à l'échelle humaine» di Léon Blum, sia certe impostazioni più recenti (Lefebvre, Hyppolite, Calvez, Tucker). Una seconda accezione, diffusasi particolarmente nell'URSS all'epoca di Stalin, ha prospettato invece l'«umanesimo socialista» come l'esito morale del socialismo classista. Ma se la prima tendenza ha cercato di liquidare teoricamente la scienza di Marx mettendo sugli altari il suo umanesimo, la seconda ha compiuto i suoi riti moralistici proprio nel mentre si consumava nella pratica la più disumanante distorsione del socialismo, della quale abbiamo ormai testimonianze autentiche e sufficienti. Vi sono



dunque ragioni bastevoli per stare in guardia nei confronti dell'una come dell'altra accezione della parola.

Tuttavia sarebbe ingiusto diffidare delle parole: conviene piuttosto, nell'adottare il termine «umanesimo socialista», diffidare delle idee che vi sono state versate e cercar di sottoporle a critica. Ora, a una considerazione globale, mi sembra si possa dire che i difetti della parola in questione siano riconducibili ai vizi tradizionali che il termine umanesimo ha comportato: vizi, in sostanza, di astrattezza razionalistica e di retorica moralistica. È da ritenere che vizi del genere si siano originati per l'avvenuta perdita di un preciso riferimento ai contenuti e ai significati storici che l'umanesimo ebbe. Fra tali contenuti e significati due mi paiono essenziali. Il primo, maturato nella polemica teorica che segnò la dissoluzione critica della vecchia cultura teologica medievale, fu costituito dalla secolarizzazione e laicizzazione del pensiero, cioè dalla costruzione di specifiche prospettive razionalistiche che ottennero dalla scienza sperimentale nascente il loro battesimo intellettuale. Il secondo, sviluppato soprattutto dal pensiero utopistico moderno, fu dato dalla intuizione e progettazione di una consociazione umana in cui l'immaginata integrazione di individuo, genere umano e natura prospettò la «perfettibilità» della città terrena e per ciò stesso il trasferimento della problematica morale dalla sfera dell'oltremondo o della interiorità alla sfera del mondo e della exteriorità: la riduzione del problema dell'uomo da problema della «salvazione» o della purezza della intenzione al problema della liberazione e, in ultima analisi, della emancipazione sociale. Al di fuori di questi contenuti e significati storici il termine umanesimo sembra svuotarsi di valori culturalmente apprezzabili.

Può dirsi, dunque, che il discorso sull'umanesimo è un discorso sulla consequenzialità teorica e pratica (gnoseologica e sociale) della cultura laica (sebbene non sia mancato — per esempio con Maritain — il tentativo di estrarre un umanesimo dalla visione trascendente del Cristianesimo: ma è un tentativo, mi pare, pieno di equivoci). È un discorso, pertanto, sulla effettiva con-



sistenza, resistenza e adeguatezza storica di un programma razionale di fondazione scientifica della conoscenza del mondo umano (e quindi di unificazione del sapere) e di un programma sociale di diretta istituzionalizzazione della integrazione fra individuo e società. Se ciò è esatto, si comprende la rilevanza dell'impegno teorico marxista attorno alla costruzione di un umanesimo socialista, dal momento che il pensiero moderno sembra proprio aver abbandonato i due accennati programmi. Movendo da una fondata critica della tradizione dogmatica e moralistica esso ha progressivamente approfondito il solco divisorio fra « scienze umane » e scienze naturali e fisiche e ha progressivamente reciso la incidenza dei modelli ideali. Dal primo punto di vista la separazione fra « regno dell'uomo » e « regno della natura » ha prospettato sia la necessità di una kantiana integrazione « teleologica » della conoscenza scientifica, fatalmente culminante nella hegeliana sussunzione della storia alla filosofia come mera fenomenologia dello Spirito, sia — al tempo stesso — la necessità di concepire la struttura della conoscenza umana come struttura non-causale (non-esplicativa) ma « comprensiva » (si pensi alla contrapposizione fra *Verstehen* e *Erklären* nella gnoseologia moderna: allo storicismo di Dilthey, al neokantismo, alla « sociologia comprendente » di Max Weber e alla crociana conversione della storia in filosofia). Contro ogni attesa, insomma, l'epoca del più imponente progresso delle scienze è stata anche l'epoca della rinascita nelle scienze umano-sociali delle più gravi inclinazioni metafisiche. Persino la giovanissima scienza sociologica è tornata a chiedere aiuto alla filosofia e addirittura all'irrazionalismo: basti ricordare le considerazioni critiche di Wright Mills. Dal secondo punto di vista può affermarsi che i modelli ideali sono stati considerati come tipici « punti di riferimento » la cui effettiva incidenza è stata consapevolmente sostituita dal problema del « compromesso »: basti in proposito pensare, ad esempio, alla trattazione kelseniana del problema della democrazia.

Sarebbe interessante (ma lungo) precisare le compo-



nenti storiche di questi due processi. Possiamo fissarle emblematicamente nei risultati fondamentalmente scettici cui hanno messo capo gli esami critici del razionalismo *astratto* (impostati da Kant) e nella restrizione progressiva della problematica ereditata dalle analisi dell'economia classica. In poche parole, sembra abbia prevalso nella coscienza teorica moderna il tema della sostanziale incapacità dell'intelletto a conoscere il mondo e contestualmente il tema della disorganicità e della « irregolarità » (individualità, irripetibilità) dei fenomeni economico-sociali e politici, e quindi della loro non-trasformabilità. Tanto più interessante (e urgente) sembra dunque il programma di un umanesimo socialista. Esso può però fruttare davvero se riesce in pari tempo a sottrarsi ai due tipici difetti « retorici » dello umanesimo — astrattezza e moralismo — che sono stati consumati dalla critica e a esimersi plausibilmente dal battere le strade che quella critica ha ormai reso consuete nella cultura contemporanea. Se, insomma, l'umanesimo socialista vuole radicalmente liberarsi dal pericolo congiunto dell'agnosticismo e dell'irrazionalismo che denunciavamo nel pensiero contemporaneo deve altresì liberarsi dall'*astrattezza* del vecchio razionalismo dogmatico e deduttivistico e dal carattere *meramente* utopistico della progettazione sociale. L'una, infatti, riduce il pensiero nella empirica prigionia delle cose; l'altro conferma l'uomo nella sua odierna condizione sociale. Soltanto così, pare, può riguadagnarsi con la conoscibilità del mondo la funzione scientifica dell'intelletto e con la nozione della trasformabilità della società la struttura causale, necessaria e storicamente adeguata della critica politico-sociale. Nell'uno e nell'altro campo — quello gnoseologico e quello etico-sociale — che sono del resto necessariamente congiunti sembra che l'impresa più difficile, e però più feconda, che il marxismo teorico deve condurre coerentemente è di recuperare sia la struttura ipotetico-sperimentale delle idee sia l'impianto oggettivo-causale (*gesetzmässig*) del mondo e della società. Un umanesimo socialista che voglia spogliarsi di ogni retorica — e cioè di ogni *astratta* proclamazione che non



si saldi né alla scienza, né, quindi, alla reale trasformazione — ha dunque bisogno soprattutto di costruirsi come scienza. In ciò, del resto, pare debba consistere il contenuto serio della sua vocazione materialistica.

2. La serietà scientifica del problema e la gravità dei compiti che si assume un movimento sociale come quello marxista impediscono di dimenticare le critiche portate non tanto a Marx quanto ai marxisti operanti nella nostra epoca: critiche che tendono appunto a mostrare la inconseguenzialità di un programma umanistico inteso nei termini che abbiamo rapidamente ricordati. Si tratta di critiche che hanno essenzialmente sostenuto due tesi: *a)* che sul piano teorico anche il marxismo si è riavvolto nella metafisica e pertanto nel dogmatismo di una nuova teologia laica, che assegna alla scienza soltanto un ruolo servente; *b)* che sul piano pratico il socialismo è ancora lontano dall'aver costruito un sistema istituzionale (economico-politico) capace di incardinare sulla scienza (non già su una sorta di neo-giusnaturalismo) l'esigenza di una profonda e diretta integrazione sociale. Sono critiche gravi ed è inutile nascondersi che esse possono giovare di prove autentiche: l'età di Stalin sta ancora lì a fornircele. Quell'epoca ha visto infatti consumarsi in nome del marxismo qualcosa di eccezionalmente grave e preoccupante: sul piano teorico un pesante svilimento della scienza e del suo tipico organo di ricerca fondato sulla libera costruzione intellettuale delle ipotesi e sulla loro rigorosa verifica causale; sul piano pratico una mortificazione quasi inconcepibile (almeno per un marxista) delle ragioni emancipatrici del socialismo e della impostazione sperimentale e scientifica della costruzione economico-sociale.

Non si può sfuggire al problema contando gli anni che ci separano da Stalin. Bisogna piuttosto misurare la distanza critica che dalla sua epoca separa oggi il socialismo e la distruzione effettiva delle distorsioni accumulate sul marxismo, di cui del resto lo stalinismo fu al tempo stesso una causa e un effetto. Non ho la pretesa di riaprire qui la discussione di un fenomeno tanto



complesso. Penso però che, ai nostri fini, sia il caso di riconoscere che le critiche ricordate (e che dallo stalinismo desumono sostegni pratici) debbono essere prese in esame e superate per arrivare alla prospettazione di un umanesimo socialista che non voglia essere pura retorica. Qui, però, il discorso vira necessariamente verso Marx: questo pensatore che è ormai il grande problema della cultura mondiale, l'Aristotele della modernità.

La mia tesi è che fra gli stessi marxisti dura da lungo tempo un grosso fraintendimento su Marx. Un tale fraintendimento può riassumersi (se è lecito sintetizzare) così: da troppi marxisti si ritiene ancora che il compito eminente del pensiero marxiano sia stato di costruire una filosofia « esatta » o « scientifica » nei confronti della quale le stesse scienze naturali e fisiche si disporrebbero come documenti e prove. Di quella filosofia esatta, che dunque conserverebbe una dimensione *qualitativamente* diversa dalla scienza sperimentale, la dialettica sarebbe appunto l'organo. Non pochi (almeno in Italia) sono invece gli studiosi marxisti che hanno articolato un'ipotesi diversa, così riassumibile: Marx non ha formulato una nuova filosofia che unifica in modo nuovo il mondo del sapere riconducendo sotto di sé la scienza, ma ha piuttosto *esteso* alla conoscenza umana il regno, gli strumenti e l'organo della scienza: la dialettica di Marx, insomma, non riconduce la scienza nella ragione filosofica, ma scarica la ragione filosofica nell'intellezione scientifica.

Naturalmente la discussione analitica e il confronto delle due tesi non sono qui possibili. Possibili, invece, sono alcune considerazioni che, procedendo dalla nostra tesi, possono farsi in merito alle vicende del movimento socialista e, particolarmente, in merito al problema dell'umanesimo socialista.

3. La piattaforma umanistica del pensiero di Marx non è più fondatamente contestabile dopo la pubblicazione postuma di testi come la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *l'Ideologia tedesca*. Persino coloro



che respingono il materialismo storico danno credito ormai a quella piattaforma e, anzi, non han mancato di servirsene per contrapporla ai risultati classisti, economici e politici della ricerca di Marx. Da questo punto di vista, se mai, il problema che resta aperto è proprio di verificare ancora una volta il collegamento teorico fra quella piattaforma e questi risultati. Sembra infatti che le vicende della pubblicazione dell'opera di Marx nonché quelle della sua diffusione e divulgazione abbiano determinato una singolare situazione: il movimento socialista pratico che si è impegnato nella direzione della lotta di classe del proletariato moderno è rimasto a lungo estraneo (salvo qualche eccezione) alla problematica del « giovane » Marx, mentre gli interlocutori critici del classismo socialista hanno spesso fatto appello proprio all'« umanesimo » delle opere giovanili. È stato così possibile assistere a un tacito ripudio delle impostazioni umanistiche giovanili proprio da parte delle forze che, sviluppando praticamente le indicazioni di Marx, avrebbero dovuto trarne maggior giovamento, e a un non-tacito tentativo di « annessione » da parte della cultura ufficiale.

Una meditazione attenta della biografia intellettuale di Marx ripropone costantemente un problema: il gruppo delle opere solitamente definite « giovanili » costituisce il tramite metodologico attraverso il quale il pensiero di Marx « scende » dalla filosofia alla economia politica, dalla critica teorica alla critica pratica, e, se si vuole, dalla proposizione di una critica alla proposizione di una lotta. Proprio questa caratteristica dovrebbe insinuare il sospetto che la perdita di *quel* Marx potrebbe significare la perdita di un essenziale anello di collegamento (critico) con la problematica culturale e filosofica così come la considerazione dell'opera giovanile, separata dalle *sue* stesse conseguenze scientifiche (la « discesa », appunto, verso l'economia politica) può costituire lo strumento teorico per un riassorbimento del pensiero di Marx nella tradizione. Insomma, se il pensiero « giovanile » è il luogo di transito verso il *Capitale*, esso deve restarvi innestato sia per esplicare la necessità



metodologica della riduzione della critica filosofica a critica economico-sociologica, sia per illuminare le connessioni *metodologiche* di questa stessa ricerca. Ogni altro modo di considerarlo rischia di impoverire e di snaturare il pensiero vero di Marx: di innestare su di esso una metodologia tradizionale e di dissociare la critica economico-scientifica dai problemi teorici generali.

4. Non vogliamo, però, impostare un problema di pura filologia. Ci pare, invece, che questa avvertenza (il cui sviluppo deve essere rinviato ad altra sede) serva a mettere a fuoco un problema strettamente pratico, attinente proprio alla storia del movimento socialista. La perdita di quelle « connessioni » ha certamente contribuito in larga misura a causare due gravi danni al movimento socialista. Innanzi tutto, e nonostante la sicumera di certi esecutori testamentari del marxismo intitolatisi tali senza alcun mandato e senza alcuna autorità teorica, ha privato il complesso di dottrine che denominiamo solitamente socialismo scientifico proprio di un legamento *scientifico*, di una coerenza e completezza teorica interna, la cui mancanza è stata ovviata (a malgrado delle proclamazioni, ricorrenti fra i dogmatici, circa la difesa della « purezza » del marxismo) con l'intrusione di elementi teorici assolutamente estranei e addirittura opposti al reale sviluppo intellettuale di Marx: alludo a quel « materialismo dialettico » che da Engels a Stalin non ha fatto, sostanzialmente, che ridar respiro (se non credito) al basso-hegelismo cestinato dalla cultura più seria dopo le risibili avventure del darwinismo sociale e del positivismo ottocentesco. Chiaramente, qui, Marx è stato « integrato » e quindi « revisionato » sulla falsariga di Hegel con conseguenze non meno gravi di quelle del revisionismo neo-kantiano. Che cosa sia stato così reimbarcato nel marxismo abbiamo potuto constatarlo quando, nel periodo di Stalin, la scienza sperimentale fu chiamata a muoversi lungo prospettive ideali desunte da quelle « prenozioni » contro cui aveva dovuto battersi già Bacone, il fondatore del metodo sperimentale. La filosofia si liberava in tal modo



dalla scienza e tornava a ruotare su se stessa contraendo la stessa scienza sociale e politica in una teoria preformata (dogmatica e utopistica) rispetto alla concreta indagine storica ed economica, trovando nella dialettica (hegeliana) un grimaldello atto ad aprire tutte le porte e, quindi, nessuna. Restituita la filosofia alla sua regione « perenne », era logico, poi, che il decantato umanesimo tornasse ad essere l'esplicazione di una antropologia fatalmente incline alle vecchie generalizzazioni moralistiche. L'umanesimo socialista si esauriva pertanto nella pura e semplice esaltazione retorica dei fini e quindi della « dedizione » dell'individuo alla comunità. Si aggiunga che, altrettanto necessariamente, questa comunità, in quanto contrapposta alla concreta interazione degli individui, non poteva in altro consistere se non nello Stato presente sicchè quella « dedizione » si risolveva in un potenziamento eticistico del rapporto di dominio e subordinazione, dell'autorità costituita sull'uomo lavoratore. Tutto il potenziale « umanistico » del socialismo si scaricava così nello statalismo: alla maniera hegeliana lo Stato socialista diveniva « unità sostanziale fine a se stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha il più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui dovere supremo è di essere componenti dello Stato » (Hegel).

Forse anche inconsapevolmente il socialismo tornava a battere le vecchie strade dell'eticismo statalista cercando la mediazione fra l'individuo e la comunità non più nella dimensione naturalistica della socializzazione dei mezzi di produzione e conseguentemente dell'auto-governo sociale ma proprio in quel « potere metafisico dello Stato » contro cui si era battuto, in polemica con Hegel, il giovane Marx. La socializzazione dell'uomo, allora, diveniva piuttosto un problema pedagogico (moralistico) dello Stato che non un processo pratico-reale, così come le attività dello Stato anziché prospettarsi come specifiche *funzioni* della società dei produttori si configuravano, invece, come un *fine in sé*, come « una *formalità*, lo haut goût della vita popolare, una *cerimonia* » (Marx). Resuscitavano, pertanto, di tale cerimonia



tutte le componenti tradizionali con segno appena cambiato: il burocratismo, il formalismo, il pedagogismo, la verità ufficiale, il segreto, il misticismo della gerarchia e del capo, la subordinazione della scienza reale alla « scienza » formale della politica. E risorgeva, soprattutto, la separazione fra società e Stato (fra individui e comunità) di cui il socialismo avrebbe dovuto essere la risoluzione *pratica* e di cui risultava ora, invece, la prosecuzione e l'ulteriore sanzione teorica.

È ben vero che si trattava di uno Stato « nuovo », dello Stato dei lavoratori. Nondimeno chi teorizzava questa novità perdeva di vista, evidentemente, che né il mutamento del personale politico e neppure il mutamento delle finalità statuali riescono di per sé a cambiare la struttura positiva dello Stato come « comunità soltanto illusoria » (Marx) rispetto alla quale un autentico superamento può scaturire solo dalla scomparsa effettiva (e sia pure graduale) delle sue reali funzioni, dalla riorganizzazione progressiva della società e dalla tendenziale esplicazione congiunta di funzioni pubbliche e funzioni sociali nelle mani di una comunità reale di lavoratori-cittadini. La funzione unificatrice dello Stato socialista, insomma, non può svolgersi se non proprio nella forma specifica della sua subordinazione alla società, del progressivo trasferimento delle sue funzioni alla comunità degli uomini-lavoratori: nella forma della sua progressiva risoluzione nell'autogoverno comunista.

5. Da quanto si è detto possiamo ricavare qualche conclusione. L'umanesimo socialista deve in primo luogo liberarsi da quella tradizione secolare del razionalismo dogmatico la quale pretende sovrapporsi alla scienza e deve riuscire a configurare l'indagine sociale nelle forme tipiche della scienza: supporre cioè materialisticamente la strumentalità conoscitiva nei confronti dei rapporti sociali reali. In ciò soltanto può acquistare un senso il conclamato primato dell'economia politica nell'ambito delle discipline sociali. In secondo luogo esso deve costruire i suoi stessi modelli di trasformazione sociale come funzioni della critica scientifica della strut-



tura sociale capitalistica evitando così la pura escogitazione mentale (dogmatica) della costruzione socialista. In terzo luogo esso deve, a tal fine, riconoscere la natura meramente sperimentale di quei suoi modelli e pertanto la loro emendabilità misurata sulla effettiva propulsione della trasformazione socializzatrice dei rapporti sociali ereditati dal passato. In quarto luogo — al livello specifico della teoria politica — deve rendersi conto che l'effettiva incisività dei suoi modelli è da commisurare non soltanto alla prospettiva futura della piena omogeneizzazione sociale (comunismo) ma anche alla possibilità presente di guadagnare il consenso e stimolare l'autorganizzazione degli uomini che lavorano; in questo senso appunto il comunismo può risultare come il potenziamento estremo, fino alla dissoluzione, della democrazia.

Volendo riassumere rapidamente adoprerei questa formula: un autentico umanesimo (che non può oggi essere altro che socialista e cioè materialista, socializzatore, emancipatore dei lavoratori) per liberare la razionalità dalla sua « autosufficienza » e astrattezza che converte la conoscenza in autoconoscenza, in quanto non è scientificamente calibrata sulle cose ma deduttivamente orientata verso le costruzioni speculative, deve riuscire a ridurre a scienza l'intero dominio del sapere. E poiché una *scienza* della società non può che essere esplicazione materialistica del nesso ideale-naturale dell'uomo, deve riuscire, in definitiva, a saldare la ragione con quell'amalgama di deliberazione e necessità che costituisce il rapporto sociale. Così facendo, proprio mentre tronca la tradizione razionalistica astratta della filosofia, libera altresì la scienza (confinata nella natura) dalla sua angustia « scienziata » innestandola organicamente alla società e connette in pari tempo lo sviluppo sociale (dominio riservato alla speculazione filosofica) alla scienza. Media insomma interamente quel rapporto di ragione-consenso-interesse che rimase finora disgiunto in due « regni » separati: nel dominio razionalistico-ideale dell'uomo-coscienza e in quello razionale-sperimentale dell'uomo-natura, nel regno della filosofia e della scienza,



della « libertà » e della « necessità ». Su questa linea non pare difficile intravedere la stessa pratica costruzione di una società nella quale, realizzandosi il programma marxiano di una compiuta naturalizzazione dell'uomo e di una compiuta socializzazione della natura, sarebbe interamente possibile l'armonizzazione di individuo e società. Tanto più, infatti, l'individuo riuscirebbe ad espandere se stesso quanto più la sua libertà divenisse davvero consapevole e interessata partecipazione sociale, così come, d'altronde, tanto più la società umana si espanderebbe quanto più si integrassero e si espandessero in una scala di effettivi meriti i membri individuali di cui essa si compone. Né la ragione al di sopra della scienza, né la scienza al di sopra della società, né l'individuo al di sopra della società, né la società al di sopra degli individui uniti: tale sembra possa essere, soddisfatti i presupposti critici accennati, il programma di un umanesimo socialista antiretorico e storicamente efficiente.



Adam Schaff

Il marxismo e la filosofia dell'uomo

Non c'è nulla di nuovo nell'affermazione che il problema centrale del socialismo — di *ogni* socialismo, e di quello di Marx in particolare — è il problema dell'uomo, di cui l'aspetto più essenziale è creare condizioni per la felicità e il pieno sviluppo dell'uomo, perché *ogni* socialismo, che sia antico o moderno, utopistico o scientifico, ha le sue radici nella ribellione contro i mali sociali, la povertà e lo sfruttamento, la schiavitù e l'oppressione, e tutte le fonti di sofferenza umana. *Ogni* socialismo, anche se incapace di dire *cosa sia la felicità umana*, è sempre pronto a dire quali ne siano gli ostacoli, e a comprendere nel suo programma i modi e i mezzi per eliminare le fonti della miseria dell'uomo.

Il socialismo di Marx — la cui espressione ideologica si trova nel marxismo — non fa eccezione alla regola. Prodotto di un'età di grandi sconvolgimenti sociali, il marxismo è il risultato di un'intensa autoriflessione sul rapporto fra individuo e società. Quando il giovane Marx si interessò per la prima volta del problema dell'individuo e delle varie forme della sua alienazione in una società di classe, il suo pensiero non era che un filone dei grandi orientamenti filosofici dell'epoca. Fu merito del suo genio se, nonostante il suo punto di partenza fosse lo stesso dei suoi contemporanei, egli poté intraprendere una strada diversa e andare più in là di quanto essi non fecero. Il fatto che Marx scegliesse una diversa via era dovuto a svariati motivi, che possono essere



tutti ridotti alla sua diversa concezione dell'individuo. In ogni caso, la culla del marxismo fu una filosofia dell'uomo.

I tentativi più importanti per risolvere il problema dell'individuo e della società possono essere posti fra due maniere opposte di affrontarlo: il concetto eteronomo e quello autonomo dell'individuo.

Il primo enuncia l'esistenza di alcune forze sovrumane di cui l'individuo è il prodotto o l'emanazione: non solo in senso fisico, ma anche e forse principalmente, per quanto riguarda il suo atteggiamento e comportamento, basati su un sistema di valori creati dall'esterno, da un mondo sovrumano. Questo è un approccio tipicamente religioso, e non ha importanza che esso si riferisca ad un Dio personificato, all'Idea Assoluta, al Fato, ecc. Un esempio di un tale approccio è costituito dal personalismo cattolico.

Il concetto autonomo, d'altra parte, rifiuta l'esistenza di qualsiasi forza sovrumana responsabile della creazione — fisica e spirituale — dell'individuo e del suo comportamento; il risultato è la sua fede nell'umanesimo. Ma questo approccio al problema ha due varianti opposte. Una di queste, esemplificata, per dire, dall'esistenzialismo ateistico di Sartre, rifiutando l'eteronomia e costruendo la propria autonomia umanista, prende come punto di partenza l'individuo interpretato come una monade spirituale (una monade di volontà, coscienza, emozione, ecc.). In un'interpretazione estrema si tratta di una tipica monade leibniziana che « non ha finestre »; l'individuo è solo, isolato, « predestinato alla scelta », e non ha aiuto o assistenza. È vero che il concetto metafisico dell'eteronomia — che la moderna mentalità scientifica non può accettare senza rinunciare a tutte le sue abitudini di pensiero — è stato eliminato, ma intanto è andato perduto un piccolo particolare: la società e i legami che nascono nella sua struttura. E non deve meravigliare che il modello puramente soggettivista e asociale di questo tipo di esistenzialismo abbia incontrato enormi difficoltà, poiché esso pretende dalla mentalità moderna un sacrificio, diverso, ma al-



trettanto grande quanto quello richiesto dall'alternativa opposta. Sartre, è vero, cerca una via di uscita, e tenta di riconciliare esistenzialismo e materialismo storico — ma senza successo. Il risultato è che la struttura della sua dottrina è tutt'altro che coerente, e conserva il suo « peccato d'origine ».

Un approccio diametralmente opposto è dato — nell'ambito di una concezione antieteronoma — dal tentativo di risolvere il problema sulla base della società e dei rapporti sociali. Un tipico esempio di questa posizione è rappresentato dal marxismo volgare — nella forma di materialismo economico. Qui, è vero, ci liberiamo dalla necessità di cercare e l'aiuto di forze sovrumane eteronome e del soggettivismo volontaristico — ma in cambio, riguadagnando la società umana, che è stata persa nella confusione esistenzialista, si perde successivamente di vista l'individuo. Da creatore della storia, padrone delle proprie scelte, egli diventa un *semplice* prodotto, un calcolo statistico, un esecutore di leggi storiche che sono indipendenti dalla sua volontà. Ripeto: *questo non* è l'autentico marxismo, è solo la sua interpretazione: rozza — comprensibile a causa di una reazione psicologica, fra le altre cose, alla falsa interpretazione soggettivista o religiosa del problema. Non dimeno, tale approccio è esistito per molti anni — e non dobbiamo trascurarlo ora quando tentiamo di giungere ad una corretta visione dell'argomento.

Il marxismo — almeno nell'interpretazione che riguarda l'intero sviluppo di Marx dalla giovinezza alla maturità — adotta una posizione che in un certo senso è diversa da tutte le concezioni fin ora menzionate. Rifiutando il concetto eteronomo dell'individuo come ente metafisico, il marxismo opta per la fondazione empirica di un umanesimo radicale: *gli uomini* sono i creatori della propria storia e la storia non svela niente oltre le loro azioni. Ogni altra cosa è speculazione. Ma la metafisica esistenzialista viene rifiutata dal marxismo con la stessa energia con cui viene rifiutata la speculazione volontario-soggettivista: ciò che è dato in esperienza non sono gli individui, bensì gli individui *sociali*; mentre



fanno la storia, essi sono anche il suo prodotto. Nella sua lotta contro il soggettivismo, il marxismo segue la vecchia linea di Aristotile — l'uomo è un *zoon politikon*, ma il suo *punto di partenza* è l'*individuo* che, non solo come un organismo vivente ma come un organismo che agisce su di un piano concepito nella *sua* mente, è qualcosa di separato nella sua individualità. Così il marxismo si oppone vigorosamente anche a quelle teorie che, mentre rifiutano la visione antiumanista ed eteronoma dell'individuo, si spingono all'altro estremo, quello della visione asociale e ugualmente antiumanista di questo individuo, a cui essi concedono solo il ruolo passivo di un prodotto e che di fatto trascurano per qualche astratta idea di società.

Indagando sui rapporti fra individuo e società, il nostro punto di partenza — solo un punto di partenza *empirico* — è l'uomo *singolo*; egli pensa e agisce e coopera sempre con gli altri entro qualche struttura sociale, ma è un individuo *distinto*. Quando Marx insiste che « gli uomini creano la storia », egli si oppone sia a coloro i quali sostengono che la storia sia creata da alcune forze sovrumane mentre l'uomo è solo il loro strumento, che a coloro secondo cui la storia è creata non dagli individui concreti, ma da alcuni astratti gruppi sociali. Ma quando l'individuo viene considerato quale punto di partenza della nostra analisi non dobbiamo dimenticare che la sua autonomia è solo *relativa*. Non si tratta di una misteriosa monade di volontà e coscienza, insolata e privata del contatto con gli altri, ma di un individuo *sociale*: perché incapace di vivere senza la società, egli è — fin dal momento della nascita — modellato *dalla società* ed è il suo prodotto, fisicamente e spiritualmente. Il risultato fu una volta espresso graficamente da Marx quando, criticando l'angusta sfera del concetto di Feuerbach dell'individuo *generico*, egli affermò la propria idea dell'individuo come la *totalità dei rapporti sociali*. Questa fu una delle più grandi scoperte di Marx — e in essa era contenuto il nucleo della sua filosofia dell'uomo. Ma più tardi questa scoperta diede luogo a un formale distacco da ogni interesse di-



retto verso la filosofia dell'uomo, interesse che era stato così caratteristico in Marx durante la sua giovinezza.

Infatti se l'individuo è sempre *sociale* — cioè, se è un prodotto della società che egli crea, egli è quindi, in senso dialettico, coinvolto nella società; e se il problema della sua felicità e del suo sviluppo deve essere interpretato come liberazione dall'infelicità e dagli ostacoli allo sviluppo, il problema dell'individuo, e della sua felicità e del suo pieno sviluppo si presenta quindi come un problema *sociale*. Ciò che sarà di importanza decisiva non è l'automiglioramento morale, la volontà dell'eroe quale arbitrario creatore della storia o le preghiere a qualche forza sovranaturale, ma la capacità di mettere in moto quelle forze *sociali* che sole sono in grado di eliminare le barriere *sociali* alla felicità individuale. Così, pur partendo dall'*individuo*, non solo siamo consci dei suoi aspetti *sociali*, ma scorgiamo anche il modo *sociale* per l'effettuazione degli scopi *individuali*. La filosofia dell'uomo diventa qui un'unica cosa con il materialismo storico quale *teoria* dello sviluppo sociale e base dell'attività *pratica* degli uomini.

Di conseguenza, l'accento, particolarmente riguardo all'azione, è spostato verso la società e verso l'esistenza materiale che modella il suo sviluppo. Marx, insieme ai giovani hegeliani, cominciò ad esaminare i problemi dell'individuo. Per i giovani hegeliani questo rimase il punto principale: essi pensavano che l'aspetto soggettivo della vita individuale potesse risolvere il problema del rapporto fra individuo e società. Anche Marx rimase fedele al suo problema originale — le condizioni della felicità individuale e del suo pieno sviluppo — ma trasferì la sua soluzione sul piano sociale. Appaiono nuove categorie — classe sociale e lotta di classe, formazione sociale e fattori del suo sviluppo, capitalismo, borghesia e proletariato — per indicare le forze che modellano la società. Ma i problemi dell'individuo e una filosofia dell'uomo sono *impliciti* in questa nuova concezione, e per di più, senza questi problemi il socialismo marxista perde il suo senso supremo — poiché esso perde il suo significato umanista. Ed è per questo che tutti i tenta-



tivi di dividere l'omogenea teoria di Marx in tendenze della « giovinezza » e della « maturità », delle quali si dichiara che non siano solo diverse ma addirittura opposte, sono basilaramente errati. Ciò avviene sia quando si considera il « vero marxismo » basato sulle idee della giovinezza di Marx, sia quando queste idee vengono frettolosamente rigettate come una sopravvivenza di idealismo e come l'inconsistente passo di un giovane verso un'idea in seguito raggiunta da uomo maturo. Il pensiero del giovane Marx può essere capito solo dal punto di vista della sua forma matura — secondo la sua espressione, l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia; ma la forma matura del socialismo scientifico non può essere capita a meno che essa non sia concepita come l'incarnazione degli ideali che Marx ebbe cari fin dalla sua giovinezza, e la sua analisi scientifica non si chiarisca alla luce dell'umanesimo socialista.

Il mutamento di Marx è ovvio — non solo nella scelta dei termini, ma anche nell'approccio, sia teorico che pratico, alla questione. Le numerose alienazioni e come vincerle, il problema che preoccupò Marx durante la giovinezza, assume la forma della lotta contro il dominio capitalista — una lotta che porrà fine alla società di classe, e, con essa, allo sfruttamento, allo stato, alla religione, al pregiudizio, ecc. — e così alle principali forme di alienazione. E questo cambiamento del modo di affrontare il problema significa anche un cambiamento degli aspetti su cui egli insiste di più — particolarmente nella lotta pratica per l'esecuzione dei fini voluti. Le masse sono destinate per assicurare la felicità individuale. La loro lotta è solo un mezzo per arrivare ad un fine, ma finché la lotta continua, è su questo che l'attenzione si concentra. Solo questo è logico, poiché solo in questo modo lo scopo può essere raggiunto. Anche nella propaganda la lotta contro il capitalismo guadagna sempre maggior significato: il fine ultimo viene implicitamente compreso — ma ciò che veramente interessa è la lotta effettiva, su cui devono essere concentrati tutti gli sforzi.

Il problema dell'individuo fu trascurato nella fase



più avanzata del marxismo per due ragioni. La prima è di natura obiettiva e riguarda la concentrazione di forze — sebbene povere come esse erano in confronto al potere dell'avversario — su quella che era la cosa più importante del momento — la lotta delle masse. L'altra ragione è di carattere soggettivo e riguardava, specialmente durante la rapida crescita del movimento e in vista della lunga lotta che avrebbe affrontato, il fatto che molti di coloro che facevano parte del movimento cominciassero a dimenticare la differenza fra lo scopo effettivo della lotta e i modi e i mezzi per raggiungerlo. Tale processo — che conduceva inevitabilmente ad un'alterazione della dottrina — fu accelerato da molti fattori: l'inadeguata istruzione dei capi sui problemi teorici, cosa abbastanza logica nella prospettiva della rapida crescita numerica del movimento; l'urgenza dei compiti del momento, che tendeva a rimandare quei temi non immediatamente connessi alle esigenze pratiche del movimento; il fatto che il nemico, avvantaggiandosi di queste difficoltà, facesse del problema dell'individuo un'arma per la sua lotta contro il marxismo; le distorsioni settarie e dogmatiche dell'ideologia, ecc. Il risultato fu una situazione in cui i fondamenti umanisti del socialismo marxista non solo vennero dimenticati da molti onesti e devoti rivoluzionari della classe operaia, ma questi cominciarono anche a considerarli come qualcosa di estraneo alla lotta rivoluzionaria. Di tutto ciò questa è la cosa più stupefacente, poiché le loro parole contraddicevano nettamente non solo la genesi della loro attività e della loro fedeltà, ma anche ciò che essi di fatto stavano facendo.

Oggi il ritorno dei marxisti ai problemi della filosofia dell'uomo è dovuto ad almeno tre fattori concorrenti.

In primo luogo, ci sono le esigenze oggettive del movimento che — dopo essersi impadronito del potere in numerosi paesi — si trova ora ad affrontare compiti che non riguardano soltanto la lotta contro il vecchio sistema, ma, principalmente, quei compiti che investono la creazione di nuovi modi di vita. Prima o poi il problema dell'individuo si farà sentire — anche se è stato



trascurato per tanto tempo. In qualunque modo la si chiami e in qualunque forma essa si presenti, la « filosofia dell'uomo » si farà strada, poiché con la stabilizzazione, dopo che il nemico sarà stato soggiogato e la vita avrà ripreso il suo corso, il problema centrale — come rendere felice l'umanità — sarà di grande importanza. La vittoria porta con sé nuove complicazioni e difficoltà, anche perché gli errori commessi dagli edificatori della nuova vita sono ora visibili. Questi errori devono essere corretti, ma è anche necessario analizzare cause ed effetti — e ciò, così come la creazione di nuove forme di vita individuale, incoraggia la riflessione sulla filosofia dell'uomo.

In secondo luogo, queste ragioni oggettive si risolvono in esigenze maggiori nel campo della teoria stessa. Sebbene, in un certo senso, rifletta la realtà oggettiva, il pensiero teorico ha un certo grado di autonomia. Questo è comprovato, fra l'altro, dalla tendenza a raggiungere un sistema filosofico completo. L'assenza di certi elementi nel quadro della realtà è considerata una seria lacuna — particolarmente data la crescente importanza di alcuni stimoli nel campo della pratica. Non è una coincidenza che i moderni teorici marxisti considerino le esigenze e le deficienze nel campo della teoria dei valori, della filosofia dell'uomo, dell'etica, ecc., come un importante difetto del loro sistema teoretico. Ma il fatto che circa vent'anni fa le stesse lacune non facessero sorgere tali dubbi e non incoraggiassero una tale attività teorica, mentre oggi costituiscono importanti incentivi, è dovuto ad un cambiamento nella situazione oggettiva, e nelle esigenze pratiche.

In terzo luogo, l'aumentato interesse verso la filosofia dell'uomo deve essere posto nel contesto delle nuove forme e dei significati nuovi delle lotte ideologiche. I marxisti ora si occupano sempre più della filosofia dell'uomo — non solo a causa dell'urgenza delle necessità pratiche, e non solo perché vogliono colmare le lacune del sistema — ma anche perché sono interessati alla lotta ideologica. Poiché la filosofia dell'uomo è diventata di recente — nel periodo dei grandi sconvolgi-



menti e della successiva riflessione sui rapporti fra la società e l'individuo — non solo il soggetto ma anche uno strumento di questa lotta.

La coesistenza politica, rafforzata com'è dalle moderne tecniche di guerra, è la sola alternativa ragionevole alla distruzione totale. Ma mentre lo sviluppo tecnico può far desistere gli uomini dall'uso della forza nei rapporti internazionali, non può farli — e non li fa — abbandonare i loro sistemi di valori, e le concezioni e le idee di vita sociale basati su questi sistemi. Finché rimangono queste differenze, i conflitti e i tentativi di far prevalere i propri ideali saranno inevitabili. Se non è più possibile risolvere i conflitti con l'uso delle armi, rimane aperta solo la possibilità di *convincere* gli oppositori e gli indecisi con argomenti adatti. Quando diciamo « lotta ideologica » vogliamo dire argomentazione contro il sistema di valori opposto al nostro; nel far questo dobbiamo esporre il nostro sistema di valori e le nostre idee. Questo metodo di lotta deve inevitabilmente guadagnare importanza nelle condizioni di coesistenza pacifica. Se questo porta ad un riavvicinamento ideologico è un altro argomento, un risultato importante degnò di un esame separato.

In una situazione di coesistenza i problemi della filosofia dell'uomo diventano particolarmente significativi, non solo in teoria, ma anche in pratica. Infatti questi sono soprattutto connessi a questioni quali la libertà dell'individuo, l'idea e le garanzie della sua felicità, il suo rapporto colla società e il conseguente problema della responsabilità morale, ecc. Questi sono problemi che nei paesi capitalisti formano la barriera più forte fra « l'uomo della strada » e il socialismo, il che è senza dubbio il risultato del meccanismo di propaganda del « mondo libero », ma è anche largamente dovuto agli errori dei socialisti e alla loro falsa interpretazione della situazione. Questi errori sono principalmente legati alla loro incapacità di trasportare alle sue condizioni attuali l'immagine ottocentesca del capitalismo. Il capitalismo esiste ancora come sistema, ma le sue forme sono completamente mutate, e di conseguenza sono state modi-



ficcate le idee di coloro che vivono sotto di esso. Questo si spiega solo con le rapide trasformazioni tecnologiche ed economiche degli ultimi decenni e nella prospettiva della pressione esercitata dal mondo socialista, che spinge il capitalismo ad opporsi all'influenza rivoluzionaria del socialismo ricorrendo alle misure opportune. Sfortunatamente, nelle loro analisi teoriche, i marxisti fanno poca, se non nessuna, attenzione a ciò; al contrario, nonostante i sostenitori del capitalismo dicano che a causa di questi cambiamenti il capitalismo ha cessato di esistere, si asserisce spesso che nulla è cambiato nel capitalismo e da un secolo le formulazioni di Marx sono ripetute letteralmente. Questo è falso quanto l'insistere sul fatto che il capitalismo non esista più semplicemente perché è mutato. Il capitalismo esiste ancora, spesso più aspro e con capacità di sfruttamento aumentate rispetto al passato; ma è un capitalismo diverso, ha forme diverse di azione e di funzionamento. Questo semplicemente perché la nazionalizzazione o l'economia pianificata non è più uno spauracchio antisocialista per « l'uomo della strada » dei paesi capitalisti, e perché questa tesi è sempre meno usata nella propaganda ufficiale anticomunista; è stato persino ammesso che l'economia socialista è in grado di ottenere risultati considerevoli. D'altra parte, la propaganda anticomunista fa uso sempre più attivo del problema dell'individuo umano, della sua libertà, del suo sviluppo, ecc. E si deve ammettere che qualche volta questo è un sistema più efficace.

Quello che è inevitabile in questa sfera non è solo la lotta — che è già andata avanti — ma anche un'offensiva marxista, che deve avvenire sotto la spinta della grande minaccia della sconfitta nella lotta ideologica.

Il successo nella lotta per le menti e i cuori degli uomini in condizioni di coesistenza, particolarmente in quello che è conosciuto come il « nuovo mondo », dipenderà soprattutto dai risultati della competizione economica. Ma non solo da questi. Di non minore importanza per gli uomini sono i problemi della libertà — specialmente nel caso di giovani nazioni asiatiche o afri-



cane; questo è vero sia per la libertà nazionale che per la libertà dell'individuo, con tutte le implicazioni della filosofia dell'uomo. Le scelte e le posizioni umane subiranno naturalmente l'influenza, prima di tutto, dei fatti. Ma non solo la loro. Ciò che sarà anche importante è come questi fatti saranno presentati, e molto dipenderà da una capacità della teoria di sostenere e sviluppare la pratica. I fatti non sono generati solo in modo spontaneo; essi sono anche consapevolmente modellati e sollecitati.

Questo è un aspetto nuovo e diverso della filosofia dell'uomo — un elemento della lotta ideologica e un fattore che influenza la formazione dei rapporti pratici fra l'individuo e la società.



Milan Prucha

Il marxismo e i problemi esistenziali dell'uomo

L'esistenzialismo, il marxismo e la filosofia cristiana vengono a conflitto per quanto riguarda il concetto di alienazione. L'uomo è immerso in un mondo assurdo in cui il fatto che egli sia mortale condanna tutte le sue aspirazioni? L'uomo è un irripetibile prodotto del processo storico, che si ribella allo sfruttamento e all'alienato meccanismo dell'organizzazione sociale? Sono i problemi della vita e della morte indipendenti dall'organizzazione sociale, o sono esclusivamente i problemi storici che troveranno la loro soluzione finale nell'armonia fra l'individuo e la società?

Sebbene gli esistenzialisti e i cristiani si oppongano radicalmente l'un l'altro, essi sono d'accordo nell'interpretazione di Marx. Hegel concepì l'alienazione nel seguente modo: il soggetto prima combatte il mondo esterno, a lui estraneo, ma più tardi si riconosce in quest'oggetto, rassicurandosi così sull'identità della coscienza e dell'essere. Marx, si dice, comprende l'alienazione (cioè, il fatto che le creazioni dell'uomo diventino forze cieche e a lui ostili) come una manifestazione di transitori rapporti capitalisti, anziché dedurla dall'esistenza del mondo oggettivo. Da questa interpretazione è facile per i critici di Marx obiettare che ogni rapporto sociale o umano finirà sempre nell'estraniamento: che la tecnologia (i mezzi con cui l'uomo forma il suo mondo) o l'amministrazione statale (anche una socialista) diventano alienate; che l'amore e ogni altro rapporto umano si con-



cludano nella separazione, o la realizzazione di se stessi al di fuori di se stessi. La critica si estende ad un problema più vasto: il marxismo rinchiude l'uomo nella storia, così che non è in grado di porre l'uomo a confronto col mondo esterno, e può così trattare solo di problemi storici, non esistenziali.

La descrizione della differenza fra i concetti di Marx e di Hegel di alienazione è un'ulteriore esemplificazione. Marx criticava Hegel perché questi non poteva comprendere la specificità dell'alienazione dei rapporti sociali nella società capitalista. Ma egli lo criticava anche sul più generale livello filosofico:

Se Hegel, per esempio, considera la ricchezza, il potere dello Stato, ecc., come l'essenza alienata dell'ente umano, ciò accade soltanto per la loro forma di pensieri... Si tratta di enti di pensiero — quindi meramente di un'alienazione del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto... *L'alienazione*, che costituisce... l'opposizione, entro il pensiero stesso... (*Manoscritti economico-filosofici*).

Un esame critico dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx mostra che per lui, come per Hegel, il lavoro nella sua forma più generale presuppone sempre l'alienazione e la vittoria dell'alienazione. Ma questa analisi generale del lavoro non è uguale al concetto di lavoro alienato che Marx formulò in seguito nel suo studio critico della società capitalista¹. Nei *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-58) e nel *Capitale*, egli parla di rapporti *reificati* (*verdinglicht*) e di reificazione (*Verdinglichung*). Egli usa questi concetti per esprimere il carattere estraniato e l'alienazione dei rapporti di produzione capitalisti:

Il carattere sociale dell'attività... appare qui come un oggetto estraneo in rapporto agli individui... il loro rapporto reciproco appare agli individui stessi come qualcosa di estraneo e autonomo, come un oggetto (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*).

Quindi Marx non ridusse il complesso concetto di Hegel ad un'analisi della posizione dell'uomo nella storia ad un'analisi dei rapporti economici fra gli uomini. Hegel



limitava l'alienazione al regno del pensiero e riduceva il dramma umano ad un dramma spirituale, ma Marx aveva una concezione totale dell'uomo, che includeva i suoi rapporti col mondo esterno. Allo scopo di paragonare il punto di vista di Marx con quello dell'esistenzialismo e del cristianesimo, non basta analizzare la terminologia; è necessaria una esauriente comprensione del concetto di alienazione nei termini del materialismo filosofico e dell'ateismo.

Nella concezione di Heidegger il mondo è spogliato delle sue qualità e dei significati indipendenti e possiede solo quelli che acquista attraverso il suo contatto con la soggettività umana. In *Sein und Zeit* non ci sono idee in grado di esprimere la resistenza che la materia offre all'uomo. L'interessante formula secondo cui l'uomo è un essere posto in un mondo a lui estraneo, e che richiama alla meditazione su questo tragico aspetto della vita umana, risulta una delusione. L'estremo inasprimento della contraddizione fra essere e coscienza nella filosofia di Sartre sfocia nella scomparsa delle contraddizioni fra l'uomo e il mondo, perché la loro reciproca alienazione diventa così assoluta che le scelte soggettive sono separate dalle condizioni materiali entro cui esse sono possibili. La filosofia esistenziale, che significava l'espressione della tragedia della situazione dell'uomo, attraverso il suo idealismo diventa un ottimismo superficiale.

L'uomo non è il fine universale del mondo che l'illusione religiosa credeva fosse. L'uomo cominciò ad esistere in una certa parte dell'universo, a certe condizioni favorevoli, come prodotto parziale dello sviluppo della materia. Egli deve, perciò, affermare se stesso attraverso la sua attività pratica contro tutto il mondo; « originato » nel mondo, deve portare in esso un significato dato dalle umane necessità esistenziali. La concezione materialista del mondo esprimendo la « relazione » e l'« alienazione » dell'uomo e del mondo, vince l'unilateralità dell'esistenzialismo e della filosofia cristiana e forma la base per risolvere i problemi filosofici dell'esistenza umana.



Non c'è alienazione assoluta, che impedisce il rapporto fra l'uomo e il mondo, né armonia totale, che presuppone la possibilità di identificare l'uomo con il mondo. Il mondo non può essere per l'uomo un puro oggetto, né può essere un puro *Erlebnis*.

Il mondo non è un puro oggetto perché l'uomo deve già essere nel mondo, deve vivere nella realtà, allo scopo di renderlo suo oggetto. La realtà, tuttavia, non può essere un semplice *Erlebnis*, perché l'uomo può vivere nel mondo solo rendendolo oggetto della sua conoscenza e della sua attività trasformatrice. Secondo noi questo è il significato della critica di Marx di tutte le precedenti filosofie materialiste: esse non compresero che « l'oggetto, la realtà, la sensibilità vengono concepiti solo sotto la forma dell'*oggetto* o dell'*intuizione*, ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente ». (*Tesi su Feuerbach*, Prima Tesi).

La filosofia dopo Marx non può chiedere semplicemente se il mondo sia davanti o contro l'uomo nella forma di oggetto. La prospettiva del problema dell'esistenza umana è fondamentalmente cambiata e la domanda deve riguardare come l'uomo vive nel mondo. Il materialismo meccanicistico concepiva l'uomo come una cosa fra le cose, come una macchina, ma non era in grado di erigere una diga spirituale contro l'idealismo, poiché una filosofia per cui la realtà esiste solo nella forma di oggetto, pone inconsciamente l'ego filosofante davanti alla realtà da cui l'ego la osserva e la giudica. Quindi essa trasformava l'ego reale in un ego non percepito, irreali, in pura autocoscienza e la realtà degenerava in una materia morta incompatibile con ogni specie di soggettività. Marx superò questo concetto dell'uomo vincendo il suo naturalismo e applicando criteri socio-storici, ma mutò anche l'intera prospettiva della filosofia. Essa cessò di essere una filosofia dell'essere anteriore alla realtà, una filosofia della contemplazione, e divenne una filosofia che conduceva alla chiarificazione intellettuale della posizione dell'ego nella realtà conosciuta e dell'atto per cui l'ego rende realtà il suo oggetto. I concetti di ego e di realtà non sono astrazioni,



come in Hegel; tali concetti riguardano sia l'essere materiale, naturale che la natura. Perciò Marx accentua che se il reale uomo fisico pone il suo essere e i suoi poteri oggettivi come oggetti estranei, « tale posizione non è il soggetto; è la soggettività dei poteri *oggettivi* ». (*Manoscritti economico-filosofici*). L'uomo è un soggetto in quanto esiste nelle sue forze naturali e come sue forze naturali, e il solo oggetto possibile delle sue manifestazioni di vita sono i reali oggetti sensibili. L'essere che non ha oggetto al di fuori di sé non è oggettivo. L'essere che non ha la propria naturalezza al di fuori di sé non è naturale perché non è parte dell'essenza della natura. L'essere oggettivo ha oggetti al di fuori di sé ed è un oggetto; egli si comporta obiettivamente ed il suo essere è quindi un essere oggettivo. L'essere naturale è un essere finito, condizionato, limitato e sofferente perché gli oggetti in cui conferma se stesso sono indipendenti da lui. La fame, per esempio, è un'obiettiva necessità fisica, una necessità di un oggetto esterno. « L'uomo come essere obiettivo, cosciente, è un essere *sofferente*, e poiché egli sente la sua sofferenza, un essere *passionale*. La passione è la facoltà dell'uomo di lottare per raggiungere il suo oggetto » (*Manoscritti economico-filosofici*).

L'analisi dell'uomo di Marx come essere materiale, obiettivo, sofferente e passionale è una prova irrefutabile della superficialità di quelle critiche che lo accusano di ridurre tutti i problemi umani a quello della condizione dell'uomo nella società capitalista.

I meriti della concezione filosofica dell'uomo considerato un essere oggettivo si giustificano nella controversia fra marxismo ed esistenzialismo. Heidegger, per esempio, era incapace di trattare il problema dell'esistenza nei termini della corporeità dell'essere esistente; quest'ultimo è per lui, come per Hegel, pura soggettività in movimento in un mondo di puro pensiero. Sartre formula questo problema solo come un'antinomia: Io sono il mio corpo perché la autocoscienza è possibile solo come coscienza di una certa fatticità; allo stesso tempo io non sono il mio corpo perché il corpo è su-



perato da ciò che io sono. Nel suo concetto di libertà incondizionata e immotivata, tuttavia, egli si ritrae anche da queste controverse posizioni: qui l'uomo assume la forma di puro « ego », di pensiero, di autocoscienza; completamente escluso dalla realtà, nulla lo condiziona o lo determina. L'incapacità di concepire l'uomo quale essere oggettivo e in un mondo reale sfocia in un concetto dell'esistenza basato sulla reciproca alienazione dell'ego e del mondo. Di qui il vuoto dell'ego che è la negazione astratta del mondo e di tutte le sue ricchezze. Di qui la caratterizzazione dell'essere dell'uomo come un « essere per la morte », un centro di sensazioni di ansietà, disgusto, noia.

Non c'è dubbio che si debba dar credito all'esistenzialismo per aver riaperto il problema della morte nel suo profondo significato filosofico, un problema che appare con un brutale radicalismo in ogni filosofia ateistica. Gli esistenzialisti hanno mostrato in modo convincente che la morte significa che il caso e l'assurdità sono inestirpabili elementi costituenti dell'esistenza umana. Cosa significa, tuttavia, che la mortalità è l'unico fattore o il fattore determinante dell'esistenza dell'uomo? La morte svaluta ogni aspirazione umana, ogni umano desiderio, rapporto, e sentimento? Il vuoto ego del concetto soggettivista dell'uomo non può infatti avere altro problema eccetto quello della sua sola esistenza, ma se l'uomo è concepito come un essere oggettivo egli cessa di agire solo entro la sfera astratta del sì e del no, e diventa un essere del tutto interessato al mondo. Preservare la sua esistenza non è il suo unico interesse. Come essere oggettivo egli è universalmente passionale e brama il mondo; egli prova la fame, il sesso e tutta la vasta gamma di passioni e sentimenti specificamente umane, non soltanto l'ansietà. La limitatezza dell'essere oggettivo non è quindi ridotta alla sua mortalità, egli deve, necessariamente, realizzare se stesso al di fuori di se stesso, nel mondo oggettivo. Questa limitatezza è l'esatto opposto dell'indifferenza a cui, secondo Heidegger, la comprensione dell'uomo come mortale deve condurre; l'uomo è molto più libero di quanto non lo ve-



desse l'esistenzialismo. Attraverso il suo interesse verso il mondo e verso il destino degli altri egli crea le sue ricchezze umane e le gerarchie di interessi e di valori che privano la morte del suo carattere di arbitro assoluto. Le passioni « positive » confermano la struttura dell'esistenza umana e sono autentiche quanto l'ansietà, la noia o il disgusto. La struttura naturale dell'uomo come essere finito è quindi la completa apertura del mondo, un interesse nel mondo e non un'astratta negatività — la morte.

Una prospettiva più complessa dei problemi dell'esistenza dell'uomo può essere tracciata sulla base della filosofia di Marx; e la critica di alcune interpretazioni più semplificate di Marx rivela il vero significato della determinazione sociale dell'uomo.

Il comune denominatore delle varie concezioni filosofiche è costituito dall'assunto tradizionale, il quale tenta di derivare la struttura sociale dalle qualità dell'individuo, secondo cui l'individuo precede la società, quale è espresso, ad esempio, nella nozione di « contratto sociale ». L'essenza umana è vista come un'astrazione comune ad ogni singolo individuo, così che i metodi per studiarla consistono nel trovare le caratteristiche comuni a tutti gli individui. La logica di questo concetto conduce ad una conclusione che può essere illustrata come segue: dato che né Mozart né Aristotile si occupavano di produzione di strumenti, quest'attività non appartiene all'essenza umana, ma la estremità molle dell'orecchio chi si trova solo nell'uomo, e non negli altri animali, le appartiene¹. Così concepita, la storia è solo un'azione secondaria esterna ed accidentale, che dimostra un'immutabile essenza umana data da Dio e dalla natura (che deve essere quindi identificata con la natura umana).

L'interpretazione « naturalistica » dell'uomo agisce deliberatamente con il metodo di un riduzionismo che impoverisce: essa non può trovare entro la sfera delle qualità « naturali » un equivalente ai risultati della multiforme attività umana e perciò manifesta tutte queste ricchezze per mezzo di pochi istinti; non può capire la



libertà dell'esistenza umana e perciò oppone ad essa un determinismo fisiologico o un determinismo delle origini.

Marx intende l'essenza dell'uomo come il risultato della specifica attività umana, in accordo col suo concetto di materialismo pratico. L'uomo come essere naturale crea la realtà sociale, e questa è una nuova realtà posta di fronte alla realtà naturale, in cui l'essere di ogni individuo raggiunge la sua pienezza solo in rapporto agli altri individui, in rapporto all'entità sociale. Nella Sesta Tesi su Feuerbach Marx scrisse: « l'essenza dell'uomo non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali ». La « socialità » come determinante dell'essenza dell'uomo non può essere intesa come una caratteristica dell'individuo astratto, ma piuttosto come un riferimento alla realtà sociale. Nella dinamica della realtà sociale, che è molto più varia dell'attività di ogni singolo individuo, i dati di una risposta alla domanda « cos'è l'uomo? » si stanno formando e concretizzando storicamente.

In questo modo è possibile approssimarsi più concretamente allo studio dell'essenza umana e seguire l'effettivo processo storico della sua formazione, con le domande relative riguardanti il grado a cui l'uomo ha coltivato la varietà dei suoi rapporti sociali, il grado a cui ha estrinsecato se stesso dalla natura e sviluppato la sua essenza sociale, e il grado a cui l'esistenza individuale è diventata una sociale. L'esistenza dell'uomo, allo stesso tempo, comprende irriducibili determinazioni naturali che possono essere modificate in vario modo nella storia, ma non abolite. La natura umana — che Marx descrive con queste parole: « ...la mia stessa natura che è un'unità di necessità e di impulsi... » (*Grundrisse*) — non è identica all'essenza umana. Questo è un concetto necessario alla comprensione marxista dell'uomo, che Marx usa sia nelle sue prime opere che nei *Grundrisse* e nel *Capitale* e che gli permette di giudicare le modalità dell'esistenza socialista allo scopo di deter-



minare se la natura umana si confermi e si sviluppi in essa, o ne venga mutilata.

È anche necessario esaminare il rapporto fra esistenza individuale e essenza sociale dell'uomo per vedere a) se l'esistenza individuale appaia come un'affermazione sociale, o come la sua negazione; b) se l'essenza sociale si manifesti agli individui nella forma della loro potenzialità o come un'incontrollabile forza che li soggioga e li sopraffà.

Il marxismo, poiché distingue fra l'esistenza dell'uomo e la sua essenza sociale, differisce profondamente dall'esistenzialismo. Secondo Sartre l'individuo umano non ha essenza: avrà un'essenza solo quando sarà morto. Heidegger riconosce solo formalmente l'essenza dell'uomo: « L'essenza dell'essere è nella sua esistenza » (*Sein und Zeit*). Ma per lui, come per gli altri esistenzialisti, essa è identica all'esistenza umana, che è concepita in modo assolutamente privo di senso critico nella sua nuda immediatezza, al di fuori della storia e di altre determinazioni esterne. Questo concetto dell'esistenza è, al livello intellettuale, un seguito della protesta di Kierkegaard contro una soppressione puramente speculativa della sofferenza dell'individuo nel sistema di astrazioni filosofiche di Hegel. Gli esistenzialisti tentano appassionatamente di proclamare che l'esistenza umana non può essere ridotta ad un'idea, ma essi mancano completamente il bersaglio per quanto riguarda il concetto marxista del rapporto fra esistenza ed essenza umana. Nella filosofia marxista l'essenza umana non è soltanto un « ideale », una « norma », un prodotto dell'intelletto, ma è un prodotto della storia. Il marxismo non riduce l'esistenza dell'uomo alla sua essenza sociale, ma evita una accettazione acritica dell'esistenza data. Diversamente da Hegel, che mette in risalto l'essenza, e diversamente dall'esistenzialismo, che mette in risalto l'esistenza, il marxismo non *identifica* l'essenza con l'esistenza; esso, con un confronto critico, concreto, storico dell'esistenza dell'uomo con la sua essenza sociale, si definisce quale filosofia dell'umanesimo attivo.

Se consideriamo il comunismo come il movimento



che si forma nella storia in risposta alla domanda del rapporto fra esistenza ed essenza, questo ci deve avvenire secondo le prospettive formulate da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*. Il comunismo è « la vera soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza », « la vera appropriazione dell'essenza umana attraverso l'uomo e per l'uomo », « tutto il movimento della storia è il suo reale atto di creazione », « il comunismo è umanesimo, un assoluto umanesimo » (*Manoscritti economico-filosofici*). Non è questione di opporre queste idee agli studi posteriori di Marx, ma di evitare la distorsione dello spirito umanista del concetto di comunismo di Marx, che l'eccessivo interesse verso i suoi seguenti scritti può causare.

La dinamica della storia non può essere dedotta dall'esistenza individuale. Il concetto di uomo completo esprime molto più delle strutture esistenziali più generali. È un concetto che non può essere determinato speculativamente poiché esso formula una prospettiva storicamente in espansione dello sviluppo dell'uomo.

L'esistenza umana non è esclusa dalla storia, e non contiene alcuna dinamica che non sia deducibile dalla storia e il problema delle forme e dei modi di esistenza individuale è quindi un problema storico. Marx confutò la sofisticheria dei filosofi e degli economisti borghesi che presentavano i rapporti sociali capitalisti come le caratteristiche naturali degli individui. Tentare di dedurre il concetto di uomo completo dalle generali strutture esistenziali significherebbe commettere lo stesso errore:

Gli individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali sono portati sotto il loro controllo così come la loro comune dipendenza reciproca, sono prodotti non della natura, ma della storia. Il livello e l'universalità dello sviluppo del benessere, che rende possibile questa individualità, dipende esso stesso dalla produzione sulla base del valore di scambio... (*Grundrisse*).

Ciò non significa che il concetto di uomo assoluto è interamente al di fuori del problema esistenziale. Esso costituisce una concreta soluzione storica sebbene non abolisca questi problemi. La struttura esistenziale del-



l'uomo, quale essere oggettivo e essere la cui essenza non è inerente all'individuo astratto ma è di natura sociale, ha sempre determinato le caratteristiche più generali del modo di autoasserzione dell'uomo: essa è sempre stata e sarà sempre possibile solo come un'asserzione dei suoi poteri essenziali, come un rapporto attivo e appassionato di questo essere finito con il mondo, come l'acquisizione e lo sviluppo delle possibilità e dei valori che la società distribuisce all'individuo. L'autoasserzione dell'uomo si ha in una forma alienata per un lungo periodo. L'essere attivo dell'individuo soffre, perché viene sfruttato in un lavoro spossante e sfibrante; il suo essere sociale viene alienato e quindi trasformato in un'incontrollabile forza che gli si oppone e lo riduce schiavo. Il concetto di uomo assoluto esprime una prospettiva con cui vincere quest'alienazione: abolendo lo sfruttamento, sottomettendo l'intero processo sociale al controllo degli individui associati, superando la divisione del lavoro, con la liberazione dall'urgenza di necessità naturali insoddisfatte, con lo sviluppo della conoscenza scientifica, facendo dell'arte una forma vivente, con la creazione di un nuovo tipo di rapporto sociale, ecc., l'individuo può ottenere nuove possibilità per liberarsi dal suo egocentrico autoisolamento e per partecipare all'essere di tutta l'umanità.

Se in rapporti alienati l'essenza dell'uomo quale essere sociale è stato solo un mezzo per la sua esistenza, ora l'esistenza dell'uomo è nel suo universale, cosciente ed attivo essere un'umana essenza sociale.

¹ Cfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanije Filosofii Marksizma*, Mosca 1962.

² Cfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnovo i Konkretново v 'Kapitale' Marksa*, Mosca 1960.



Karel Kosík

L'uomo e la filosofia

Poiché vi sono molte aree specializzate nello studio dell'uomo, da quelle basate sulla conoscenza del senso comune della natura umana alle arti e alle scienze, non è del tutto chiaro a prima vista se l'uomo abbia ulteriore bisogno della filosofia allo scopo di conoscere se stesso. A prima vista sembrerebbe che la filosofia possa raggiungere un livello veramente scientifico quale disciplina, solo tramite l'*esclusione dell'uomo* dai suoi stessi fondamenti, cioè, attraverso la critica dell'antropologia. La filosofia da un lato giunge al problema dell'uomo troppo tardi, pervenendo ad una sintesi o ad una generalizzazione sulla base di alcune altre aree di specializzazione, e dall'altro in modo superfluo, perché il compito particolare avrebbe potuto essere eseguito da qualche altra disciplina più specializzata.

La conoscenza del senso comune della natura umana è la confutazione pratica e prosaica del romanticismo antropologico, poiché considera l'uomo, quale essere *in ogni tempo*, una configurazione di interessi e posizioni ingiuste. Le lezioni di un utilitarismo mondiale sono implicite in questa forma di conoscenza, per cui l'uomo concepisce l'uomo come concorrente o amico, vicino o padrone, compagno di dolore o conoscente, collega o subordinato, e così via. Attraverso i rapporti utilitari di ogni giorno, si costruisce una familiarità con il carattere umano, con le sue inclinazioni e le sue abitudini, e questa conoscenza viene quindi stabilita come saggezza po-



polare o verità pratiche e generali, quali: gli uomini sono fallaci, la natura umana è volubile, *homo homini lupus*. Il consiglio di Machiavelli ai sovrani su come essi dovessero governare si poggia in parte su questo tipo di conoscenza: « Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che siano ingrati, volubili, simulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tuoi, offerentoti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma quando vi si appresta, e' si rivoltano » (*Il principe*, Cap. XVII). Hegel considerava questo tipo di conoscenza della natura umana utile e desiderabile particolarmente in condizioni politiche mediocri, quando governi la volontà arbitraria di un individuo e i rapporti fra gli uomini siano fondati sull'intrigo; ma tale conoscenza non ha assolutamente valore filosofico, poiché non può elevarsi dall'acuta osservazione degli avvenimenti casuali individuali fino alla comprensione del carattere umano in generale.

In questo accostamento di senso comune alla conoscenza della natura umana, non si conosce l'uomo, ma piuttosto vengono stabilite le sue varie funzioni e valutate entro la struttura di un sistema convenuto. Non è il carattere (l'essenza) dell'uomo che diventa il centro dell'attenzione, ma solo la sua funzionalità. Nel suo *Sistemi di governare e regnare* Machiavelli parla dell'uomo come di una qualche entità manipolabile, come fa la scienza moderna quando vede l'uomo nel suo moderno sistema industriale dal punto di vista del processo tecnologico di produzione, e lo descrive regolarmente come un componente — il « fattore umano » — di questo processo.

Un tal modo di intendere la natura umana non può vedere attraverso la sua condizionalità e relatività. Il cosiddetto esperto delle cose del mondo, che calcola sulla vanità e l'ingenuità, sull'ambizione e la corruttibilità, la timidezza e l'indolenza dell'individuo, e che entra in vaste transazioni con la materia umana sulla base di questi calcoli, non immagina che queste qualità o funzioni esistano realmente solo entro il generale sistema di manipolazioni e manipolabilità, un sistema di cui anch'essi



sono inseparabili componenti. Al di fuori di questo sistema le qualità degli uomini subiscono una trasformazione, e questa cosiddetta esperienza del mondo perde il suo valore e il suo significato.

La moderna ricerca antropologica stabilisce la *complessità* dell'uomo come suo presupposto basilare, così riflettendo lo spirito del metodo scientifico e del crescente numero di discipline riguardanti lo studio dell'uomo. L'uomo è un essere complesso, e non può essere spiegato da qualche semplice formula metafisica. Ognuno dei suoi speciali interessi è spacciato per essere l'argomento principale di una disciplina scientifica indipendente, così da poter essere analizzato esattamente. Le varie scienze antropologiche specializzate hanno raccolto una enorme massa di materiale, facendo invalutabili scoperte sull'uomo come essere biologico, essere culturale, essere sociale, e così via; pure, nonostante la forza di questi successi scientifici, l'uomo in quanto uomo non è mai stato un problema così grande come oggi.

Tale contraddizione è dovuta ad un concetto inesatto del ruolo dell'antropologia scientifica. Le varie scienze umane si occupano di uno o dell'altro particolare aspetto dell'uomo. Quando esse chiariscono sistematicamente le loro osservazioni, queste scienze partono dai loro propri particolari punti di vista per sviluppare un concetto di uomo quale intero. Il problema cui si indirizzano si riassume nella domanda, Cos'è l'uomo? Le risposte che esse danno arrivano ad una deprimente varietà di definizioni, poiché ognuna si concede un'area sempre più vasta nel porre le fondamentali caratteristiche dell'uomo. È vero che l'uomo è un essere vivente che produce strumenti, ma è ugualmente vero dire che egli è un essere vivente che impiega simboli, che sa della sua mortalità, che è in grado di dire no, che è un essere sociale, e così via. Una definizione non può contestare le supposizioni di un'altra, poiché *ogni* aspetto particolare dell'uomo è isolato, e *nessuno* di loro è in grado, dal suo particolare punto di vista, di fornire un concetto dell'uomo *intero*, concretamente e come una totalità.

Proseguendo con la domanda, *Cos'è l'uomo?*, la do-



manda *Chi è l'uomo?* è lasciata senza risposta, o viene del tutto tralasciata.

Finché il rapporto fra queste due domande — *Cos'è l'uomo?* e *Chi è l'uomo?* — non viene preso in considerazione, tutti i tentativi di ottenere una sintesi dei dati raccolti dalle varie branche specializzate della antropologia rimarranno infruttuosi. Solo sulla base di un concetto distinto e stabilito dell'uomo, una disciplina sintetica potrà riunire i dati delle varie scienze parziali in una conoscenza integrale dell'uomo. Il concetto di uomo come intero deve essere la premessa di una tale sintesi. Altrimenti la sintesi sarebbe unilaterale, che ne siamo consci o meno, poiché sarebbe intrapresa sulla base di alcuni settoriali tentativi specifici, e l'uomo di conseguenza sarebbe biologizzato, fisicalizzato, socializzato, economicizzato, irrazionalizzato o qualcosa del genere.

Se l'uomo, diviso in razze e nazioni, che crea diverse culture, che governa con la sua intelligenza eppure governato dall'ignoto, è come tale argomento e soggetto della scienza, perché allora dovrebbero essere trascurati tali particolari interessi umani come la felicità, la responsabilità degli individui, il rapporto fra individuale e collettivo, il senso di vita, e simili? La « filosofia dell'uomo » venne alla luce quando ci si rese conto che il marxismo aveva trascurato proprio questi problemi, che nello spazio lasciato vuoto dalla critica, sono stati raccolti dall'esistenzialismo. In questo senso, la « filosofia dell'uomo » è storicamente condizionata e sembra essere una protesta contro la disumanizzazione, un tentativo di fare ancora una volta dell'uomo il centro dell'attenzione; invece, questa filosofia non concepisce in alcun modo l'uomo come punto di partenza, ma lo considera piuttosto come un'appendice. Ora, poiché la critica marxista-esistenzialista dell'alienazione è superficiale nel suo stesso fondamento, la « filosofia dell'uomo » torna ad essere soggetta a questa stessa debolezza delle filosofie precedenti, sebbene fosse intesa come una risposta a quelle.

La « filosofia dell'uomo » non parte realmente dal problema *filosofico* della natura dell'uomo — se lo fa-



cesse, arriverebbe ad un approccio nuovo verso la realtà in generale, e perciò formerebbe un nuovo concetto di questa. Ma essa aggiunge semplicemente l'uomo alla frattura acritica che si riscontra nella realtà, poiché questa posizione è basata sul concetto dell'uomo come complemento, concetto che è necessariamente unilaterale. La « filosofia dell'uomo » non può razionalmente rendere conto del perché *solo* questioni quali la responsabilità individuale, la morale e la felicità appartengono al problema della natura dell'uomo, e non questioni quali la verità, il mondo, la materia, l'essenza, il tempo, e via di seguito. Essa non va a fondo nell'argomento; le questioni filosofiche più basilari vengono escluse dalla sua sfera di interesse, e l'uomo è considerato isolato dai fondamentali problemi filosofici. Quindi l'uomo è allo stesso tempo scisso in interiorità ed exteriorità, in soggettività ed oggettività, con il risultato che la « filosofia dell'uomo » torna ad interessarsi realmente solo di frammenti o astrazioni dell'uomo reale, tali come la sua interiorità, la sua soggettività, la sua individualità e così via.

L'uomo non può trascurare il fatto della sua esistenza *nel mondo* più di quanto possa considerare il mondo come una realtà senza includere l'uomo. La questione gnoseologica di se e come il mondo possa esistere indipendentemente dall'uomo presuppone realmente l'uomo nel mondo, condizione per cui egli può porsi queste domande. L'uomo è implicitamente incluso in ogni concetto del mondo (realtà) e il fatto che ciò non sia sempre chiaro è fonte di frequenti mistificazioni. Premettere l'esistenza dell'uomo è fare un'affermazione non solo sull'uomo, ma anche sulla realtà al di fuori di lui: la natura, al di fuori di cui l'uomo si sviluppa e in cui esiste, è in principio diversa dalla natura senza l'uomo. Non solo la natura è totalmente segnata dall'esistenza dell'uomo che essa si umanizza attraverso la storia, ma indica anche attraverso l'esistenza dell'uomo il suo carattere dinamico e la sua capacità produttiva (come particolarmente è visto nella filosofia di Schelling), una capacità di produrre (necessariamente o incidentalmente),



a certe condizioni e in stadi definiti, una « materia altamente organizzata, fornita di coscienza »: Senza l'esistenza dell'uomo come componente della natura, il concetto di natura come *natura naturans*, cioè, come produttività e attività, non è concepibile.

La definizione, usata dalla scienza naturale dell'uomo come « materia altamente organizzata, fornita di coscienza », non è veramente senza presupposti, non ha il carattere manifesto di verità senza tempo. Se coloro che usano questa definizione non si interessano dei suoi presupposti, ma la pongono semplicemente in una struttura scientifica per gli usi dei biologi, dei chimici, degli embriologi, degli studiosi di genetica e così via, questo fatto non si pronuncia in alcun modo contro la filosofia, ma piuttosto in suo favore. La definizione prima citata non è falsa, ma piuttosto diventa falsa nel momento in cui va oltre i suoi limiti. Infatti presuppone una totalità o un sistema che spieghi l'uomo con qualcosa che *non* è l'uomo, che sta al di fuori di lui e non è per sua natura legato a lui. L'uomo è visto qui come componente della natura, soggetto alle leggi del mondo naturale. Ma se è *solamente* un componente di questa totalità che egli non ha creato (sebbene egli conosca le sue leggi e le usi per i propri scopi), se i processi lo penetrano e le leggi della natura lo governano, queste cose pur non avendo l'uomo come condizione preliminare, ma semplicemente imponendogli, come si può riconciliare tutto ciò con la *libertà* umana? In tal caso, la libertà è semplicemente un riconoscimento della necessità. Sartre argomenta contro questa concezione:

Dobbiamo scegliere: l'uomo è prima di tutto se stesso o prima di tutto tutt'altro che se stesso... Heidegger parte dall'Essere allo scopo di arrivare ad un'interpretazione dell'uomo. Questo metodo lo porta vicino a ciò che noi abbiamo chiamato la dialettica materialista dell'esteriore: essa, inoltre, parte dall'Essere (la natura senza l'aggiunta di qualcosa ad essa estranea) allo scopo di arrivare all'uomo... (Sartre, *Critique de la raison dialectique*).

Per quanto giusta questa tesi possa essere nei termini dell'intera critica di Sartre, in senso positivo essa



è problematica. Nella scelta *se* essere prima di tutto *se* stessi o prima di tutto qualcos'altro che *se* stessi, è implicita l'astrazione o la divisione della concretezza originale (totalità) dell'uomo, che è prima di tutto *se* stesso solo perché egli è allo stesso tempo qualcos'altro, e che è qualcos'altro solo perché egli è o può essere *se* stesso.

In contrasto con la domanda, *Cos'è l'uomo?*, posta dalla ricerca scientifica specializzata, la questione filosofica, *Chi è l'uomo?* implica sempre un'altra domanda, cioè, *Cos'è il mondo (la realtà)?* È solo nel rapporto uomo-mondo che il problema della natura dell'uomo può essere compreso. La filosofia nel vero significato della parola è sempre interessata al problema della natura dell'uomo; in questo senso, ogni filosofia è allo stesso tempo una filosofia dell'uomo; ma, allo scopo di far luce sul problema della natura dell'uomo e di essere una reale *filosofia* dell'uomo, essa deve formularsi incondizionatamente come filosofia del *non-uomo*, in altre parole, come indagine filosofica della realtà che esiste al di fuori dell'uomo.

Dire allora che la domanda, *Chi è l'uomo?* è una domanda complessa, non è riportarsi al concetto che l'uomo abbia una natura sempre mutevole, proteiforme. Piuttosto, la sua complessità è dovuta, in primo luogo, al fatto che essa porta ad altre domande, e che il compito di formularle chiaramente è un lungo processo di demistificazione e di liberazione dai giudizi preconcepiuti.

E questa domanda è complessa, in secondo luogo, perché è risolta dalla filosofia senza alcun aiuto da parte di settori specialistici della scienza, nell'ambito specifico e originale della filosofia: il rapporto fra l'uomo e il mondo. È solo entro la struttura di questo problema filosofico che la domanda « *chi è l'uomo?* » può essere trattata. Se la filosofia esclude l'uomo dal suo campo, o lo riduce, rispetto alla realtà al di fuori dell'uomo, a qualche aspetto o prodotto, allora i suoi sforzi si traviano; seguendo queste linee, essa prima o poi perde il suo carattere genuinamente filosofico e si trasforma in una disciplina tecnico-logica o in una mitologia. È degno di nota il fatto che tali tendenze contraddittorie come



la tarda filosofia di Heidegger da un lato e il moderno positivismo dall'altro finiscano con la mitologia del linguaggio (linguaggio come « la casa dell'Essere » in Heidegger) o con l'analisi del linguaggio (Carnap: « Un'indagine filosofica, cioè logica, deve essere un'analisi del linguaggio »). Poiché l'essere dell'uomo consiste nei suoi rapporti con l'uomo, con le cose e con la realtà esterna all'uomo, questi rapporti possono essere liberati da questa configurazione particolare ed elevati a essenza, che è « se stessa » come Heidegger dice; la spiegazione dell'uomo procede quindi sulla base di questa mistificazione.

La cosiddetta filosofia dell'uomo *va* realmente *oltre l'uomo*, poiché non stabilisce la connessione fra il problema della sua natura (fra gli altri problemi) e la questione della *verità*. D'altra parte, le varie teorie delle verità arrivano a conclusioni assurde quando non prendono in considerazione la connessione fra la verità e il problema della natura dell'uomo. Dopotutto, Husserl, nelle sue *Ricerche logiche* riguardanti la critica del relativismo e dello psicologismo, non cadde in un *idealismo* oggettivo perché non chiarì il rapporto fra verità oggettiva e esistenza dell'uomo? Husserl dice giustamente che la verità perde il suo significato quando è l'espressione di un soggetto intelligente, dalle cui leggi essa dipende. In un tal caso la verità è trasformata in una dipendenza del soggetto intelligente, cosicché la frase, « Altre specie, altre leggi di pensiero, altre verità » diventa valida. Per Husserl, il rapporto tra uomo e verità è un rapporto fra il soggetto *intelligente*, con i suoi limiti, ed il regno *senza tempo* del valore ideale. Questo regno ideale di verità esistente indipendentemente non solo dall'essere intelligente — come singolo individuo o come specie umana in generale — ma anche dal regno delle reali esistenze spazio-temporali. Anche se *niente esisteva*, l'esistenza della verità non sarebbe essenzialmente diversa. Le leggi di Newton esistono indipendentemente dall'esistenza della materia, sebbene il suo carattere e i suoi rapporti siano ciò che dà espressione a queste leggi: « Se fossero annullate tutte le masse gravitanti, la legge di gravità non



sarebbe per questo annullata con loro, ma soltanto resterebbe senza possibilità di applicazione effettiva »¹. Queste conseguenze idealistiche non sono senza rapporto con il problema della natura dell'uomo, e finiscono in un mondo umano di arbitrarietà e falsità, contrario alle intenzioni del filosofo. Poiché, secondo Husserl, la verità esiste indipendentemente dall'uomo, che può realizzare la verità fissa e senza tempo solo nella sua conoscenza di essa, allora l'uomo nella propria natura non è intonato alla verità ed è in pratica escluso da essa. Secondo queste teorie, la verità può essere perseguita propriamente solo nella matematica e nella logica, mentre il regno dell'uomo e della storia, escluso da questa ricerca, diventa preda della non verità.

Nel suo lavoro Husserl non pone la domanda fondamentale, e cioè se il fatto che l'uomo abbia la capacità di conoscere la verità oggettiva (cioè, quella verità il cui contenuto è indipendente da una percezione individuale e dall'umanità) non indichi che lo stesso essere dell'uomo ha un rapporto *essenziale* con la verità. Se l'uomo percepisce la verità oggettiva (e Husserl non ne dubita), allora questo stesso fatto lo caratterizza come un essere che ha *accesso* alla verità; quindi egli non ne è semplicemente escluso entro una soggettività di razza, di sesso, di tempo storico, di contingenza e di particolarità. Chi è quell'essenza entro il cui essere sono originati, in modo unico, i processi della realtà umano-sociale e sovrumana? Chi è quell'essenza il cui essere è caratterizzato dalla *produzione* pratica della realtà umano-sociale e dalla *riproduzione* della realtà umana e sovrumana, della realtà in generale?²

È nell'unicità dell'essere dell'uomo che possiamo percepire il rapporto interiore fra verità e uomo. La realtà umana è quel punto in cui la verità non è solo rivelata (percepita), ma è anche realizzata. Per la sua stessa esistenza, la verità ha bisogno dell'uomo, proprio come l'uomo ha bisogno della verità. Questo rapporto reciprocamente dipendente significa che l'uomo, nel suo rapporto con la verità, non è un mero soggetto *che percepisce*, ma è anche un'essenza che *realizza* la verità. Poiché par-



lare dell'oggettività della verità non è identificarla con la realtà oggettiva, ma piuttosto semplicemente caratterizzarla come un'entità che esiste, e, nei propri termini, la verità è vista essere non solo il contenuto della percezione, ma anche lo spirito della realtà. Poiché l'essere del genere umano ha un tipo di struttura con cui l'essere della realtà sovrumana (natura) e quello della realtà umana si rivelano in un certo modo, la storia umana può essere considerata come un processo in cui la verità si differenzia dalla non-verità.

¹ Husserl, *Ricerche logiche*, I.

² Su questo problema vedi l'opera dell'autore, *Chi è l'uomo?*, in *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Messico 1963, vol. II.



Marek Fritzhand

L'ideale dell'uomo di Marx

Per capire la base dell'umanesimo marxista, dobbiamo comprendere le caratteristiche fondamentali dell'ideale dell'uomo di Marx. Già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx fa un'equazione tra umanesimo e comunismo e dichiara che quest'ultimo era la realizzazione degli ideali umanisti fra le masse. Marx non ridusse mai il comunismo solo alla trasformazione radicale delle condizioni economiche dell'esistenza umana; egli vide invece nel comunismo la trasformazione radicale di *tutta* l'esistenza umana. Nel comunismo Marx vide le condizioni che sarebbero state conformi alla condizione dell'uomo quale « essere supremo »; per Marx, la legittimazione finale del comunismo consisteva nella creazione di un nuovo uomo libero che vive in accordo con la propria natura umana e la propria condizione assiologica. Rendendo palese la descrizione dell'uomo fatta da Marx, rappresentiamo uno degli aspetti più essenziali dell'umanesimo marxista ¹.

Cominciamo con la discussione generale dell'ideale dell'uomo di Marx. Secondo Marx, l'uomo che meglio adatta il suo modello di uomo a quello che dovrebbe essere, è un uomo completamente assorbito da questo mondo e non dal « futuro »; un uomo che non rimugina la morte, ma la lotta per una vita piena di significato e di valore.

La vita è piena di significato e di valore solo quando è vissuta intensamente e pienamente, solo quando l'es-



sere umano può realizzare se stesso durante la sua vita sviluppando tutte le sue capacità e soddisfacendo tutte le necessità umane. L'essere umano che vive una vita piena di significato e di valore trova felicità e compimento in attività che trasformano la natura e la società. Egli cerca la Verità, la Bellezza e il Bene, cerca un'espressione nella cultura e nella civiltà e per loro tramite, e assorbe ogni cosa nuova e preziosa creata in queste sfere. Egli è un uomo attivo, creativo, e ricco — ricco di ricchezze umane. La sua ricchezza consiste nella pienezza della vita umana, nella diversità dei bisogni e nella varietà della loro soddisfazione. È la ricchezza dell'individualità e della personalità che si sviluppa sempre e sempre diventa più ricca. Il suo ingegno non è mai lasciato incolto, le sue capacità non sono mai sprecate.

Egli è soprattutto orgoglioso; egli apprezza la sua libertà e la sua autonomia — non una libertà ed un'autonomia al di fuori della società, al di fuori della comunità umana, ma con la gente, dalla gente, per la gente. L'uomo può raggiungere la reale felicità e perfezione solo quando unisce la sua felicità e la sua perfezione a quelle degli altri. Secondo Marx, l'autorealizzazione umana può essere conseguita completamente e generalmente solo se ognuno considera gli altri come fini in se stessi, come il più alto valore umano. Un uomo è, allora, più di un essere umano, e più vicino all'ideale che Marx aveva di lui quanto più strettamente è legato agli altri; più deve loro, più essi gli devono.

L'essere umano che corrisponde all'ideale di Marx non può mai venire a condizioni con un mondo che rende impossibile una vita piena di significato e di valore. Messo a confronto con una tale situazione, si considera chiamato a lottare per una vita nuova e migliore. Trova nella lotta una felicità che non troverebbe mai nell'avversa realtà che lo circonda; guarda avanti, mai indietro; si affida al progresso ed ad un'idea. Marx disprezzava il materialismo meschino; il creatore del *materialismo filosofico contemporaneo* era un appassionato propagatore di un sublime *idealismo morale*.

È tempo di descrivere l'ideale dell'uomo di Marx



nei dettagli. Il miglior procedimento sarebbe elaborare il significato dei tre termini che Marx usava per caratterizzare il suo uomo ideale. Secondo Marx, la gente dovrebbe essere « totale »², « personale », e « spontanea » (*selbsttaetig*). Cosa intende Marx con questi termini?

Cosa intendeva Marx quando esprime l'ideale di un uomo « totale »? *Primo*, egli voleva significare il superamento della « frazionalizzazione », della « frammentazione » e della « funzionalizzazione » dell'uomo moderno provocata dall'istituzione della proprietà privata e della divisione sociale del lavoro.

La maggioranza della gente non può sviluppare tutte le proprie capacità e possibilità umane, né può soddisfare tutti i suoi desideri e i suoi bisogni umani. La sua vita è unilaterale, parziale, limitata. Può realizzare solo un minimo della vasta gamma delle funzioni umane. È legata ad un campo ed ad un tipo di attività.

L'uomo « totale » è un uomo completo, la cui auto-realizzazione non conosce vincoli. È un individuo umano che non viene separato dalla « totalità » del mondo della cultura e della civiltà dalla proprietà privata. La « totalità » di quell'essere umano consiste nel « possesso » di quel mondo totale — possesso qui inteso come la partecipazione più completa possibile alla creazione e al godimento dei beni della civiltà e della cultura.

L'uomo « totale » è indipendente dalla divisione del lavoro che paralizzava, impoverisce e « funzionalizza » gli esseri umani. Marx era conscio della necessità di una divisione del lavoro e del suo significato per lo sviluppo dell'umanità. Egli non era contro una volontaria divisione del lavoro che avrebbe dato equa soddisfazione ai desideri, alle inclinazioni, alle attitudini ed all'individualità degli esseri umani. Disapprovava solo un'obbligatoria divisione del lavoro che condanna la gente allo stesso lavoro monotono, a fare le stesse cose ed eseguire le stesse funzioni per tutta la vita. Questa divisione del lavoro ha « assunto una vita propria »; essa si è alienata dagli esseri umani, ha imprigionato le loro forze, limitato le loro vite e le loro possibilità di scelta. Grazie a questa divisione del lavoro, alcuni sono sempre impe-



gnati in attività mentali, altri nel lavoro fisico; alcuni godono dei prodotti, altri li producono sempre.

L'uomo « totale » è un uomo le cui attività fisiche e mentali formano un unico intero per tutta la sua vita. Non conosce la divisione fra lavoro e divertimento; non conosce la dicotomia, creata dalla divisione del lavoro, della città e della campagna — una dicotomia che rende alcuni uomini « gretti animali di città », altri « gretti animali di campagna ».

Egli non conosce la divisione di classe che limita la disponibilità delle scelte, che definisce il suo posto nella vita e, nello schiacciante numero di casi, determina il suo destino e la sua mentalità. L'uomo « totale » non dovrà più confinare se stesso ad una sola occupazione. Marx considera anche che il confinarsi all'attività artistica sia incompatibile con il suo ideale di uomo totale: nella società comunista non ci saranno pittori come tali, ma solo gente che anche dipinge. Max deplora tutte le limitazioni dell'uomo — anche quelle imposte dall'arte, che egli valuta in modo così alto e i cui rappresentanti, gli artisti, sono molte volte da lui usati come modello per il suo ideale di uomo.

Secondo, l'uomo « totale » è un uomo omogeneo, armonioso che non è mai diviso fra attività incompatibili l'una coll'altra o reciprocamente esclusive. L'analisi di Marx dell'alienazione dal lavoro del lavoratore ci dà un esempio di uomini divisi in se stessi. Il lavoro, in condizioni di alienazione, in un mondo in cui i prodotti degli uomini diventano indipendenti dai loro creatori e diventano i suoi nemici, è qualcosa di estraneo al lavoratore. Non gli dà nessuna soddisfazione ed è sentito come una noia ed un tormento. Il lavoratore trova se stesso al di fuori del lavoro, non in esso. L'essere umano è così diviso in due — il lavoratore che non è a suo agio nel lavoro, e l'uomo che si sente se stesso al di fuori del lavoro.

Si determina non solo una violazione della « totalità » dell'uomo, ma è resa impossibile l'autorealizzazione della massa lavoratrice, è resa senza senso e priva di significato la loro vita e disumanizzata. Perché l'uma-



nità, secondo Marx, si manifesta nel lavoro, inteso come attività volontaria, un prodotto delle proprie inclinazioni, un'attività creativa che dà alla vita significato e valore. Il lavoro alienato, tuttavia, è un lavoro obbligatorio. Esso non soddisfa la necessità di lavorare come tale, ma è solo un mezzo per la soddisfazione di altre necessità. Il lavoro alienato divide l'animo umano, degrada l'uomo al livello di un mezzo per uno scopo e rende impossibile lo sviluppo e la perfezione dei suoi poteri e delle sue capacità.

Marx dà ancora un altro esempio di una divisione dell'umanità incompatibile con il principio di «totalità»: cioè, la divisione fra l'esistenza economica e quella morale dell'uomo, fra le esigenze economiche e le esigenze morali. Questa biforcazione causa l'inquietudine e la sensazione di essere scisso.

Da un punto di vista economico non c'è nulla di sbagliato nella prostituzione o nella frode, ma la morale condanna queste attività. L'uomo deve porre la sua fiducia nella morale o nell'economia? Nel mondo della alienazione, dove i prodotti e i rapporti dell'uomo diventano indipendenti dal loro creatore e si contraddicono l'un l'altro, l'economia e la morale si escludono a vicenda. Invece di essere il benessere dell'uomo l'unità di misura del loro valore, invece di servire l'uomo, ogni uomo integrato nel complesso della sua vita, i prodotti e i rapporti umani si alienano e vengono trasformati in forze distruttive che dividono la sua vita in sfere separate. Vi è quindi una sola cosa da fare: l'uomo deve trasformare le condizioni sociali in modo tale che l'essere umano possa vivere come un uomo «totale», deve creare una società dove i molteplici aspetti della sua vita siano in equilibrio ed armonia, e la vita non sia privata della sua multilateralità.

Possiamo mettere più in luce l'ideale di Marx dell'uomo analizzando i concetti di uomo «personale» e «spontaneo», concetti che esplicano l'ulteriore concezione dell'uomo «totale». Per Marx l'uomo «personale» è l'uomo in quella sfera di vita in cui egli si sente «se stesso», «a casa», in cui egli agisce conformemente alla



propria volontà, alle proprie inclinazioni e necessità ed in accordo alle sue capacità e attitudini. L'uomo « accidentale » — al contrario — è l'uomo in quella sfera di vita a lui estranea e persino ostile. È una sfera di vita in cui egli si sente limitato e schiavo, in cui agisce contro le proprie inclinazioni e malgrado la mancanza di reale interesse.

Marx non poteva che condannare una situazione in cui ci fossero due sfere separate, la personale e l'accidentale, e dove quest'ultima gradualmente sopraffacesse la prima. Questa è una condizione che contraddice il suo postulato di uomo « totale ». Essa conduce ad uno sviluppo parziale e unilaterale della personalità e segna la biforcazione dell'individuo. Questa nuova divisione, contrariamente a quelle descritte prima, non può essere liquidata da una sintesi di poli opposti, ma solo dalla distruzione di uno di loro — dalla distruzione dell'« accidentalità ».

L'uomo « personale », per Marx, è un uomo che è « se stesso », che manifesta le caratteristiche della sua personalità e sviluppa armoniosamente la sua individualità e il suo carattere. Questo uomo ideale non conosce la contraddizione fra la sua vita personale e la sua vita nella società, la distinzione fra quello che è o che potrebbe essere e quello che la coercitiva divisione del lavoro e la divisione di classe lo rende.

Egli è un « uomo attivo » la cui « attività » è nel suo stesso agire e nasce dai suoi bisogni (*selbstbetaetigung*). Il lavoro creativo è proprio una tale attività, di cui il migliore esempio Marx lo trova nell'attività artistica. L'attività dell'artista è un fine in se stessa, non un mezzo per un fine; essa eleva l'artista, lo perfeziona e lo diverte. Tutti i lavori umani, specialmente il lavoro manuale, dovrebbero diventare una tale specie di attività. Una volta che lo spirito creativo abbia permeato questo lavoro, una volta che lo sforzo fisico e mentale siano diventati un unico sforzo, il lavoro sarà in grado di sviluppare la gente e di renderla felice. Esso perderà quelle caratteristiche che provocavano la sua negligenza, e diventerà una delle forme più preziose di attività umana.

« La spontaneità » non è quindi niente di meno della



libertà, libertà nel senso di attività volontaria e libera, stimolata dalle proprie profonde necessità interiori. La libera attività, secondo Marx, è una manifestazione creativa della propria vita che proviene da un libero sviluppo di tutte le proprie capacità. Questa libera attività è una caratteristica molto importante dell'ideale di uomo di Marx.

Questa libertà può essere ottenuta solo con il controllo della natura e della società da parte dell'uomo, il che pone la questione di quale rapporto l'uomo dovrebbe avere con il mondo che lo circonda. Secondo Marx, questo non deve mai essere un rapporto di sottomissione, in cui la gente sia controllata dall'inumano mondo delle cose. Ma in effetti la gente è vittima della generale alienazione: non controlla i propri prodotti; questi prodotti la controllano. Per esempio, i prodotti del lavoro si pongono di fronte al lavoratore come indipendenti da lui e a lui estranei — come capitale: un potere che lo rende schiavo. Non è la gente, bensì il capitale che fa funzionare la società borghese, che, contrariamente a tutte le apparenze, controlla anche il capitalista. I tratti caratteristici del capitalista non lo rendono un possessore del capitale; è il capitale da lui posseduto che lo rende quello che è e determina ciò che può diventare.

In una società alienata, fattori impersonali determinano ciò che un uomo è e ciò che può diventare. Il più astratto di questi fattori è il denaro. I membri di una società nelle loro rispettive classi sociali sono schiavi dei loro prodotti, dei rapporti sociali e della divisione del lavoro da essi creata; in una tale situazione, quanto più grande e migliore è il mondo umano da loro creato, quanto più sviluppate sono la cultura e la civiltà, tanto più piccoli diventano, tanto più si deprezzano e tanto più provano paura osservando il mondo. Non solo gli oppressi ma anche gli oppressori sono subordinati al potere estraneo delle cose (sebbene questi ultimi siano soddisfatti della situazione qual è). Tutti sono controllati dai fatali « fattori disumani ».

Gli uomini ideali di Marx riorganizzano i rapporti



sociali secondo i principi socialisti e consolidano ed estendono quindi il loro controllo sulla natura e sulla società, subordinandole al bene di tutti. Questi uomini ideali sono in grado di eseguire un controllo consapevole sulle forze della società e della natura. Essi sono guidati dalla ragione e dalla scienza. Queste persone sentiranno come proprio il mondo che le circonda; per esse non sarà il mondo più una forza misteriosa, ma diventerà la fonte del loro benessere e la materia della loro attività creativa.

Marx non desiderava per i suoi uomini ideali solo il controllo sulle cose, ma esigeva che essi cessassero di trattarsi l'un l'altro come cose. I loro rapporti reciproci non dovevano essere determinati dai loro rapporti con le cose. Si può meglio illustrare il significato che Marx dava al concetto di rapporti sociali « immediati », rapporti non mediati dalle forze e dai valori delle cose, esaminando la critica di Marx sul ruolo che il denaro interpreta nei rapporti reciproci degli esseri umani.

Il denaro distrugge i rapporti « immediati » fra gli esseri umani in quanto esseri umani. L'amicizia e l'amore perdono ogni rapporto con la personalità dei *partners* e dipendono dal denaro. I sentimenti e i valori umani vengono commercializzati. Ogni cosa può essere venduta o comprata, anche la virtù, l'onore, la conoscenza e la coscienza.

Gli uomini cessano di parlarsi in un linguaggio umano e parlano il linguaggio delle cose. Essi sono in grado di comunicare tra loro per quanto riguarda le cose, ma quando ne va di loro stessi, quando è in gioco la loro felicità, essi hanno allora sempre più difficoltà a raggiungere una comprensione, anche solo un accordo.

« Il linguaggio umano », scrive Marx, « è concepito o come una " richiesta ", una " scusa ", una " impudenza " o come un " nonsenso " ». Per far fronte alla situazione, Marx pretende che la gente parli un linguaggio umano, che cessi di permettere che i reciproci rapporti umani siano determinati dal denaro o da altri fattori materiali, che permetta alle qualità e alle inclinazioni personali di mantenere il potere in questo campo. Gli esseri umani devono essere trattati come persone e non come cose,



devono essere considerati il più grande valore della vita.

Le tesi fin'ora presentate giustificano pienamente l'affermazione che il modello di uomo ideato da Marx sia un modello morale, e che il suo uomo agisca secondo principi morali. Ma bisogna approfondire l'argomento nei dettagli, perché vi sono alcune asserzioni nell'opera di Marx che sono state usate per giustificare la tesi, così spesso avanzata, che Marx predicasse l'amoralità. Le più importanti fra queste asserzioni sono esposte qui di seguito.

« Per il proletariato », scrive Marx nel *Manifesto del partito comunista* « la legge, la morale e la religione sono pregiudizi borghesi che nascondono gli interessi specifici della borghesia. » Nell'*Ideologia tedesca* si legge: « I comunisti non predicano la morale. Non si rivolgono al popolo con l'imperativo morale "amatevi l'un l'altro, non comportatevi da egoisti e simili". Al contrario, essi sanno benissimo che sia l'egoismo che il sacrificio di sé sono forme necessarie per l'individuo che si sviluppa in determinate circostanze ».

Queste affermazioni ed altre simili a queste non provano che la dottrina di Marx fosse amorale. Esse non sono incompatibili con tutta la sua dottrina etica. Nel *Manifesto del partito comunista* lo stesso contesto mostra che Marx non parlava della morale in generale, ma della morale borghese che egli aveva sempre condannato. Nell'*Ideologia tedesca*, Marx non contestava la morale come tale, ma solo il moralismo, le prediche morali (*Moralpredigt*) che diffondevano l'illusione che solo la propaganda e la persuasione morale potessero cambiare il popolo e il mondo.

In entrambi i passaggi Marx usa il termine « morale » nello stesso modo in cui usa la parola « lavoro ». Spesso richiede la « eliminazione del lavoro », ma è chiaro che non parla di tutti i tipi di lavoro, ma solo di quello obbligatorio che denigra l'uomo — il lavoro alienato. Allo stesso modo egli critica la morale. Critica uno specifico tipo di morale — la morale che serve gli interessi delle classi dominanti. In un senso più vasto, egli parla della « morale alienata ».



Secondo Marx, morale alienata è ogni forma di morale che ha « alienato se stessa » ed è diventata « indipendente dall'uomo ». L'alpha e l'omega di questa morale non sono la felicità e la perfezione umana. Questa si rivela all'uomo come una forza estranea che si rivolge contro le sue necessità e capacità umane.

Marx non condannava la *morale umana*, la morale che non riconosce mediazione fra uomo e uomo, mediazione da parte di Dio, del sovrannaturale o delle cose. L'uomo coerente con l'ideale di Marx è morale in ogni senso umano, non in un senso alienato. Ma questa morale trascurerebbe l'« egoismo » e l'« altruismo »³, vietando l'amore reciproco e la devozione? Come deve essere inteso questo concetto di Marx?

L'« altruismo » nel senso tradizionale della parola — un significato che Marx aveva in mente nel contesto prima citato — richiedeva « sacrificio di sé », la rinuncia di se stesso. Ma questa non è una caratteristica dell'ideale dell'uomo di Marx e non è affatto necessaria nella società da lui considerata.

La morale degli esseri umani in questa nuova società non sarà una morale alienata che fa un *obbligo* dell'amore reciproco, o tratta l'amore come *sacrificio di sé*, contrariamente ai veri interessi dell'individuo. Secondo la nuova morale, l'amore è un fenomeno naturale di vita umana; è l'*autoaffermazione* dell'uomo nei suoi rapporti con gli altri. *La posizione dell'uomo ideale di Marx è oltre l'alternativa dell'egoismo o dell'altruismo. Egli sente il bene degli altri come proprio.* Questo è un atteggiamento che esprime *l'unità della specie umana e meglio corrisponde all'ideale dell'uomo di Marx.*

¹ Un'analisi dettagliata delle opere di Marx forma la base della mia ricostruzione dell'ideale di uomo di Marx. Quest'analisi si può rintracciare nel mio libro *Il pensiero etico del giovane Marx* pubblicato a Varsavia nel 1961.

² Naturalmente, l'uso che Marx fa del termine non ha niente a che fare con il significato impartitogli dall'ideologia hitleriana.

³ Marx stesso non usa la parola « altruismo » nel contesto qui riferito.



Bronislaw Baczko

Marx e l'idea di universalità dell'uomo

È un compito difficile quello di ricostruire i contenuti dell'idea dell'universalità dell'uomo della filosofia antropologica di Marx. Le difficoltà si presentano sia per quel che concerne l'autore che la ricostruzione dell'idea. Marx non scrisse alcune opere specificamente dedicate all'argomento, eppure allo stesso tempo, l'intera opera di Marx riguarda questo problema. Il riconoscimento dell'uomo quale essere universale e la spiegazione del significato di universalità è il punto di partenza dell'opera del giovane Marx, e costituisce la premessa filosofica dei suoi scritti posteriori. « La radice dell'uomo è l'uomo stesso »¹, scrisse Marx. L'universalità dell'uomo per Marx è un fatto rivelato nella storia, e insieme un valore che permette la comprensione della storia quale piena di significati. La completa ricostruzione dell'idea di universalità dell'uomo in Marx, i suoi contenuti e il suo significato, richiederebbero a rigore la ricapitolazione dell'intera filosofia marxista esattamente da questo punto di vista; è ovvio che una tale ricapitolazione va oltre i limiti di questo saggio.

Ma le difficoltà stanno anche nella ricostruzione dell'idea — la sua mutabilità storica, la sua multilateralità e molteplicità di significati. L'idea dell'universalità dell'uomo è un tipico esempio di ciò che A. Lovejoy chiamò un'« idea unitaria » — un'idea intessuta di molti fili diversi, che, di conseguenza, difficilmente può essere analizzata nei dettagli senza provocare un serio danno alla



sua unità e al suo significato. Sono stati fatti numerosi sforzi da parte della filosofia nel tentativo di dare un significato umano al mondo in cui l'uomo vive e che egli crea; questi sforzi erano evidenti nei tentativi incessantemente rinnovati di reiterare ancora una volta l'idea dell'universalità dell'uomo, e nell'affermazione dell'universalità dell'uomo quale valore, ma anche nella negazione di questo valore. Ma, allo stesso tempo, nella storia di quell'idea si trovavano anche contraddizioni dell'esistenza umana e la lotta del pensiero umano con la consapevolezza e la trascendenza di quelle contraddizioni.

La genealogia e la storia dell'universalità dell'uomo non è scindibile dalla storia dell'ideale dell'umanesimo. Poiché in quest'idea sono sintetizzati i vari concetti che nel corso della storia aiutarono ad arricchire l'ideale dell'umanesimo.

Nella storia delle idee, gli inizi della concezione contemporanea dell'universalità dell'uomo dovrebbero essere cercati forse nella convinzione rinascimentale che l'uomo fosse distinto da Dio e dalla natura dal suo possesso di un relativo ed instabile posto fra gli altri esseri più stabili. In Dio, l'essenza si identifica con l'esistenza, mentre la caratteristica principale degli esseri che appartengono al mondo della natura è che la loro esistenza è descritta da limiti dati da Dio. L'uomo, tuttavia, secondo la formulazione di Pico della Mirandola, è stato creato quando Dio aveva già consumato ogni archetipo, quando « il suo forziere era vuoto ». L'uomo perciò non è né un essere terrestre né un essere celeste, né mortale né immortale. Egli è una creazione dell'uomo stesso, che può e deve scegliere il modo di vivere la propria vita; è il solo essere fra tutti gli altri che è autodeterminante.

L'esperienza rinascimentale della condizione nel mondo dell'uomo ontologico era di particolare rilievo. Durante il Rinascimento la percezione dell'autonomia dell'uomo e della responsabilità che egli aveva di se stesso, della generale versatilità dei suoi rapporti generici ed individuali con il mondo, e la marcata tendenza verso l'autoaffermazione in questi rapporti andarono spesso insieme alla sensazione di perdita di sicurezza e di per-



dità di stabilità; sensazioni come queste non esistevano nel periodo medievale perché la concezione basilare del mondo di quel tempo dava all'uomo almeno l'apparenza di un universo stabile e gerarchico in cui il posto ed il significato della sua esistenza erano chiaramente definiti.

Uno degli aspetti della storia dell'idea contemporanea di universalità dell'uomo fu, nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, la trascendenza di tali significative percezioni dell'uomo del Rinascimento. Varie idee, spesso eterogenee, che si incrociavano l'un l'altra e si integravano, culminarono in quell'ottimistico concetto di universalità dell'uomo che fu adottato dalla filosofia e dalla concezione del mondo dell'Illuminismo.

L'idea dell'universalità dell'uomo, come specie e come individuo, fu arricchita dai contenuti che venivano tratti dalle più alte sfere di attività umana — intellettuali e pratiche — in tutti i campi in cui l'uomo si era dimostrato un essere libero e razionale. L'idea dell'universalità dell'uomo, perciò, raccoglieva in sé la convinzione che l'uomo sia un essere responsabile e che, di conseguenza, provi la sua particolare individualità come un valore e non come una colpa o un peccato, e anche che l'uomo sia in grado di attuare creazioni la cui sola causa e il cui unico significato di esistenza si debba trovare nell'attività autonoma dell'uomo. La capacità dell'uomo a trattare l'intero mondo come un oggetto che si può cambiare, e la sua capacità di trasformarlo con l'aiuto della scienza e della tecnologia, era, inoltre, spesso riconosciuta dal razionalismo come una definizione della totalità dei suoi atteggiamenti. Ma l'idea della universalità dell'uomo raccoglieva anche un'altra caratteristica convinzione dell'Illuminismo, precisamente che l'efficacia dei tentativi umani è garantita dalla natura stessa e dal fatto che l'uomo appartiene ed è parte del mondo della natura. Questa convinzione, che riguardava la possibilità di umanizzare la natura volgandola in un oggetto dei bisogni e aspirazioni umane, riscuoteva per se stessa ripetutamente — e in modo paradossale — ratifiche dalla concezione naturalista dell'uomo. Uno dei contenuti dell'idea di universalità dell'uomo divenne anche la convin-



zione della fondamentale armonia dei vari bisogni e aspirazioni specificamente umane. Si suppose che la garanzia di quest'armonia fosse l'uniformità della natura umana e della ragione in tutti gli individui; e che questa uniformità si rivelasse nella omogeneità della cultura. La capacità dell'uomo a individualizzare, a fare esperienza del mondo e a conferirgli valore in vari modi e singolarmente non fu considerata una contraddizione del carattere impersonale e universale della ragione umana, che si oggettivò nella scienza e negli sforzi pratici collettivi. Una cultura creata dagli uomini e che rifletteva la loro razionalità fu considerata un mondo fondamentalmente accessibile a ogni individuo. Con il progresso l'uniformizzazione della cultura doveva offrire una premessa per lo sviluppo della diversità e dell'autonomia degli individui. La natura razionale dell'uomo fu accettata come garanzia della razionalità del mondo da lui creato, e questo mondo — se la superstizione, l'ignoranza, ed un'errata comprensione dei propri interessi da parte dei più fossero stati rimossi — sarebbe stato un mondo in cui l'uomo si sarebbe affermato come individuo e come specie. Nella concezione naturalista e scientifica del progresso, l'idea dell'universalità dell'uomo celebra il suo trionfo nella sua dimensione aproblematica. L'universalità dell'uomo è riconosciuta non come un problema, ma come un fatto inscindibile anche dalla possibilità dell'illimitato sviluppo della ragione dell'uomo e dalla necessità biologica di adattamento dell'uomo al mondo.

Ma alla storia dell'idea contemporanea dell'universalità dell'uomo appartiene anche la crisi — qui descritta solo schematicamente — dell'attuale concezione dell'uomo e del progresso. Questa crisi, nelle sue conseguenze, conduce alla crisi dell'idea dell'universalità dell'uomo. Non è messa in questione tanto l'universalità dell'uomo come fatto, ma come valore. Il contesto sociologico della critica dell'idea dell'universalità dell'uomo, specialmente nelle forme che questa critica ha adottato dall'inizio del diciottesimo secolo, si oppose alla cultura borghese, così come — trattando più vastamente l'argomento — al



prezzo che l'uomo pagava per il costo fisico e morale della civiltà urbanizzata e industrializzata e alla prevalenza dell'atteggiamento tecnologico di quella cultura verso il mondo. Questa opposizione, insieme alla critica della cultura, crearono al di fuori dell'universalità dell'uomo un problema per l'uomo stesso. Essa non determinò l'universalità dell'uomo come un valore, sebbene, allo stesso tempo, ne favorisse il suo arricchimento. La sensazione di una crisi culturale, quantunque trovasse espressione nella forma di una negazione radicale di valori culturali, nondimeno svolse creative funzioni culturali superando e trascendendo l'inerzia dei modelli culturali, dei sistemi di valori, e dei modelli di condotta. Inoltre, la crisi attraversata dall'idea dell'universalità dell'uomo ne aumentò le articolazioni, e aiutò il suo adattamento alle nuove forme culturali. La rivelazione dell'« inquietudine della cultura » arricchì l'idea di universalità umana, e mostrò la possibilità di conflitto fra i diversi aspetti dell'umanità. Tuttavia, ciò che ha la maggiore importanza è che questa rivelazione svelò un certo particolare aspetto paradossale di quell'idea. Il paradosso consiste nel fatto che l'idea dell'universalità dell'uomo contiene anche — o forse soprattutto — la convinzione che l'uomo sia in grado di problematizzare se stesso, che sia in grado di trascendere dalla sua esistenza attuale, quotidiana. Dubitando di se stesso anche nelle definizioni più generali, l'uomo rinnova incessantemente i suoi sforzi di creare valori, di dare significato a se stesso e al mondo, alla propria esistenza e alla propria storia.

Questo carattere paradossale dell'idea di universalità trova una chiara espressione nella posizione di quest'idea nel mondo contemporaneo, una posizione che è particolarmente complicata e varia in quanto a significato. Questa paradosalità non solo permea le idee del nostro tempo, ma la sua realtà costituisce l'essenza della nostra vita quotidiana.

Da un certo punto di vista si potrebbe dire che solo la nostra vita quotidiana è piena ancora dell'universalità dell'uomo. Eppure allo stesso tempo questa universalità



dell'uomo è una banalità — sebbene una crudele banalità — perché, per l'era umana che ha dato vita ai campi di concentramento e alle bombe atomiche, l'universalità dell'uomo non è — e non può essere — solo un fatto, ma soprattutto un problema. È possibile dire che nel nostro tempo l'universalità dell'uomo celebra il suo amaro, ironico trionfo ponendo l'uomo — nella scala di una specie — prima dei problemi decisivi della sua esistenza: infatti nella storia passata dell'idea dell'universalità dell'uomo era tacitamente supposto che l'esistenza dell'uomo — come specie biologica — fosse qualcosa di indiscutibile, un fatto situato oltre i limiti della responsabilità umana. Un problema avrebbe potuto essere soltanto « *che significato* dovrebbe dare l'uomo a se stesso e alla sua storia? » o « *che significato* dovrebbe egli dedurre dalla sua esistenza nel mondo? ». Secondo noi, non ha importanza quanto di ciò nella nostra vita quotidiana possiamo far penetrare nel nostro subconscio, la stessa esistenza dell'uomo ha mostrato di essere relativa e secondaria alla sua universalità. Tutto dipende da quello che l'uomo riuscirà a fare, delle forze che egli stesso ha messo in moto, e se riuscirà a realizzare e a conservare se stesso nel mondo che egli ha creato. Il problema dell'universalità dell'uomo non sta solo in quale significato l'uomo può dare al mondo, ma nel fatto che egli può — distruggendo se stesso — togliergli ogni significato.

L'universalità dell'uomo non era inerente al progetto della natura o al piano della storia, essa sorse come risultato di molti processi incoordinati della natura e della storia. Ma, qualunque possa essere la sua genesi, l'universalità dell'umanità, oggi più che mai, costituisce la nostra realtà umana, ed è una forza attiva in questa realtà. Non era intenzione della storia che noi dovessimo essere in grado di progettare la nostra storia, né lo era che noi dovessimo essere responsabili di essa. Ancora, noi possiamo oggi immaginare la storia solo alla condizione di estendere l'universalità dell'uomo alla sua totale responsabilità per tutta l'umanità. Possiamo considerare umanità e genere umano solo come nostro



affare personale, di cui solo noi siamo responsabili, o altrimenti non pensarci affatto. Il desiderio di sfuggire da questa responsabilità, e la sensazione di solitaria irrimediabilità di fronte a tale responsabilità, nascondono essi stessi una tendenza di pensiero, caratteristica del nostro tempo, che separa la vita di ogni giorno dalla storia, il tempo esistenziale dal tempo storico.

Scrivendo tutto ciò, non abbiamo alcuna pretesa di descrivere la storia dell'idea dell'universalità dell'uomo e della mutabilità dei suoi vari contenuti, o di creare una tipologia delle sue varie forme storiche. Un diverso argomento sarebbe anche la descrizione del posto di Marx nella storia di quest'idea, ed un altro ancora il posto del marxismo.

Marx viveva in un mondo privo di campi di concentramento e di bombe atomiche e molti dei nostri problemi non erano i suoi. Il marxismo fu posto di fronte alle trasformazioni caratteristiche di tutta la cultura europea ed è impossibile capire la sua storia e le contraddizioni del suo sviluppo al di fuori di questo contesto, sebbene gli stessi marxisti non fossero, e non sempre siano consci di questo contesto e di come essi vi siano implicati. Il marxismo, nel corso della sua storia, assorbì i contenuti della scienza e della tecnologia, ma provò anche la sua particolare frattura antipositivista. Sta reagendo ai cambiamenti anche oggi, assorbendo in sé (qualche volta consapevolmente e qualche volta inconsciamente) problemi e contraddizioni del nostro tempo e della sua cultura, così come i confronti di varie culture che in esso hanno trovato la loro realizzazione. Nondimeno, i problemi basilari di Marx rimangono i problemi fondamentali anche del nostro tempo.

Questo quadro si restringe alla ricostruzione di alcuni punti di partenza dell'idea dell'universalità dell'uomo come quest'idea fu intesa da Marx. Ciò che soprattutto ci interessa è l'origine di quei *problemi* riguardanti l'universalità umana che sono contenuti nel pensiero marxista. Come ogni importante concezione umanista del mondo, il pensiero di Marx non è solo, e non tanto, una serie di domande, quanto una struttura di *questioni*



e tensioni che problematizzano l'uomo.

Cominciamo con la questione riguardante la posizione ontologica dell'uomo, e la connessione di questa posizione con l'universalità dell'uomo quale specie. « Nel modo dell'attività vitale, scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*, si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto *mezzo di vita*. »² La caratteristica specifica dell'uomo non è semplicemente il fatto che egli sia un essere attivo con una particolare capacità strumentale. L'uomo non si scompone in una delle sue attività — piuttosto egli fa della propria attività un oggetto per se stesso, per la sua coscienza, e per la sua attività.

Considerando l'argomento biologicamente, l'universalità dell'uomo è espressa nella sua capacità di estendere la sfera del mondo della natura — il mondo da cui dipende. L'universalità dell'uomo si rivela nell'universalità dei suoi bisogni e nella possibilità di estendere a tutta la natura questi bisogni.

Il concetto di bisogno ha in Marx un significato che oltrepassa la sensazione di « desiderio ». L'uomo trasforma le cose in oggetti di cui ha bisogno, dà loro significato umano e le dota di valore. I bisogni, per Marx, non sono soltanto — e non principalmente — necessità biologiche, o riducibili a necessità biologiche. I bisogni spirituali legati alla lotta dell'uomo per una comprensione del mondo, per l'autoaffermazione, ecc., sono specificamente umani. L'universalità dell'uomo è basata sul fatto che egli applica al mondo la sua particolare, umana scala di valori. Per esempio, Marx riconosce nel fatto che l'uomo strutturi il suo mondo non solo in conformità alle sue necessità biologiche, ma anche secondo i suoi valori e le sue necessità estetiche, un segno di universalità umana. I bisogni, perciò, sono per Marx inscindibili dal possesso di soggettività dell'uomo. L'uomo prova che il mondo ha un significato; ma questo significato non è basato solo sulle cose, ma è fondato anche sui rapporti di creazione di valore dell'uomo con il mondo.



L'uomo è un essere che sulla base della sua attività percepisce il mondo della natura ed il mondo della sua storia come una totalità che è per lui una struttura densa di significato.

L'individuo ha bisogno degli altri uomini, quali *uomini*, e quindi quali esseri con i quali gode di un rapporto specificamente umano, personale, esseri che potrebbero essere per lui — usando le parole di Kant — non solo mezzi, ma anche e sempre fini. Marx parla a questo proposito di « pienezza del bisogno umano », contrapponendola al benessere economico — l'accumulare cose per se stessi: La « pienezza del bisogno umano » si manifesta nel fatto che l'uomo « *ha bisogno* di un complesso di manifestazioni umane di vita, ed è un uomo colui la cui autorealizzazione esiste come una necessità interiore, un bisogno »³. Nella comprensione della « pienezza del bisogno » e della « ricchezza del bisogno », l'idea dell'universalità dell'uomo è legata in Marx all'*idea faustiana dell'uomo*, quale un essere mai contento, un essere per cui l'autorealizzazione è un processo senza fine, un essere che si trascende costantemente e continuamente crea le sue nuove e ancora inadempite possibilità.

Nella descrizione di Marx della posizione dell'uomo ontologico nella natura c'è una certa ambiguità. Qualche volta Marx sembra legare l'universalità dell'uomo all'autonomia totale dell'uomo ontologico quale un essere che crea valore. Altre volte Marx sembra affermare un particolare naturalismo, nel senso di una convinzione che la natura e l'uomo compongano una realtà ontologica omogenea e che sia stabilita nella natura un'armonia fra l'uomo e le cose — un rapporto particolarmente « naturale » dell'uomo verso gli oggetti, ma anche un rapporto « umano » degli oggetti verso l'uomo⁴ (la concezione di Marx di un oggetto fornito di valore d'uso è caratterizzata da questo punto di vista). Marx sembra anche credere che nell'uomo, quale « essere di specie », non esista alcuna discordia fra gli aspetti biologico-naturali e storico-coscienti della sua esistenza, ma che essi si completino reciprocamente nell'universalità umana.



L'analisi di quest'ambiguità è un problema che non siamo in grado di risolvere in questa sede. Tralasciando le difficoltà ad essa connesse, tuttavia, è possibile affermare che l'universalità dell'uomo per Marx è inscindibile dalla *storicità dell'uomo*.

L'uomo si crea come essere universale vivendo e agendo nella storia. Quando Marx parla di universalità dell'uomo, egli ha in mente anche il carattere universale dei compiti che la storia gli pone di fronte. La storia è, allo stesso tempo, un fatto, una realtà che l'uomo incontra, ed una serie di problemi che devono essere chiariti, un campo di attività umana, di prassi umana. « L'umanità » dichiara una tesi di Marx « non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione »⁵.

Ancora, la storia per Marx non è mai una forza indipendentemente attiva che contiene in sé un potenziale per un inevitabile sviluppo automatico, o un significato non dipendente dalle attività degli uomini che in essa agiscono. Marx non scrive mai « Storia » con la lettera maiuscola. Egli scrive piuttosto che « la storia non fa nulla, non "possiede alcuna ricchezza", "non provoca nessuna lotta"! Non è la "storia", ma *l'uomo*, il reale, vivente uomo che fa tutto, che possiede tutto, e che è la causa di tutta la lotta. La "storia" non usa l'uomo come mezzo per il raggiungimento dei *propri* scopi — come se la storia fosse un tipo di persona distinta. La storia non è nient'altro che l'attività dell'uomo che aspira ai suoi scopi »⁶.

Il fatto che l'uomo partecipi ad una storia che non sceglie ma trova soltanto, non lo esime dalla responsabilità per il significato storico delle sue attività, e per il significato che dà alla storia, in cui la sua partecipazione non è parziale ma totale. Il genere umano non si propone se non quei problemi che può risolvere — ma (come Merleau-Ponty esattamente osservò) per Marx questo non significa che la storia sia una costruzione logica



che contiene, con i problemi, una sola e necessaria soluzione di essi, che si suppone preesistente nella storia e che escluderebbe la scelta umana. Noi troviamo come nel corso della storia vi sia, costantemente rinnovato ed arricchito, il solo problema fondamentale che gli uomini pongono prima di se stessi e risolvono nella storia, cioè: « cos'è l'uomo e cos'è il suo modo di vita, cosa può fare di se stesso, cos'è come processo delle sue attività e della creazione delle sue incompiute possibilità? ».

Nella storia si solleva e viene risolto anche il problema del rapporto dell'individuo, in quanto individuo, con la specie umana. L'umanità non è il punto di partenza della storia — le premesse per l'umanità sono prodotte nel corso della storia: sono un problema ed un compito della cultura umana. Similmente, l'uomo come individuo non preesiste nella natura umana o nel processo di evoluzione inteso positivamente, o anche nel determinismo della « logica della storia ». « L'uomo », scrisse Marx, « si individualizza nella storia ». Inoltre, la sintesi fra lo sviluppo dell'universalità dell'uomo come specie e l'evoluzione del sentimento individuale non è, per Marx, un fatto che venga stabilito dalla storia. È un problema che viene alla luce nel corso della storia.

Per Marx, il limite dell'universalità umana è il grado di individualizzazione del genere umano. Per Marx l'individualità non è la particolarizzazione della specie né l'epifenomeno della storia, essa è un fenomeno *concreto* che non è riducibile a nessuna condizione esterna ad essa connessa, benché la premessa di tutte le differenze individuali consiste nell'opportunità che la storia e la società forniscono allo sviluppo della « pienezza dell'individualità ».

L'autenticità dell'esistenza individuale non è un prodotto scaturito da forze sociali anonime e offerto in dono all'individuo. Essa rimane sempre per l'individuo un problema, un problema dipendente dalla scelta dei valori; è solo quando l'individuo decida per una serie di valori che è dato significato al processo biologico della sua esistenza. Ma *la non autenticità di massa*, la



spersonalizzazione dell'esistenza, dei rapporti umani e del rapporto dell'individuo con se stesso è un fenomeno di determinanti sociali che si dà all'analisi e alla soluzione su scala storico-sociale.

Questo problema, unitamente all'idea dell'universalità dell'uomo, ci pone di fronte al problema centrale dell'intera concezione marxista della filosofia — il problema dell'alienazione. La fusione del concetto di universalità dell'uomo con i vari aspetti del problema dell'alienazione costituisce il più originale contributo specificamente marxista, alla lunga storia dell'idea dell'universalità umana. L'alienazione è definita da Marx in modi diversi, a seconda l'aspetto che egli sta analizzando, e sulla base di quel fatto sociale *concreto* che Marx conosceva, cioè, la cultura industriale-capitalista della seconda metà del XIX secolo. Non è nostro compito, e andrebbe oltre i limiti di questo abbozzo, riprodurre anche i punti più salienti di quell'analisi. Ci limiteremo a ricordarne gli aspetti più importanti in rapporto alla concezione marxista dell'universalità dell'uomo.

Parlando in termini più generali, il regno dell'alienazione significa che l'universalità della specie dell'uomo, che viene oggettivizzata nella sua cultura e nelle forme dell'attività umana collettiva, appare alla società degli individui reali concreti come una forza estranea, ostile e distruttiva sulla quale non hanno alcun controllo, che non capiscono, che li distrugge e li impoverisce fisicamente e moralmente, li degrada e li spersonalizza. Una situazione alienata significa che « la sua [dell'uomo] essenza specifica è estraniata dall'uomo,... che un uomo è estraniato dall'altro, come ognuno di essi lo è dall'essenza umana »⁷. Gli uomini non hanno alcun potere sulle loro attività sociali; essi si trovano nella situazione dell'apprendista stregone che ha dimenticato lo scongiuro con cui ha messo in movimento oggetti inanimati. Il progresso dell'umanità, per cui una delle misure usate da Marx è lo sviluppo dell'universalità umana, assume la forma di « quell'orrendo idolo pagano che non avrebbe bevuto il nettare se non dal teschio della vittima sacrificata »⁸.



Il regno dell'alienazione vuol dire la materializzazione dell'uomo, la sua degradazione alla condizione di cosa, e il dominio su di lui delle cose, dei rapporti e delle istituzioni da lui creati. « Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. »⁹ Se la misura dell'universalità dell'uomo è il grado della sua individualizzazione, i processi di alienazione producono quindi il livellamento e la standardizzazione dell'individuo su scala di massa. Un mondo in cui l'uomo è ridotto a caratteristiche che possono essere valutate dal denaro, che possono essere comprate e vendute, realizza la deformazione definitiva della coscienza e dell'individualità umana. La distinzione qualitativa di un'autentica conoscenza umana del mondo e della propria esistenza resta falsificata e ridotta alla *durata nel tempo* che il denaro crea e che è diventata denaro. « Non dovremmo dire » scrisse Marx « che l'ora di un uomo vale quanto l'ora di un altro uomo, ma bensì che un uomo in un'ora vale esattamente quanto un altro uomo in un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo è nulla; egli è al massimo la carcassa del tempo. La qualità non importa più. Solo la quantità decide tutto; ora per ora, giorno per giorno. »¹⁰

L'individualità resta ridotta ad un insieme di ruoli sociali che si contraddicono l'un l'altro, e pure richiedono conformità; di conseguenza l'individualità cede alla disintegrazione. I rapporti umani vengono ridotti a rapporti fra i rappresentanti di funzioni anonime, e gli individui al ruolo di elementi scambiabili. I rapporti dell'individuo vengono ridotti al margine della vita sociale, alla sfera parziale dell'intimità, e danno il via alla degradazione e alla falsificazione. Il mondo alienato impone all'uomo il rovesciamento del rapporto tra scopi e mezzi — le sue funzioni e bisogni biologici non sono più i mezzi per la realizzazione di funzioni specificamente umane. I bisogni biologici dell'uomo sono separati dal resto delle funzioni umane e sono opposti a queste funzioni come scopo autonomo; così le funzioni umane vengono degradate a funzioni animali. Se l'universalità dell'uomo si esprime nella sua attività, quando l'attività umana,



il lavoro umano nel senso più vasto della parola, non è una sfera in cui l'uomo è confermato come uomo, quando è *solo* qualcosa a lui imposto ed esterno — allora la sua attività diventa per lui una forza estranea ed ostile.

Sebbene associ il regno dell'alienazione al mondo industriale-capitalista, Marx si oppone anche alla tendenza romantica con cui ci si imbatte nel significato sociologico di questo termine. Egli non rinvia la vittoria sull'alienazione all'ideale di un ritorno alle piccole comunità chiuse, in cui il carattere individuale dei rapporti umani e dell'armonia interna dell'individuo sono pagate con l'impoverimento dell'uomo e con la costrizione dell'individualità per mezzo dell'autorità e delle istituzioni. La vittoria sull'alienazione non può voler dire l'impoverimento dell'uomo — dell'attività individuale o collettiva. Marx accetta il mondo della civiltà industriale come un fatto e un valore, come un mondo che arricchisce le possibilità umane e fornisce opportunità per lo sviluppo della « pienezza del bisogno ». Il carattere alienato della civiltà industriale dà adito al desiderio di ritornare alla — come Marx la definisce — « semplicità innaturale dell'uomo povero »¹¹, un'aspirazione per gli stadi pre-individualisti dello sviluppo umano.

Una situazione alienata, per Marx, non è una determinazione ontologica della condizione umana, è piuttosto un problema socio-storico creato dagli uomini nella storia. « Non gli Dei, non la natura, soltanto l'uomo stesso può essere questa potenza estranea sopra l'uomo. »¹² L'emancipazione dell'uomo dalle forze dell'alienazione che dominano la sua vita e la sua coscienza, è per Marx un problema di ricostruzione dei rapporti umani, e quindi è inscindibile dalla realizzazione nella pratica collettiva del modello e dell'ideale di società socialista.

Dobbiamo ora dar rilievo ad altri due aspetti che riguardano la concezione dell'emancipazione umana dalle forze sociali dell'alienazione in rapporto al concetto marxiano di universalità dell'uomo.

Uno di questi aspetti è il problema dell'emancipazione del lavoro dall'alienazione, dando a questo un ca-

rattere di attività umana che non deformi l'uomo fisicamente e spiritualmente. L'idea dell'umanizzazione del lavoro ha in Marx una duplice forma: da un lato, Marx sottolineò la possibilità di una umanizzazione del processo lavorativo stesso, sia attraverso il superamento della divisione del lavoro che attraverso l'umanizzazione delle forme tecnico-produttive e istituzionali del lavoro con la massima approssimazione del processo lavorativo all'istintivo, spontaneo lavoro creativo. (Sembra, perciò, che il giovane Marx, ponendo un accento particolare sul generale aspetto filosofico della emancipazione del lavoro, fosse portato ad identificare la realizzazione dell'idea di universalità dell'uomo con la possibilità di una completa identificazione di *tutto il lavoro* con la *spontanea attività creativa*, sul modello della creatività artistica.)

Ma, allo stesso tempo, Marx si opponeva alla assolutizzazione del lavoro come un valore. Egli considerava che la subordinazione del complesso di bisogni e attività umane al lavoro produttivo fosse un aspetto caratteristico della cultura industriale borghese, che aveva fatto obbligatoriamente del lavoro una virtù. Marx accentuò il fatto che per l'individuo l'idea dell'universalità dell'uomo è inscindibile dal *tempo libero dal lavoro*, di cui l'individuo dispone come di una sfera delle sue libere scelte culturali. (Tutta la complessità delle questioni sociologiche riferentesi al problema del tempo libero e le situazioni alienate che sorgono entro questa sfera, appartiene già alla nostra epoca contemporanea e non a quella di Marx.) Il secondo aspetto dell'argomento è che l'universalità dell'uomo è per Marx legata al problema dell'emancipazione dell'uomo dai processi di alienazione, connessa alla *libertà* — libertà su scala storica, nel senso del dominio dell'uomo sul proprio destino storico, e su scala individuale, nel senso della massimizzazione delle scelte individuali nella determinazione della propria vita.

Non è l'eliminazione delle scelte o delle contraddizioni che è importante per l'idea dell'universalità dell'uomo. In Marx, specialmente nelle sue prime opere, talvolta appaiono in verità toni profetici riguardo alla



realizzazione dell'idea dell'universalità dell'uomo con la scomparsa di tutte le contraddizioni della vita individuale e sociale. Ma non è qui che è il cuore del pensiero marxista. L'emancipazione dall'alienazione per il marxismo non è uno stato finale — bensì un processo.

Per Marx, la premessa per la liberazione dell'uomo dall'alienazione è la ricostruzione socialista della società, una ricostruzione intesa come un'impresa umana e storica aspirante al controllo della vita collettiva e alla consapevole risoluzione delle sue contraddizioni. Ma il significato di quest'impresa non è dato dal raggiungimento della massima efficienza tecnica, bensì dal complesso di valori che Marx unisce al cosciente sforzo dell'uomo per superare ogni cosa che possa essere causa di alienazione.

I risultati delle attività umane nella storia divergono sempre ad un certo grado dalle loro intenzioni. Nel processo della storia a cui l'uomo partecipa, qualcosa rimane sempre irrealizzata. Tuttavia Marx non lega il destino dell'idea dell'universalità dell'uomo ad un assoluto della storia umana, che sarebbe la sua fine, ma bensì al tentativo di rendere costantemente la storia più significativa per gli uomini che la creano.

¹ *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione.*

² *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 199.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione.

⁶ *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1969².

⁷ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 200.

⁸ *Risultati futuri del dominio inglese in Russia, India, Cina.*

⁹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 194.

¹⁰ *Miseria della filosofia.*

¹¹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 224.

¹² *Ibid.*, p. 201.

Danilo Pejović

Sul potere e sull'impotenza della filosofia

« Filosofia e Rivoluzione » è un tema frequente nelle nostre discussioni filosofiche, un tema corrente non solo come richiamo dalla nostra celebrazione del ventesimo anniversario dell'insurrezione popolare in Jugoslavia, ma anche decisivo nel senso più alto per tutto il marxismo, poiché indica la vitalità del rapporto fra il pensiero di Marx ed il mondo esistente, e incorpora l'essenza dell'appello intellettuale e pratico del pensiero di Marx nella storia moderna.

In verità, « Filosofia e Rivoluzione » è solo un altro modo per esprimere il famoso slogan di Marx sulla « realizzazione della filosofia », che comincia quale rivoluzione della filosofia per terminare come filosofia rivoluzionaria nella forma di filosofia della rivoluzione.

Ciò che stiamo trattando non è soltanto una retorica frase rivoluzionaria scaturita dalla penna del giovane Marx, o un sorprendente effetto stilistico, o un'esagerata metafora letteraria che parafrasa « un composto di Hegel e Feuerbach » agli occhi di quegli interpreti e critici che sono felici di sottolineare « le creazioni mature del Marx vecchio », che lasciano indietro l'illusorio romanticismo giovanile e rivelano un abbandono « definitivo » della filosofia a favore della politica.

No, l'idea della « realizzazione della filosofia » rimase il pensiero centrale di Marx dal momento della sua prima formulazione nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, attraverso il cosiddetto « Marx



di mezzo », lo scrittore politico, per tutto il cammino fino alle ultime pagine del terzo libro postumo del *Capitale*, che continua, nonostante tutti gli « antifilosofi realistici », a lavorare con « categorie da tempo abbandonate » come « l'alienazione » e la « realizzazione ». Incidentalmente, il concetto di realizzazione della filosofia è effettivamente la base di una rinnovata analisi del « feticismo della merce » marxiano del primo libro del *Capitale*, della lotta di Marx per abbreviare la giornata lavorativa, e delle componenti maggiori della *Critica del programma di Gotha* di Marx.

Perciò, l'argomento qui trattato non è altro che l'idea principale di Marx; tutta la stupefacente struttura intellettuale del marxismo si erge o cade su di essa. Non dimeno, dovremo immediatamente riconoscere che il modo in cui questa idea viene formulata cambia nel corso degli scritti di Marx e per questo motivo, e a causa del linguaggio non esemplare di tutti gli ultimi scritti, il concetto non è sempre del tutto chiaro. Ma non c'è motivo perché la nostra interpretazione *intellettuale* delle opere di Marx nel loro complesso non possa essere riconosciuta ovunque come fondamentale.

L'idea della « solennizzazione della filosofia » secondo cui la filosofia dovrebbe essere considerata *seriamente* e solo in questo modo può diventare capace di *cambiare* il mondo (cfr. *Undicesima Tesi su Feuerbach*) è quindi l'idea centrale di Marx come pensatore, che indica chiaramente come la sua *suprema ambizione intellettuale* sia né più né meno che *prometeica*. Marx aveva citato l'immagine di Prometeo come « la più grande dell'intera lista filosofica » già nella sua dissertazione dottorale sulla *Differenza fra le filosofie della natura del Democrito ed Epicuro*, vedendo in lui la personificazione del concetto di filosofia immanente all'intera storia dell'Occidente. Nascendo in Grecia come pensiero critico, come parte di uno sforzo per liberare l'uomo dalla paura, la filosofia è stata antimitica sin dai suoi albori, e ha introdotto la *ragione* invece dei miracoli come spiegazione del mondo. La missione storica della filosofia è stata quindi quella di condurre alla *liberazione* del mon-



do nel processo di scoperta della verità sull'uomo e sull'essere come totalità. Prometeo iniziò la ribellione rubando il fuoco agli dei per darlo agli uomini perché potessero riscaldare la terra in cui vivevano; perciò Marx vide in lui il primo filosofo.

In altre parole, la vera filosofia potrebbe giustificare la sua esistenza solo credendo nella sua missione prometeica. Nei tempi moderni, secondo Marx, la filosofia ha *tradito* la sua missione prometeica e la sua *raison d'être* diventando una scienza esatta di cose, cioè, trasformandosi nell'economia del mondo borghese.

Il voltafaccia della filosofia nei tempi moderni e l'ascesa dell'economia borghese di produzione di merci e di sfruttamento dell'uomo e della natura a scopo di profitto erano per Marx lo stesso processo della perversione della filosofia da un'idea di liberazione nella scienza dello sfruttamento e della schiavitù.

Il primo compito della filosofia agli occhi di Marx come pensatore era di *ritornare sui suoi passi*, di rivoluzionarsi, e di tornare alle sue origini nella grande tradizione umanista del mondo antico. Questo sarebbe possibile solo se il mondo che aveva trasformato la gente in cose fosse stato distrutto, quel mondo di cui, nella filosofia moderna, l'espressione alienata più oggettiva si è realizzata nello schema di Hegel.

Importanti considerazioni per la filosofia e la solennizzazione dell'essenza della filosofia, nella concezione di Marx, devono assumere la forma dell'abolizione del mondo reale che nella sua alienazione dichiarata ha trasformato la filosofia in chiacchiere stupide e l'ha esiliata al regno dei puri pensieri di un'immaginazione puramente intellettuale. L'alienazione reciproca tra la vera filosofia e il mondo reale (serio) è perciò non solo un problema filosofico ma in verità principalmente un problema del mondo.

Tuttavia, poiché la filosofia hegeliana non era niente di più che l'espressione intellettuale perfezionata dell'insensatezza del mondo borghese, essa aveva aperto la più larga breccia possibile fra la filosofia come razionalità e il mondo come insensatezza. Le due cose po-



trebbero essere riconciliate solo con la realizzazione del senso della filosofia che è stato completamente perduto nel mondo. Il concetto di Marx di rivoluzione combacia in questo modo con la sua idea della realizzazione della filosofia.

D'altra parte, in considerazione del fatto che Marx era discepolo di Hegel, sorge la questione se la realizzazione della filosofia non potrebbe aver significato per Marx principalmente la realizzazione della filosofia di Hegel.

Sì e no! Sì, fino al punto in cui il pensiero di Hegel rimane filosofia, ma no, al punto in cui il pensiero hegeliano è il più grandioso riflesso della perdita della filosofia come mezzo per liberare il mondo.

Il concetto di Marx della realizzazione della filosofia, precisamente al grado in cui essa è il *pensiero filosofico* della rivoluzione, è perciò essenzialmente *ambiguo*. Quest'essenziale ambiguità del messaggio di Marx porta con sé la chiara possibilità di una *doppia interpretazione*. La realizzazione della filosofia avviene principalmente come realizzazione della filosofia hegeliana, ma *anche come qualcos'altro*, molto più celato e perciò più difficile da comprendere.

La possibilità di una doppia interpretazione è quindi presente nel pensiero stesso di Marx. Il pensiero di Marx può essere compreso come una richiesta di realizzazione della filosofia moderna quale è condensata nel programma hegeliano, mentre l'altro aspetto può essere dimenticato. Questo è in effetti quanto è avvenuto.

Questo è precisamente il motivo per cui era possibile che, per la realizzazione della filosofia, si comprendesse non altro che il compimento della richiesta hegeliana di una completa razionalizzazione del mondo. Pure il mondo è già stato razionalizzato nell'era moderna nel senso della tecnologia e dell'economia moderna. Allo stesso tempo veniva dimenticato l'altro aspetto del pensiero di Marx, cioè, la realizzazione della funzione prometeica della filosofia. Su questa base Marx considerò Hegel anche come un *positivista*, come interprete del mondo



reale che deve essere eliminato nella sua realtà e riportato alla libera dimora del genere umano.

Molti oggi interpretano questa stessa idea sul cambiamento del mondo come espressione dell'insofferenza di Marx verso il conservatorismo di Hegel, come una richiesta di radicalizzazione dell'hegelismo, e come uno sforzo per completare il programma del maestro. Marx è perciò un *tecnologo*, dicono questi interpreti, ed ogni cosa occorsa al suo pensiero nel ventesimo secolo è inevitabile, e non avrebbe potuto essere altrimenti.

Tutta la difficoltà a comprendere il pensiero fondamentale di Marx origina da questa ambiguità speculativa. Marx sapeva che la sua idea della realizzazione della filosofia non avrebbe potuto realizzarsi *separatamente* dal completamento del programma hegeliano, cioè, la razionalizzazione del mondo in termini di tecnologia ed economia moderne. Pure Marx senza dubbio pensò che questa avrebbe segnato il completamento del suo programma o che la realizzazione della filosofia come idea prometeica di liberazione non sarebbe stata altro che la realizzazione della filosofia moderna.

Egli sapeva che « non si può tornare ai giorni passati » e che la sua visione avrebbe potuto realizzarsi solo insieme alla realizzazione della filosofia hegeliana. Pure di ciò che è *stato* non tutto è scomparso; questo è contenuto nell'essenza del futuro. Solo in questo modo possiamo spiegare quelle frequenti « digressioni romantiche » negli scritti di Marx, in cui esprime ammirazione per l'artigiano medievale come artista in contrasto con il moderno operaio meccanizzato, smembrato nella personalità e trasfigurato in una parte della macchina dalla divisione del lavoro.

Quest'ambiguità in rapporto alla realizzazione della filosofia rende possibile considerare Marx *solo come tecnologo*, e questa rimane una possibilità di interpretazione.

Marx fu inteso in questo modo dalla socialdemocrazia, che fu la prima a spezzare l'integrità del suo pensiero, dividendolo in componenti « puramente scientifiche » ed « etico-ideologiche ». Il pensiero di Marx era



quindi dissolto in un « modello scientifico obiettivo », interpretato secondo le scienze naturali e completato da un puro « imperativo etico ». La teoria e la pratica che seguirono sono soggette da archivio.

Molte interpretazioni contemporanee del marxismo, compresa quella del filosofo polacco Leszek Kolakowski (1956) ancora tentano di separare il Marx studioso dal Marx ideologo; tuttavia, cosa molto più importante, tali « rielaborazioni » hanno avuto l'effetto di spianare il terreno ad interpretazioni che non sono rimaste semplicemente nel campo della teoria ma sono anche penetrate nella pratica della politica su vasta scala.

Chi è in questo senso il più grande interprete di Marx? Chi ha costruito su questa falsa interpretazione un intero sistema di idee come fondamento di una pratica politica?

Non altri se non « il più grande genio del genere umano », a lungo — troppo a lungo — noto come il « più grande filosofo, economista, politico, stratega, linguista, esteta, ecc. ecc. » — Stalin!

Cosa significa stalinismo *in termini filosofici*?

Nient'altro che un'interpretazione dell'idea di Marx della realizzazione della filosofia in senso strettamente hegeliano, cioè, *la realizzazione della filosofia come tecnologia*, completa al massimo grado nella versione stalinista del « socialismo in un paese solo ».

Ma non dobbiamo cercare le fonti di questa interpretazione negli scritti « filosofici » di Stalin, né nei suoi discorsi politici, tanto meno nella versione sovietica ufficiale di questa « gemma » o nella persecuzione politica della filosofia accademica. Al meglio, i dati contenuti in queste fonti fornirebbero solo descrizioni parziali e marginali di ciò che Stalin fece nel corso del suo esercizio del potere nella pratica della « tecnicizzazione » pianificata in Russia.

Questa impresa fu in effetti possibile solo sulla base di un'*organizzazione totale o assoluta* della politica, dell'economia, e di tutte le sfere della vita sovietica in generale. Ogni cosa doveva essere pianificata e calcolata da un singolo centro, ogni cosa doveva essere oggettivata



alla luce di una disposizione razionale del mondo come un sistema tecnico. Tutti i « settori » della realtà dovevano funzionare come parti componenti di un singolo meccanismo, con la forza motrice e la guida fuse nella persona del leader.

L'assoluta organizzazione tecnologica è fattibile in pratica ovunque sulla terra ai nostri giorni solo perché la tecnologia non è soltanto la fisionomia caratteristica della vita quotidiana attuale, ma bensì è in se stessa *contemporaneità* nel senso di vuota vita quotidiana, *l'era corrente nel mondo*, poiché la tecnologia nasce dal corso stesso della storia moderna.

In questo senso, Stalin « aveva ragione dal suo punto di vista » quando richiedeva che ogni cosa dovesse essere sacrificata nel nome di questo scopo, ed egli possedeva un'esemplare conoscenza di come mettere in pratica la sua politica. Questa conoscenza, che non comporta alcun disaccordo e che sa ogni cosa prima e meglio di ogni altro, è la sola conoscenza possibile in un'organizzazione assoluta. Questa è la famosa *conoscenza assoluta* hegeliana che chiude la *Fenomenologia*.

Perciò Stalin fu ovunque e sempre « il più » questo e quello, e perciò nessuno poté sapere più di lui. Più precisamente, tutte le più basse forme di conoscenza erano solo stadi preliminari dell'assoluto e acquistavano la loro approvazione, giustificazione e dignità solo quando il leader annuiva, privando i suoi soggetti della loro natura specifica e accordando loro un posto adatto entro il sistema del chiuso cerchio della conoscenza assoluta.

Questo è il segreto metafisico dialettico-speculativo dello stalinismo. Ma come appariva lo stalinismo in termini empirici?

Esattamente come l'opposto. Come il servo del popolo e della tecnologia, Stalin era ritratto in toni ascetici come il più devoto dei modesti impiegati dell'organizzazione.

In sostanza, tuttavia, l'immagine metafisica e quella empirica di Stalin nascono dalla stessa configurazione essenziale. Anch'egli con tutto il suo potere è il ritratto



stesso di un *ingranaggio*, poiché la strumentalizzazione della tecnologia non risparmiava nessuno, e Stalin poteva quindi essere solo l'ingranaggio a disposizione di qualche elemento più alto costruito nel sistema di organizzazione assoluta.

Avendo trasformato tutto in strumenti ed equipaggiamento, Stalin procedette quindi ad eseguire il suo programma di industrializzazione e riuscì a trasformare la Russia in una potente forza tecnologica di tipo europeo. Egli proseguì l'opera di Ivan il Terribile e di Pietro il Grande in questo senso e divenne, per quanto strano possa sembrare, *il più grande continuatore del mondo borghese*, il filosofo della rivoluzione tecnologica per eccellenza. Con i suoi sforzi, la Russia contadina acquistò la capacità di conquistare il cosmo e di lanciare missili nei cieli, una volta dimora degli dei ora morti.

Perché, allora, è possibile ed anche giustificabile oggi ai successori di Stalin criticare lo stalinismo?

Perché lo stalinismo è dopotutto una *fase romantica* della rivoluzione tecnologica, ed i metodi stalinisti stanno diventando un ostacolo ad un ulteriore avanzamento tecnologico. La critica dello stalinismo nell'Unione Sovietica è perciò oggi principalmente una distruzione degli ostacoli ad un'ulteriore realizzazione della filosofia come tecnologia, poiché i metodi stalinisti sono diventati fuori moda nella Russia di oggi. Questo non significa che tali metodi cesseranno di essere validi in paesi ad uno stadio di sviluppo tale come la Cina attuale. Il « comunismo cinese » può anche oltrepassare in durata lo stalinismo, accostandosi sempre più alla « forma bestiale » che Marx prevede nella possibilità di una tale realizzazione della filosofia:

Il *Comunismo* è infine l'espressione *positiva* della proprietà privata soppressa; e in primo luogo è la *generale* proprietà privata. In quanto esso abbraccia questo rapporto nella sua *generalità*, esso è, nella sua piena forma, *soltanto una generalizzazione e perfezione della medesima proprietà*; e come tale si mostra in duplice figura. Da una parte il dominio della proprietà di cose gli si presenta così grande che esso intende annullare



tutto ciò che non è suscettibile di essere posseduto da tutti in proprietà privata, e vuole estrarre con la violenza dal talento, ecc. Il possesso fisico immediato vale come unico scopo della vita e dell'esistenza; la prestazione dell'operaio non è soppressa, bensì estesa a tutti gli uomini; il rapporto della comunità al mondo delle cose resta il rapporto della proprietà privata. E finalmente questo procedimento, di contrapporre alla proprietà privata la proprietà privata generale, si manifesta nella forma animale: per cui al matrimonio (che è certamente una forma di proprietà privata esclusiva) si contrappone la comunione delle donne, in cui anche la donna diventa una proprietà comunitaria, una proprietà comune. Si può dire che tale concetto, della comunione delle donne, è il segreto svelato di questo comunismo ancora tutto rozzo e irreflessivo. Così come la donna procederebbe dal matrimonio alla prostituzione generale, l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'esistenza oggettiva dell'uomo, procederebbe dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato a quello di un'universale prostituzione con la comunità. Questo comunismo, in quanto nega la personalità dell'uomo ovunque, è soltanto l'espressione conseguente della proprietà privata, che è tale negazione. L'invidia generale, che diventa una forza, è soltanto la forma nascosta in cui la cupidità si stabilisce e si soddisfa in un'altra guisa: il pensiero di ogni proprietà privata si stravolge, almeno contro la proprietà privata più ricca, in invidia e brama di livellamento; così che queste ultime costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunismo rozzo è solo il perfezionamento di questa invidia e di questo livellamento da un minimo immaginato. Esso ha una misura determinata, limitata. Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una reale appropriazione lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno all'innaturale semplicità dell'uomo povero e senza bisogni che non ha ancora sorpassato la proprietà privata, che anzi non è ancora pervenuto alla medesima.

La comunità è solo comunità del lavoro ed eguaglianza del salario che paga il capitale comunitario, la comunità come capitalista generale. Ambo i termini del rapporto sono elevati ad una universalità immaginata: il lavoro, in quanto destinazione di ognuno; il capitale, in quanto riconosciuta universalità e potenza della comunità¹.

Può esserci una miglior descrizione della « via cinese verso il socialismo? ».

Pure questa via cinese al socialismo è solo una forma asiatica dello stalinismo, una estensione dello stalinismo nella forma di una caricatura della totale assurdità onnipresente dell'esistenza.



Se lo stalinismo è quindi uno degli stadi della rivoluzione tecnologica ed uno dei modi per realizzare la filosofia nel senso marxista come l'esclusiva realizzazione della filosofia hegeliana, allora il suo posto nella storia ha definito nello stesso tempo i suoi limiti e la sua temporaneità. Perciò, lo stalinismo non è del tutto falso; esso è *parte della verità*. Lo sviluppo delle forze produttive, come compito basilare del presente, crea parte del futuro, ma non è il futuro stesso. Non può esserci svago nella povertà, e la filosofia comincia al di fuori dello svago nel senso della contemplazione (il lusso della contemplazione è possibile, dice Aristotile nella sua *Metafisica*, quando i bisogni fisici sono stati soddisfatti) e di una ricerca oltre il senso dell'esistenza umana nel mondo e nella completezza dell'essere.

Una rivoluzione dei rapporti umani e un cambiamento d'opinione dell'uomo stesso sono perciò i fini del socialismo, non la costruzione delle forze produttive.

Proprio per questo lo stalinismo non umanizzò i rapporti nella produzione, molto meno i rapporti sociali e umani in generale. Avendo subordinato tutto all'industrializzazione, Stalin sotto questo aspetto distrusse molte cose, se non addirittura, in ultima analisi, la cultura: sebbene la musica, la più astratta delle arti, fiorisse durante il suo governo, la poesia e le arti figurative non fecero altrettanto.

Stalin non seppe e non volle conoscere l'aspetto promettico dell'argomento, naturalmente ancor meno lo trovò, ma esso rimane il compito essenziale del socialismo democratico. A questo scopo non è necessario il potere politico; né il fine può essere raggiunto sempre nella sua totalità, poiché questo celato senso dell'essere è la *verità del mondo*, che può essere afferrata solo frammentata nel tempo come riflesso della sua temporaneità. Lo scopo della storia, il pieno senso della storia, non può mai essere realizzato nella sua totalità, noi possiamo solo avvicinarci ad esso con maggiore approssimazione.

In cosa la filosofia deve contribuire a questo scopo?

Come potere, la filosofia è già stata realizzata nella tecnologia; come impotenza, la filosofia potrebbe essere



definita l'impotenza creativa a determinare il pieno senso del movimento che si rivela ad un grado limitato in varie età della storia. Nella storia, perciò, il mondo è diretto verso qualcosa che lo *sorpassa*, mettendo in evidenza l'impotenza della filosofia e del mondo stesso. Pure, realizzare il senso perduto del mondo ha ancora senso, poiché questo è un accostarsi ad un movimento consapevole nella direzione di questo senso perduto in modo che l'uomo possa essere in pace con se stesso, sentirsi a casa, e ritornare da un paese estraneo al suo paese d'origine e alla sua vera dimora. Questo è un processo che dura quanto la storia stessa, poiché il tempo è uguale alla temporalità in moto verso il senso più alto della vita umana su questa terra, senso che viene realizzato solo per gradi.

Tutte le *utopie* perciò sembrano essere oppresse da esagerate pretese, originate non nella comprensione prometeica dei greci della missione della filosofia, ma piuttosto nella fede biblica della salvezza. La tecnologia è quindi tramutata da un mezzo per abbreviare la giornata lavorativa e aumentare il tempo libero in un tentativo di liberarci dal flagello del lavoro (cfr. l'esilio dal paradiso di Adamo), portando a conseguenze estremamente dannose e alla negazione della temporalità come essenza della storia.

Ma se il fine della storia non è inteso come salvezza, ma piuttosto come vita più libera e sensata su questo pianeta, allora la filosofia ha il compito previsto da Marx, vale a dire, di essere sensata (e non calcolatrice) e capace di aiutare la gente a vivere più sensatamente e di condurla alla libertà. Se quest'*altra* essenziale interpretazione di Marx dovesse essere dimenticata, nel contrasto con lo stalinismo, tutto è perduto.

La doppia interpretazione, come la falsa interpretazione, è sempre una possibilità presente in ogni grande ideologia. Perciò lo stalinismo « è stato possibile », perciò la nostra lotta per la dimensione *umanista* del pensiero di Marx è del più grande significato in questo momento della storia. La filosofia non può provare niente, ma, se vogliamo ascoltarla, può indicare la strada.



In un senso essenziale e più profondo, perciò, la filosofia e la rivoluzione rimangono in rapporto come due aspetti di un singolo processo che deve durare quanto la storia stessa. In termini più semplici, Marx voleva *distogliere* la vita dell'uomo dall'interesse per le cose e indirizzarla verso l'interesse più grande per se stesso e per il suo significato che era stato perso nel mondo del lavoro, dell'economia e della tecnologia. Questa è la *rivoluzione essenziale* che si suppone avvenga in noi.

Altrimenti, esiste il pericolo che Marx continui ad essere considerato come un tecnologo e come il profeta della rivoluzione tecnologica che conduce a mitici alti livelli di vita.

Marx *non* voleva questo. Se sbagliamo a considerare l'altro aspetto del suo messaggio sulla solennizzazione della filosofia, o se non lo ascoltiamo fino in fondo, o sbagliamo ad ascoltarlo, allora la filosofia sarà spogliata di ogni senso. E Stalin sarà il più grande e l'unico vero moderno marxista.

¹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit.



Maximilien Rubel

Riflessioni sull'utopia e sulla rivoluzione

Due idee di grande importanza si trovano al centro del pensiero socialista: utopia e rivoluzione. Eppure esse sono esaminate raramente nel loro rapporto reciproco: è come se la rivoluzione fosse obbligata ad implicare il rifiuto o l'esclusione dell'utopia, e l'utopia ad implicare il bando o la negazione della rivoluzione. Questa sembra essere, descritta sommariamente, l'idea generale dei pensatori socialisti del diciannovesimo secolo. Nel ventesimo secolo, fino alla prima guerra mondiale, il dibattito — sebbene ristretto alle dispute ideologiche che si avevano periodicamente fra marxisti e non marxisti, o marxisti e anarchici — aveva assunto aspetti più vivaci. Ma da allora c'è solo silenzio, come se il tumulto della storia contemporanea avesse azzittito tutte le voci che osavano proporre una ripresa del dibattito.

Le fonti.

Il marxismo non è la somma totale di tutta l'ideologia socialista, né racchiude in sé tutto il pensiero socialista. L'etica e le teorie del socialismo affondano le loro radici nella rivoluzione industriale avvenuta in Inghilterra durante l'ultimo terzo del diciottesimo secolo. Proprio da questo primo inizio il socialismo appare con tutte le caratteristiche di un nuovo Vangelo — un messaggio di liberazione e di salvezza universale. Per quanto visionari



devono essere sembrati agli altri, i primi socialisti o comunisti dell'era industriale non pensavano che i loro ideali fossero incompatibili con i mezzi pratici per mandarli ad effetto. Per William Godwin, la ragione è il mezzo per raggiungere le auspiccate trasformazioni sociali, per Gracchus Babeuf, il mezzo è la violenza — cioè, l'irragionevole. Definita all'inizio come un movimento legale, la rivoluzione — per la chiusura del club del Pantheon — diventa affare di un « direttorio segreto » autorizzato ad agire « da e per il popolo ». L'idea di Babeuf è di impadronirsi del potere allo scopo di « restituirlo al popolo »; ma ci sono ostacoli da superare: colle elezioni, le masse erano in grado soltanto di ristabilire la tirannia; prima di esercitare la sovranità, dovevano imparare la lezione.

Irresistibilmente, una volta immessisi sulla china dell'impazienza e dell'autorità « provvisoria », i babouvisti trasformano la rivoluzione sociale in guerra organizzata, con tutte le regole del gioco: gerarchia, disciplina, obbedienza, ordini, specializzazione, ecc. E la rivoluzione condotta dall'alto da uno *staff* generale o da una commissione di esperti, finché è tempo per le masse di agire da sé — una volta sconfitto il nemico e conquistato il potere. Quest'ambiguità del babouvismo si trova anche in Auguste Blanqui e nei suoi seguaci: l'onestà e le buone intenzioni sono segni di devozione offerti al popolo — un popolo ancora ignorante, ridotto a pura materia inerte, o più esattamente ad un'importante forza di lotta sul campo di battaglia. L'essenza del babouvismo è la violenza diretta all'esterno, organizzata. Il suo umanesimo è nell'intenzione, nello scopo, nell'utopia: non si trova nei mezzi — a meno di considerare gli atti vendicativi perpetrati dalle masse ribelli come manifestazioni della loro volontà di ottenere la libertà. In questo caso lo scopo della violenza sarebbe quello di « umanizzare » la violenza, avendo come fine l'istituzione di una società priva di violenza. Il pericolo e il punto debole di un tale concetto sta nell'impossibilità di prevedere e di stimare, scegliere e valutare le azioni in una prospettiva umanista.



Il cosiddetto socialismo utopistico ritorna ad una tradizione di razionalismo umanista precedente alla Rivoluzione francese. Con Saint-Simon, erede spirituale degli Enciclopedisti, il potere politico svolge solo una parte accessoria. Il « Nuovo Cristianesimo » è la base etica di un potere che non è politico, ma amministrativo (direttivo). L'essenza del Cristianesimo socio-economico è una scienza della produzione. La politica è sostituita dall'organizzazione industriale per il benessere e la sicurezza dell'uomo, il cui solo obiettivo è — nelle parole di Saint-Simon in punto di morte — « assicurare a tutti gli uomini la più grande libertà di sviluppare le loro facoltà ».

Gli utopisti intendono riformare la società nel nome della ragione e della scienza. Nella concezione di Robert Owen, la cooperazione è la chiave per risolvere i problemi sociali. Owen non ha la passione di Charles Fourier: non ha immaginazione; la sua dottrina è composta da poche idee elementari, e quella basilare è che l'uomo è il prodotto del suo ambiente. Ancora, quel pioniere del socialismo cooperativo fu sempre pronto a sostenere lo sforzo *spontaneo*, la sfiducia e anche l'ostilità verso il potente, il ricco, le classi dirigenti. Se il socialismo significa cooperazione, allora Owen è il primo dei socialisti contemporanei; e se in ultima analisi il socialismo di Marx è semplicemente un sistema o un metodo di produzione cooperativa, allora Marx è un discepolo di Owen.

Karl Marx.

Marx non abolì l'utopia. Al contrario, la ringiovanì e allargò la sua sfera. Con lui, l'utopia diventa un singolo movimento in due stadi: rivoluzione-creazione. Prima di Marx gli utopisti pensavano ed immaginavano la creazione indipendentemente dagli stessi uomini che si supponeva costituissero la « Città Nuova ». L'uomo era il principale interesse di Marx. « Noi sappiamo che perché le nuove forze della società lavorino bene, esse hanno bisogno soltanto di essere dominate da nuovi uomini —



vimento concreto a doppio taglio del proletariato: la coscienza di classe e l'azione politica.

Dandosi propri rappresentanti politici, i lavoratori esprimono la loro volontà di capovolgere, dall'interno — o secondo le circostanze — dall'esterno, l'ordine esistente delle istituzioni costituite. « Il proletariato si costituisce in una classe e, di conseguenza, in un partito politico », dichiara il *Manifesto del partito comunista*, mostrando così che invece di riunirsi in partiti politici al di fuori dei propri ranghi, i lavoratori si svegliano spontaneamente e creativamente alla coscienza della propria identità. Mentre interesse e profitto danno unità alla classe borghese, la coesione del proletariato come classe nasce dalla lotta quotidiana per il pane e dalla coscienza di perseguire una meta rivoluzionaria. Ciò che Marx — e prima di lui, nel 1843, Flora Tristan — formulò quindi in una singola proposizione, cioè che « L'emancipazione della classe lavoratrice deve essere conquistata dalla classe lavoratrice stessa », rimane l'implicito postulato di ogni genuino pensiero socialista.

Unioni, partiti, consigli, ed altre forme di organizzazioni sindacali sono veri nei loro scopi solo se sono la creazione consapevole e spontanea degli stessi lavoratori. In quanto classe il cui vero essere prende la forma di lotta organizzata, il proletariato non deve affidare la sua iniziativa nelle mani di una *élite* chiusa che affermi di stabilire e guidare la sua azione politica. Nessun altro significato può essere attribuito alla formula che Marx ed Engels continuavano a ripetere, censurando l'intellettualità borghese che professava di educare politicamente la classe lavoratrice. Senza dubbio gli intellettuali devono svolgere un ruolo nel movimento operaio; ma la parte che essi svolgono è adeguata ed efficace solo fintanto che essi introducono nel movimento « elementi di cultura » e non teoria già fatta, filosofia e dottrine esoteriche riguardo ai fini e ai mezzi della storia, una dialettica di azione rivoluzionaria, ecc. Veramente, come uomo di azione e « capo » di partito, Marx non fu sempre strettamente conforme al principio della autoemancipazione dei lavoratori. Ma almeno lui ed En-



gels, ad ogni esame di coscienza, riconobbero il fatto ed ammisero il loro errore.

Il marxismo giudicato da Marx.

Il vero problema non è l'opposizione utopia-marxismo, marxismo-riformismo, marxismo-revisionismo, ma giacobinismo-autoemancipazione. Il punto in questione è se, nel momento in cui affidano a corpi scelti e/o eletti la rappresentazione e la difesa dei loro interessi, le classi sociali e gli uomini come tali possono serbare l'autonomia delle loro coscienze e delle loro azioni.

Si profila qui una pericolosa ambiguità: la classe sociale può avere *una* coscienza, *una* volontà, *un'*azione? In altre parole, è possibile per una classe sociale pensare, volere, agire, eccetto che attraverso la strumentalizzazione dei mandatari « democraticamente » eletti, incaricati di *rappresentare*, cioè di *dar voce* alla volontà e al pensiero di una comunità? In questo caso, per una classe sociale, non è l'approvazione di gruppo tacita o formale riguardo alle azioni e alle decisioni del suo delegato l'unica testimonianza esistente della convergenza della sua volontà con il comportamento del proprio delegato? Ma se, così formulata, la questione porta la propria risposta, la risposta non esaurisce l'intera questione. In verità, sorge un nuovo problema che richiede una soluzione: quali sono le condizioni migliori per cui una delegazione di mandati risulterebbe rappresentare i veri interessi dei loro mandanti?

Il pensiero socialista precedente a Marx era molto preoccupato da questo problema. La soluzione consisteva nel descrivere e definire una società « ideale ». Marx ereditò ed arricchì questo legato. La sua sfida è diretta non agli aspetti *fondamentali* ma ad alcuni degli aspetti aberranti del cosiddetto *socialismo utopistico*. La comune dei produttori, l'impresa cooperativa, l'unità di lavoro e di cultura — in breve la Città senza stato e senza denaro dell'utopia rappresenta nella concezione di Marx la resurrezione, a fianco della moderna tecnologia,



dell'arcaica comune rurale e della culla del primitivo comunismo.

L'esperienza storica di questi ultimi sessant'anni presenta una chiara e inequivocabile lezione: sia nella forma riformista che in quella rivoluzionaria, la concezione giacobina del movimento operaio è fallita. Quando Lenin ruppe i fili che lo avevano legato fino alla prima guerra mondiale con le idee di Karl Kautsky, dichiarò l'inefficienza del movimento operaio nei paesi industrialmente sviluppati, il cui proletariato era stato « ingannato » da un'aristocrazia che era sorta dai suoi ranghi. D'altra parte, egli suppose che le condizioni materiali e morali per un movimento rivoluzionario esistevano in un paese industrialmente sottosviluppato e prevalentemente rurale come la Russia zarista. Era qui — secondo la cosiddetta teoria della « rivoluzione permanente », comune a Trotsky e a Lenin — che la rivoluzione socialista avrebbe potuto essere iniziata, anche se non portata a termine.

In effetti, in teoria e in pratica Lenin e il suo partito erano una *élite* di intellettuali borghesi radicali artificialmente trapiantati in una ribollente classe sociale le cui genuine aspirazioni rivoluzionarie furono prontamente manipolate da un apparato di rivoluzionari professionisti. I risultati si fecero presto sentire. Dopo aver guadagnato la fiducia del Soviet, spontaneamente formatosi, che si opponeva al governo Kerensky, il partito bolscevico riuscì a costituirsi come potere statale. Proprio come nei paesi di tradizione capitalista, un'aristocrazia politica consapevole dei suoi interessi e dei suoi obiettivi aveva preso il posto del « microcosmo sociale » che — secondo la teoria di Marx e l'utopia — spunta spontaneamente dal suolo di ogni società in uno stato di evoluzione e trasformazione storica.

Marx può aver sopravvalutato il fattore politico nel movimento dei lavoratori; ma non suppose mai che la classe lavoratrice si sarebbe abbandonata alla saggezza dialettica di un partito o di una *élite* di esperti politici. Per Marx *l'utopia della rivoluzione è un'etica di condotta rivoluzionaria*. La miseria dei lavoratori è la motivazione



centrale dell'atto rivoluzionario, così come la forza creativa di un nuovo ordine sociale. Come soggetto diretto di questa trasformazione rivoluzionaria, il lavoratore è anche il suo oggetto — poiché abolisce se stesso come *salariato*.

Conclusione.

L'utopia e la rivoluzione sono due coordinate storiche del movimento socialista. Ciò vuol dire, per essere concreti, che il movimento socialista deve considerarsi sia utopia che rivoluzione. Ciò significa anche che, per diventare socialista, si deve essere allo stesso tempo utopista e rivoluzionario: si deve volere e desiderare la rivoluzione e l'utopia, volere l'abolizione della nostra società e desiderare la creazione della Città Nuova.

L'etica della rivoluzione e dell'utopia è quella di un umanesimo socialista. Il socialismo è una necessità storica solo in quanto è pensato e voluto come una necessità etica. Questo è quanto Marx aveva in mente quando prospettò l'alternativa seguente: il proletariato o è rivoluzionario, o non è nulla. Per ridare il suo pieno significato al concetto di etica socialista, lasciatemi aggiungere che il socialismo è coscienza dell'utopia, o non è nulla.



Ernst Bloch

L'uomo e il cittadino secondo Marx

Prima che la borghesia ascendesse al potere sembrava essere più umana di qualsiasi altra classe di tutto il corso della storia. Essa sosteneva la libertà individuale, l'amore per il proprio paese, e l'universalità dell'umanità. Naturalmente vi era un inganno riguardo alla libertà individuale, mentre l'amore per la patria avrebbe potuto diventare meschino nazionalismo, e il concetto di umanità avrebbe potuto essere inteso in modi sempre più astratti. Ma gli ideali che sembrano essere stati così puri almeno all'inizio, nella pratica possono venire indeboliti o anche corrotti; generalmente essi risultano più tersi guardando al passato. Spesso si sono fatti tentativi per partire di nuovo, per cominciare ancora dal principio, come se originariamente ogni cosa fosse stata perfetta. È come se la sola cosa sbagliata fosse stata l'essere venuti meno alla linea formulata all'origine. E poiché solo ciò che ne seguì è considerata l'origine dei mali presenti, solo quello viene esaminato.

Nel contesto attuale, comunque, l'ideale non era del tutto differente dalla sua realizzazione: dobbiamo tenere questo a mente quando è in questione la conservazione dell'eredità rivoluzionaria, specialmente dove questa riguardi l'ideale del « cittadino ». Sebbene non in modo esplicito, *le citoyen* conteneva dall'inizio i semi del futuro e serviva agli stessi orientamenti economici e sociali che più tardi produssero la borghesia emancipata. Le caratteristiche di quest'ultima, pure, sebbene



molto diverse, e incomparabilmente meno attraenti di quelle del cittadino progressista — esprimendo come esse facevano nient'altro che la semplice libertà di impresa — erano una componente necessaria dell'immagine originale, o almeno un elemento importante della struttura in cui essa era concepita. In verità, già nel 1791, quando i diritti dell'uomo venivano fiduciosamente proclamati, gli struggimenti primaverili della Rivoluzione francese, che non dovevano mai divenire realtà, già comprendevano una notevole componente di aspirazioni borghesi, che, come sappiamo, si materializzarono alla fine su vasta scala. Chiaramente, la borghesia — non il cittadino che possiede vere libertà, uguaglianza e fraternità — era la classe più attuale, in termini economici, poiché era quella che forniva la forza motrice per la produzione industriale. Nella *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, la « proprietà » occupa un posto importante fra i quattro « inalienabili diritti dell'uomo »: essa precede la « sicurezza » e la « resistenza all'oppressione », così come la proprietà privata fu il determinante principale del contenuto della libertà nella Costituzione francese del 1793. All'articolo XVII si legge: « Il diritto alla proprietà è quel diritto che appartiene al cittadino di godere e di disporre secondo i suoi gusti della sua proprietà, delle sue entrate, del suo lavoro e della sua industria ».

Anche prima del Termidoro, questa concezione del *citoyen* era in linea con gli interessi capitalisti per quanto non fosse stato ancora prodotto un terreno in cui i fiori della libertà potessero mettere le loro radici — o, come suggerisce Marx, ancora scoperto, nell'idea dell'interesse della Rivoluzione francese, l'idea del proprio reale interesse. Quindi Marx distingue nettamente il contenuto egoistico dei Diritti dell'Uomo, nella prima formulazione, dall'immagine politica — ancora astratta e idealista — del cittadino. Il particolare movente a disegnare così nettamente questa distinzione fu fornito da osservazioni condiscendenti come quelle di Bruno ed Edgar Bauer, che scrissero che l'« idea pura » della Rivoluzione francese veniva spogliata dalle « masse acritiche », men-



tre Marx ed Engels sottolinearono che la rivoluzione era riuscita nel suo intento di emancipazione della borghesia come in quello di realizzare un profitto economico pari alle necessità economiche del tempo. Per operare tale distinzione dovettero sottoporre l'ideologia dei Diritti dell'Uomo ad una critica radicale. E in verità, al di là di questo caso particolare, ogni aspetto dell'eredità del genere umano deve essere trattato criticamente, e non considerato come intoccabile, se deve essere raccolto dal socialismo: finché le libertà della borghesia sono più borghesi che libere, è del tutto naturale mettere alla prova i diritti dell'uomo di fronte al loro contenuto ideologico; inizialmente Marx li trattò con precauzione, parziale negazione e molte riserve, per cui nella *Questione ebraica* (1844) disse che

i cosiddetti diritti dell'uomo, come distinti dai diritti del cittadino, non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità... L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Non venne liberato dalla proprietà, ricevette la libertà della proprietà. Non venne liberato dall'egoismo dell'industria, ricevette la libertà dell'industria.

E nella *Sacra Famiglia* (1845), egli scrisse:

È la stessa schiavitù della società borghese che sembra costituire la più grande libertà, perché l'apparente completa indipendenza dell'individuo, che scambia per libertà personale il controllo sfrenato dei suoi elementi vitali estraniati — proprietà, industria, religione e così via — non è più repressa dai legami della comunità, non più soggetta a controllo sociale... la sua libertà personale è effettivamente completa servitù, totale disumanità... Che colossale illusione è la moderna società borghese, la società dell'industria, della competizione universale, degli interessi privati, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale autoalienate! Questa società è costretta a riconoscere ed approvare i diritti umani distruggendo allo stesso tempo le proprie manifestazioni vitali negli individui, e tenta di dare al potere politico in questa società la forma delle antiche repubbliche.

Nelle prime pagine del *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Marx chiamò le stesse autoillusioni



l'« evocazione dei morti della storia del mondo ». Tuttavia, la nuova critica dà risultati positivi di rilievo — non solo per quanto attiene ai diritti dell'uomo in generale, ma ai « diritti del cittadino »: nelle pagine introduttive della stessa opera, Marx dice che le autoillusioni di Robespierre (e, un secolo prima, anche quelle di Cromwell) erano tali che « esse erano necessarie per nascondere a se stessi i limiti borghesi del contenuto delle loro lotte e portare il loro entusiasmo sul piano più alto della grande tragedia storica ». Quindi, « il risveglio dei morti in quelle rivoluzioni servi lo scopo di glorificare le nuove lotte... di magnificare il compito dato nell'immaginazione... di trovare ancora una volta lo spirito della rivoluzione ». Lo spirito della rivoluzione: i diritti del cittadino erano indissolubilmente legati ad esso, e, dopo tutta la critica a cui li sottopone con *La questione ebraica*, Marx conclude che questo spirito si realizza « solo quando l'individuo concreto ha riassorbito l'astratto cittadino in se stesso... solo quando l'uomo ha riconosciuto le sue *forces propres* come energie sociali, e le ha organizzate come tali, non più potere isolante in forma di potere politico come qualcosa a lui estranea ». Il cittadino astratto, separato dall'« uomo mondano » (sebbene contenuto in quest'ultimo), è il *citoyen* della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo*, ma — e questo è il punto — egli è cittadino anche come forza politica, veicolo di una libertà che è diventata « socializzata », per cui, i propri simili non costituiscono più, come nei termini egoistici dei *droits de l'homme*, limitazioni alla libertà di ognuno, ma rappresentano la realizzazione comune della libertà. Comunque sia, l'immagine del cittadino ha sofferto già dei danni, per così dire, nel ventre della borghesia, i cui effetti furono avvertiti solo più tardi, non essendo stati inizialmente riconosciuti. D'altra parte, nonostante gli usi perniciosi a cui tale immagine fu infine sottoposta, essa potrebbe, anche come semplice *slogan*, servire a combattere la sua più nota controparte, essendo in grado — come mostra per esempio Hölderlin — di purificare se stessa.

Da questo punto della sua analisi Marx considera i



diritti dell'uomo in termini meno distaccati. Pur esponendone il contenuto di classe borghese con inimitabile acutezza, egli ne mette in evidenza il carattere di indicazioni per il futuro che, quando lui scriveva, erano fino ad allora senza fondamento. Scopri che il diritto alla proprietà privata dominava gli altri diritti dell'uomo, ma comprese come da ciò gli altri diritti ne fossero maggiormente valorizzati. Nella sua denuncia della proprietà privata come limitazione borghese ai diritti dell'uomo, Marx rifiutò la libertà, il diritto del popolo a resistere all'oppressione e ad assicurare la propria sicurezza? Affatto! Lo scopo di Marx, piuttosto, era di far progredire il concetto di libertà, di svilupparne le conseguenze logiche liberate dagli ostacoli e dagli impedimenti della proprietà privata e dai suoi effetti sempre più distruttivi. Egli è così lontano dall'essere un critico della libertà che, al contrario, considera la libertà come un glorioso diritto umano, in verità il fondamento della sua critica della proprietà privata. Di qui trae le sue conclusioni: non libertà come proprietà, ma libertà dalla proprietà; non libertà di commercio, ma libertà dall'anarchia egoista del commercio non regolato; non emancipazione dell'individuo egoista dalla società feudale, ma emancipazione del genere umano da ogni tipo di società di classe. Egli restituisce alla libertà, distinta dalla proprietà, il suo prestigio veramente radicale fra i diritti dell'uomo, e noi tutti abbiamo visto in che modo, come fine a se stessa, essa sia ancora storicamente rilevante, un'arma reale contro il fascismo e anche contro la dittatura. Di conseguenza, i diritti alla libertà di riunione, libertà di associazione, libertà di stampa e della sicurezza individuale sono oggi più importanti che mai, come anche il diritto dei lavoratori a resistere allo sfruttamento e all'oppressione. Sotto il socialismo, una volta che siano scomparsi sfruttamento e oppressione, i diritti umani non sono meno vivi, non meno attuali; tuttavia, essi assumono un significato più positivo come diritti ad una critica inesorabilmente obiettiva, pratica, per il proseguimento della costruzione socialista, nell'ambito di un rapporto di solidarietà. Di conseguenza, la solidarietà socia-



lista significa che l'uomo non rappresenta più l'individuo egoista, ma l'individuo socialista che, nei termini della formula profetica di Marx, ha trasformato le sue *forces propres* in energie politiche e sociali. In questo modo « il cittadino » ha superato il campo astratto-moralistico a cui l'ideologia della Rivoluzione francese lo aveva confinato, ed appartiene ad un'umanità realmente socializzata. In ogni paese i lavoratori innalzano la stessa bandiera dei diritti dell'uomo: nei paesi capitalisti come diritto di resistere allo sfruttamento, e nei paesi socialisti come diritto di criticare — anche dovere di criticare —, inteso come una parte dell'impegno a costruire il socialismo. Senza di esso, il socialismo sarebbe autoritario — una contraddizione in termini — quando invece, di fatto, l'Internazionale lotta per i diritti dell'uomo: per una maturità organizzata.

Nel famoso quadro di Delacroix, *La libertà alla guida del popolo*, il progresso è inteso puramente e semplicemente come una strada verso il futuro. Questo sta a significare che la libertà, in un unico atto progressivo, ci strappa dal morto passato e ci trasporta in un nuovo regno: la luce davanti a noi, la notte alle spalle. Sono principalmente le condizioni di produzione ad essere vecchie, ad essere diventate delle catene; perciò, nel 1791, le nuove strade per prime aperte consistevano nel dominio dell'individuo egoista emancipato, nella libertà di competizione, nel mercato libero, in breve, nel nuovo modo capitalista di produzione e di scambio. La borghesia, in se stessa una classe tutt'altro che eroica, aveva un grande bisogno di illusioni eroiche, modellate sull'antichità classica. Fino dall'inizio le illusioni giacobine — la convinzione di stare abolendo ogni oppressione — derivavano la loro forza da qualcosa affatto diversa dalle virtù romane, dall'aver saputo prefigurare una specie molto migliore di *polis*, dal loro senso del progresso umano entro i limiti della possibilità storica. Questo era ciò che dette alla loro causa una *grandeur* morale molto maggiore di una qualsiasi semplice emancipazione del Terzo Stato; tale era il senso dei « diritti umani » che spinse Beethoven a mettersi in casa un busto di



Bruto, e che fece della musica del *Fidelio* e della Nona Sinfonia un inno alla imminenza del nuovo giorno gioioso; la lotta rivoluzionaria di quel tempo conservava la promessa della liberazione totale. Era a tutto ciò che Marx si riferiva quando parlò dello « spirito della rivoluzione », che egli sentiva fosse necessario a riaccendere magnificandoli i compiti dati nell'immaginazione, a dispetto delle « limitazioni borghesi del contenuto della lotta ». Per quanto diversi potessero essere stati gli impegni sociali delle rivoluzioni precedenti, e per quanto indubbiamente la rivoluzione proletario-socialista, abolendo la società di classe come tale, differisca da tutte le altre precedenti, tutte le rivoluzioni sono nondimeno collegate nella loro tipica tendenza comune — quella di un balzo verso la libertà. Il giacobinismo in particolare era vicino in spirito — almeno nelle aspettative — a questo balzo, e la stessa Rivoluzione francese, andando molto oltre la libertà dell'impresa privata, logicamente e necessariamente dimostrava come si fosse approssimata al contenuto progressista socialista-umanista.

Lo stesso Marx che in modo così penetrante espone il significato capitalista dei Diritti dell'Uomo del diciottesimo secolo ci dice nella *Sacra Famiglia* quanto altro ancora fosse contenuto nel giacobinismo: « La Rivoluzione francese sviluppò idee che conducono oltre tutti i più vecchi concetti della condizione umana. Il movimento rivoluzionario che cominciò nel Cercle Social nel 1789 e ha nel suo periodo culminante Leclerc e Roux come principali rappresentanti, e che fu abbattuto quando fallì la cospirazione di Babeuf, dette origine all'idea comunista; l'amico di Babeuf, Buonarroti, la reintrodusse in Francia dopo la rivoluzione del 1830. Quest'idea, sviluppata logicamente, è l'idea di una nuova condizione umana... Proprio come il materialismo cartesiano culmina nella vera scienza naturale, così l'altra corrente del materialismo francese porta direttamente al socialismo e al comunismo ». Quindi, c'era già molto di più di un po' di rosso sul vecchio tricolore introdotto dal cosiddetto Quarto Stato — il rosso del progresso irreversibile. Marx lo diresse contro le debolezze della sua



epoca, contro le alleanze politiche con gli « antichi poteri » rappresentati dalla Chiesa e dalla nobiltà, e contro un nichilismo che aveva perso completamente il senso del *Ça ira* della Rivoluzione francese. Poiché Marx criticava tutto ciò che era parzialmente statico, parzialmente astratto negli *slogans* del tempo nelle leggi di natura, agì in tal modo per portare innanzi la rivoluzione, per renderla socialista. L'uomo concepito come « individuo egoista, separato dai suoi simili e dalla sua comunità » era statico; il cittadino inteso come pura imitazione dell'antico ideale in una nuova polis, come « una persona allegorica, morale » era astratto e statico, tutt'altro che un veicolo di libertà sociale. Ciò che ancora resta da fare è trasformare la « libertà, uguaglianza e fraternità » del cittadino puramente politico in energie viventi degli uomini viventi; solo allora, dice Marx, l'emancipazione umana sarà raggiunta. Allora i nostri simili non saranno più, come nell'egoistica fase borghese dei diritti dell'uomo, ostacoli e impedimenti alla nostra libertà, ma tutti gli uomini vivranno insieme nella comunità della libertà.



Erich Fromm

*L'applicazione della psicoanalisi umanista
alla teoria di Marx*

Il marxismo è umanesimo e il suo scopo è la completa rivelazione delle potenzialità dell'uomo; non l'uomo dedotto dalle sue idee o dalla sua coscienza ma l'uomo con le sue proprietà fisiche e psichiche, l'uomo reale che non vive nel vuoto ma in un contesto sociale, l'uomo che deve produrre per vivere. È appunto il fatto che sia l'uomo nella sua interezza, e non la sua coscienza, l'interesse del pensiero marxista, a differenziare il « materialismo » di Marx dall'idealismo di Hegel, così come dalla deformazione economista-meccanicistica del marxismo. Il grande risultato positivo conseguito da Marx fu liberare le categorie economiche e filosofiche inerenti all'uomo dalle loro espressioni astratte e alienate, e di applicare *ad hominem* filosofia ed economia. L'interesse di Marx era l'uomo, ed il suo scopo era la liberazione dell'uomo dal dominio degli interessi materiali, dalla prigione che i suoi ordinamenti e le sue azioni gli avevano costruito intorno. Se non si capisce questo interesse di Marx non si capirà mai la sua teoria o la falsificazione di essa compiuta da molti che dichiarano di praticarla. Sebbene la principale opera di Marx sia intitolata *Il Capitale*, quest'opera voleva essere solo un momento della sua ricerca complessiva, a cui doveva far seguito una storia della filosofia: per Marx lo studio del capitale era uno strumento critico da usare per comprendere lo stato di paralisi dell'uomo nella società industriale, un momento della grande opera che, se fosse



riuscito a scrivere, avrebbe potuto essere intitolata *L'uomo e la società*.

L'opera di Marx, quella del « giovane Marx » come quella dell'autore del *Capitale*, è piena di concetti psicologici. Egli tratta con concetti quali « l'essenza dell'uomo », e l'uomo « paralizzato », « alienazione », « coscienza », impulsi passionali e « indipendenza », per nominare solo alcuni dei più importanti. Ancora, in contrasto con Aristotile e Spinoza, che fondavano l'etica su una psicologia sistematica, l'opera di Marx non fa quasi cenno a teorie psicologiche. A parte note frammentarie come la distinzione fra impulsi stabili (come fame e sesso) e impulsi modificabili prodotti socialmente, non c'è quasi nessuna indagine psicologica di rilievo negli scritti di Marx, e quindi, in quelli dei suoi successori. La ragione di questa assenza non sta in una mancanza di interesse o in una incapacità ad analizzare i fenomeni psicologici (i volumi che contengono l'intera corrispondenza fra Marx ed Engels mostrano una penetrante capacità analitica delle motivazioni inconscie che farebbe onore a ogni psicoanalista di talento); essa va ricercata nel fatto che, mentre Marx era in vita, non esisteva quella *psicologia dinamica* che egli avrebbe potuto applicare ai problemi dell'uomo: Marx morì nel 1883, Freud cominciò a pubblicare i suoi esperimenti più di dieci anni dopo la morte di Marx.

Il tipo di psicologia necessario ad integrare l'analisi di Marx era, sebbene necessitasse di molte revisioni, quello creato da Freud. La psicoanalisi è, prima di tutto, una *psicologia dinamica*; essa si occupa di *forze* psichiche, che motivano la condotta, l'azione, i sentimenti e le idee umane. Queste forze non possono essere considerate sempre come tali; esse devono essere dedotte dai fenomeni osservabili, ed essere studiate nelle loro contraddizioni e trasformazioni. Per essere utile al pensiero marxista, una psicologia deve anche essere in grado di vedere l'*evoluzione* di queste forze psichiche come un processo di costante azione reciproca fra i bisogni dell'uomo e la realtà storica e sociale di cui l'uomo partecipa. Deve essere una psicologia che sia dai suoi stessi



inizi psicologia sociale. Infine deve essere una psicologia *critica*, particolarmente critica della coscienza dell'uomo.

La psicoanalisi di Freud esaudisce queste principali condizioni, sebbene la sua applicabilità al pensiero marxista non fosse afferrata né dalla maggior parte dei freudiani né dai marxisti. Le ragioni di questa mancanza di presa di contatto dipendono manifestamente da entrambi i lati: i marxisti continuarono tradizionalmente ad ignorare la psicologia; Freud e i suoi discepoli svilupparono le loro idee entro la struttura del materialismo meccanico, che si rivelò restrittivo per lo sviluppo delle grandi scoperte di Freud ed incompatibile con il « materialismo storico ».

Allo stesso tempo si ebbero nuovi sviluppi di cui il più importante è il risveglio dell'umanesimo marxista, di cui questo volume è prova. Molti socialisti marxisti, specialmente nei paesi socialisti più piccoli, ma anche in Occidente, sono ormai consci del fatto che la teoria marxista ha bisogno di una teoria psicologica dell'uomo; essi si sono anche resi conto del fatto che il socialismo deve soddisfare il bisogno dell'uomo di un sistema di orientamento a cui dedicarsi; che esso deve trattare le questioni di chi sia l'uomo, e quale sia il significato e lo scopo della sua vita. Deve essere il fondamento di norme etiche e di sviluppo spirituale oltre le vuote frasi che stabiliscono che « la merce è ciò che fa la rivoluzione » (la condizione dell'operaio, l'evoluzione storica, ecc.).

D'altra parte, la critica che si leva nel campo psicoanalitico contro il materialismo meccanico che sta alla base del pensiero di Freud, ha portato ad una rivalutazione critica della psicoanalisi, essenzialmente della teoria della libido. Per lo sviluppo sia del pensiero marxista che di quello psicoanalitico, sembra che sia tempo per i marxisti umanisti riconoscere che l'uso di una psicologia dinamica, critica, socialmente orientata è di importanza cruciale per lo sviluppo ulteriore della teoria marxista e della pratica socialista; che una teoria centrata sull'uomo non può più restare una teoria priva



di psicologia se non vuol indicare alcuni dei principali problemi che sono stati trattati, o che dovrebbero essere trattati, dalla psicoanalisi umanista¹.

Il primo problema che dovrebbe essere trattato è quello del « *carattere sociale* », la matrice caratteriale comune a un gruppo (classe o nazione, per esempio) che di fatto determina le azioni e i pensieri dei suoi membri. Questo concetto è uno sviluppo particolare della concezione caratteriale di Freud, la cui essenza è costituita dalla natura *dinamica* del carattere. Freud considerava il carattere come la manifestazione relativamente stabile di vari tipi di impulsi libidici, cioè, di energia psichica diretta a certi scopi e originata da certe fonti. In questi concetti dei caratteri orali, anali e genitali, Freud presentava un nuovo modello di carattere umano che spiegava la condotta come il risultato di impulsi passionali distinti: Freud supponeva che la direzione e l'intensità di questi impulsi fossero il risultato di esperienze della prima infanzia in rapporto alle « zone erogene » (bocca, ano, genitali) e che, ad eccezione di elementi costituzionali, la condotta dei genitori fosse principalmente responsabile dello sviluppo della libido.

Il concetto di *carattere sociale* si riferisce alla matrice della struttura del carattere *comune ad un gruppo*. Esso presuppone che il fattore fondamentale della formazione del « carattere sociale » sia *la pratica di vita come è costituita dal modo di produzione e dalla risultante stratificazione sociale*. Il « *carattere sociale* » è *quella particolare struttura di energia psichica che è modellata da ogni data società così da essere utile per il funzionamento di questa particolare società*. La persona media deve *voler* fare ciò che *deve* fare allo scopo di funzionare in un modo che permetta alla società di usare le sue energie per i suoi scopi. L'energia dell'uomo appare nel processo sociale solo in parte come semplice energia fisica (gli operai che lavorano la terra o costruiscono strade); e in parte in forme *specifiche* di energia *psichica*. Un membro di un popolo primitivo, che vive assaltando e derubando altre tribù, deve avere il carattere di guerriero, con una passione per la guerra, l'as-



sassinio ed il furto. I membri di una pacifica tribù agricola devono avere una tendenza verso la cooperazione e non verso la violenza. La società feudale funziona bene solo se i suoi membri si sforzano di sottomettersi all'autorità, e rispettano ed ammirano quelli che sono i loro superiori. Il capitalismo funziona solo con uomini solleciti verso il lavoro, disciplinati e puntuali, il cui principale interesse sia il guadagno monetario, e il cui essenziale principio di vita sia il profitto come risultato della produzione e dello scambio. Nel diciannovesimo secolo il capitalismo aveva bisogno di uomini che amassero il risparmio; alla metà del ventesimo secolo sono necessari uomini vivamente desiderosi di spendere e consumare. Il carattere sociale è la forma in cui l'energia umana è modellata per essere usata come forza produttiva nel processo sociale.

Il carattere sociale è rafforzato da tutti gli strumenti di influenza di cui una società dispone: il suo sistema di istruzione, la sua religione, la sua letteratura, le sue canzoni, il suo umorismo, le sue consuetudini, e, più di tutto, i metodi usati dai genitori nell'educazione dei figli. Questi ultimi sono tanto importanti poiché la struttura del carattere degli individui si forma ad un grado considerevole nei primi cinque o sei anni di vita. Ma l'influenza dei genitori non è essenzialmente individuale o accidentale, come gli psicoanalisti classici credono; i genitori sono in primo luogo gli *agenti della società*, sia con i loro caratteri che con i loro metodi di educazione; essi differiscono molto poco l'uno dall'altro, e di solito queste differenze non diminuiscono la loro influenza nel creare la matrice socialmente desiderabile del carattere sociale.

Una condizione per la formulazione del concetto di carattere sociale come essere modellato dalla pratica di vita in ogni data società è stata una revisione della teoria della libido di Freud, che costituisce la base del suo concetto di carattere. La teoria della libido è originata dal concetto meccanicistico dell'uomo inteso come macchina, in cui la libido (eccetto la spinta dell'autoconservazione) è intesa come fonte di energia, governata dal



« principio del piacere », la riduzione della tensione della libido eccedente al suo livello normale. In contrasto con questa concezione, ho tentato di mostrare (specialmente in *L'uomo per se stesso*) che le varie pulsioni dell'uomo, che è *principalmente* un essere sociale, si sviluppano come risultato dei suoi bisogni di « assimilazione » (di cose) e « socializzazione » (con la gente), e che le forme di assimilazione e socializzazione, che costituiscono le sue principali passioni, *dipendono dalla struttura sociale* in cui vive. Secondo questa concezione l'uomo è visto come caratterizzato dai suoi impulsi passionali verso degli oggetti esterni — uomini e natura — e dal suo bisogno di congiungersi al mondo.

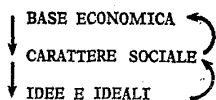
Il concetto di carattere sociale risponde ad importanti domande che non erano state trattate in modo adeguato dalla teoria marxista.

1. Perché una società riesce a guadagnare la fedeltà della maggior parte dei suoi membri, anche quando questi soffrono sotto il suo sistema ed anche se la loro ragione dice loro che questa fedeltà è per loro nociva? Perché il loro interesse *reale* di esseri umani non ha superato in importanza i loro interessi *fittizi* causati da ogni specie di influenza ideologica e lavaggio del cervello? Perché la coscienza della loro situazione di classe e dei vantaggi del socialismo non è stata efficace come Marx credeva che sarebbe stata? La risposta a queste domande sta nel fenomeno del carattere sociale. Una volta che una società è riuscita a modellare la struttura del carattere della persona media in un modo tale che questi ami fare ciò che deve fare, quest'ultimo è soddisfatto delle stesse condizioni che la società gli impone. Come disse uno dei personaggi di Ibsen: « Egli può fare tutto quello che vuol fare perché vuole solo ciò che può ». Inutile dirlo, un carattere sociale che sia, per esempio, soddisfatto della sottomissione è un carattere deformato. Ma, deformato o no, esso serve lo scopo di una società che richiede uomini sottomessi per il suo perfetto funzionamento.

2. Il concetto di carattere sociale serve anche per



spiegare il legame fra la base materiale di una società e la « sovrastruttura ideologica ». Marx è stato spesso interpretato in modo da far intendere che la sovrastruttura ideologica non sia *altro che* il riflesso della base economica. Questa interpretazione non è corretta; ma il fatto è che nella teoria di Marx la natura del rapporto fra base e sovrastruttura non era sufficientemente chiara. Una teoria psicologica dinamica può mostrare che la società produce il carattere sociale, e che il carattere sociale tende a produrre e a mantenere le idee e le ideologie che gli si adattano e sono da esso alimentate. Tuttavia non è solo la base economica a creare un certo carattere sociale che, a sua volta, crea certe idee; queste, una volta create, influenzano anche il carattere sociale e indirettamente la struttura socio-economica. Ciò su cui insisto qui è *che il carattere sociale è l'intermediario fra la struttura socio-economica e le idee e gli ideali predominanti in una società*. Il carattere sociale è l'intermediario in due direzioni, dalla base economica alle idee, e dalle idee alla base economica. Il seguente schema spiega questo concetto:



3. Il concetto di carattere sociale può spiegare come l'energia umana sia usata da una società, come ogni altra materia prima, per le necessità e gli scopi di quella società. L'uomo, in effetti, è una delle forze naturali più flessibili; egli può essere messo in grado di servire quasi ogni scopo; può essere messo in grado di odiare o di cooperare, di sottomettersi o di ribellarsi, di godere della sofferenza o della gioia.

4. Mentre è vero tutto ciò, è anche vero che l'uomo può risolvere il problema della sua esistenza solo con la completa scoperta dei suoi poteri umani. Quanto più una società rende l'uomo deformato, tanto più nauseato egli diventa, sebbene consciamente egli potrebbe essere



soddisfatto del suo destino. Ma inconsciamente egli è insoddisfatto, e questa stessa insoddisfazione è l'elemento che lo induce infine a cambiare le forme sociali che lo deformano. Se non può farlo, il suo particolare tipo di società patogenica si estinguerà. Mutamento sociale e rivoluzione non sono provocati solo dalle nuove forze produttive che vengono a conflitto con le forme più vecchie di organizzazione sociale, ma anche dai conflitti fra condizioni sociali disumane e bisogni umani inalterabili. Si può fare quasi tutto all'uomo, ma non tutto. La storia della lotta dell'uomo per la libertà è la manifestazione più significativa di questo principio.

5. Il concetto di carattere sociale non è solo una teoria che si presta alla speculazione generale; è utile e importante per gli studi empirici che tendono a scoprire quale sia l'incidenza dei vari tipi di « carattere sociale » in una data società o classe sociale. Presupponendo che si definisca il « carattere contadino » come individualista, risparmiatore, ostinato, con scarsa soddisfazione nella cooperazione, poco senso del tempo e della puntualità, questa sindrome di tratti non è affatto una somma dei vari tratti, ma una struttura, carica di energia; questa struttura mostrerà resistenza intensiva sia con la violenza che con l'ostruzionismo silenzioso se verranno fatti dei tentativi per mutarla e anche i vantaggi economici non provocheranno facilmente nessun effetto. La sindrome deve la sua esistenza al comune modo di produzione che è stato caratteristico della vita contadina per migliaia di anni. Lo stesso vale per la piccola borghesia in declino, sia per quella che ha portato Hitler al potere, che per i bianchi poveri del Sud degli Stati Uniti: la mancanza di ogni tipo di stimolo culturale positivo, il risentimento verso la propria situazione, cioè l'essere lasciata indietro dalle correnti progressive della società di cui fa parte, l'odio verso coloro che distrussero le immagini che una volta la riempiva di orgoglio, hanno creato una sindrome caratteriale che è formata da amore per la morte (*necrofilia*), fissazione intensa e nociva per il sangue e la terra, ed un intenso narcisismo di



gruppo (quest'ultimo espresso attraverso il nazionalismo e il razzismo accentuati)². Un ultimo esempio: la struttura caratteriale dell'operaio dell'industria contiene puntualità, disciplina, attitudine per il lavoro di squadra; questa è la sindrome che forma il minimo di funzionamento efficiente di un operaio dell'industria. (Altre differenze — come dipendenza-indipendenza; interesse-indifferenza; attività-passività — a questo punto vengono ignorate, sebbene siano di estrema importanza per la struttura caratteriale dell'operaio, ora e nel futuro.)

6. La più importante applicazione del concetto di carattere sociale sta nel distinguere il carattere sociale futuro di una società socialista come Marx lo immaginava dal carattere sociale del capitalismo nel diciannovesimo secolo, con il suo desiderio principale di possesso verso la proprietà e il benessere, e dal carattere sociale del ventesimo secolo (capitalista o comunista), che sta diventando sempre più diffuso nelle società altamente industrializzate: il carattere di *homo consumens*.

Homo consumens è l'uomo il cui scopo principale non è primariamente *possedere* cose, ma *consumare* sempre più, e in questo modo compensare al suo vuoto interiore, alla sua passività, solitudine ed ansietà. In una società caratterizzata da gigantesche imprese, gigantesche burocrazie industriali, governative e sindacali, l'individuo che non può controllare le sue condizioni di lavoro si sente impotente, solo, annoiato ed ansioso. Allo stesso tempo, la necessità del profitto da parte delle grandi industrie di consumo, per mezzo della pubblicità lo trasformano in un uomo vorace, in un eterno latitante che deve consumare sempre più e per il quale ogni cosa diventa articolo di consumo: sigarette, liquori, sesso, cinema, televisione, viaggi ed anche la cultura, i libri e le letture. Vengono creati nuovi bisogni artificiali, ed i gusti dell'uomo vengono manipolati. (Il carattere di *homo consumens* nelle sue forme più estreme è un ben noto fenomeno psicopatologico. Esso si riscontra in molti casi di persone depresse o ansiose che si rifugiano



nel mangiar troppo, nel comprare in quantità eccessiva, o nell'alcolismo per compensare alla depressione o all'ansietà nascoste.) L'avidità consumistica (una forma estrema di ciò che Freud chiamava il « carattere orale-ricettivo ») sta diventando la forza psichica dominante dell'attuale società industrializzata. L'*homo consumens* vive nell'illusione della felicità, mentre inconsciamente egli soffre della sua noia e della sua passività. Più potere egli ha sulle macchine, più impotente diventa come essere umano; più egli consuma, più diventa schiavo delle necessità costantemente in aumento che il sistema industriale crea e manipola. Egli scambia emozione ed eccitazione per gioia e felicità, e la comodità materiale per vitalità; l'avidità soddisfatta diventa il significato della vita, la lotta per raggiungerla una nuova religione. La libertà di consumare diventa l'essenza della libertà umana.

Lo spirito consumistico è esattamente l'opposto dello spirito di una società socialista così come Marx l'aveva immaginata. Egli vide chiaramente il pericolo inerente al capitalismo e il suo scopo era una società in cui l'uomo è molto, non in cui *ha* o *usa* molto. Egli voleva liberare l'uomo dalle catene della sua avidità materiale, così che potesse diventare pienamente conscio, vivo e sensibile, e non essere schiavo della sua avidità. « La produzione di troppe cose utili », scrisse, « finisce per creare troppa gente inutile ». Voleva abolire l'estrema povertà, poiché essa impedisce all'uomo di diventare pienamente umano; ma voleva anche evitare l'estrema ricchezza, in cui l'individuo diventa prigioniero della propria avidità. La sua mira non era il *maximum*, bensì l'*optimum* di consumo, la soddisfazione di quei bisogni umani genuini che servono come mezzi per una vita più piena e più ricca.

Una delle ironie della storia è che lo spirito del capitalismo, la soddisfazione dell'avidità materiale, sta conquistando i paesi comunisti e socialisti, che con la loro economia pianificata avrebbero i mezzi per frenare ciò. Questo processo ha una sua logica: il successo materiale del capitalismo ha causato un'impressione immensa in



quei paesi più poveri dell'Europa in cui il comunismo aveva vinto, e la vittoria del socialismo venne identificata con l'ottenimento di risultati positivi nella competizione con il capitalismo, *entro* lo spirito del capitalismo. Il socialismo corre il rischio di scadere ad un sistema capace di effettuare l'industrializzazione dei paesi più poveri più rapidamente del capitalismo, anziché diventare una società in cui lo sviluppo dell'uomo, e non quello della produzione economica, sia lo scopo principale. Questa forma di sviluppo è stata agevolata dal fatto che il comunismo sovietico, accettando una rozza versione del « materialismo » di Marx, ha perso il contatto, come i paesi capitalisti, con la tradizione spirituale umanista di cui Marx fu uno dei più grandi rappresentanti.

È vero che i paesi socialisti non hanno ancora risolto il problema di soddisfare le *legittime* necessità materiali delle loro popolazioni (ed anche negli Stati Uniti il 40% della popolazione non è « ricca »), ma è della massima importanza che gli economisti, i filosofi e gli psicologi socialisti si rendano conto che questo traguardo di consumo *ottimale* corre il rischio di mutarsi facilmente in quello di consumo *massimale*. Il compito dei teorici socialisti è quello di studiare la natura dei bisogni umani; trovare criteri di distinzione fra bisogni umani *autentici*, la cui soddisfazione rende l'uomo più vivo e sensibile, e bisogni *artificiali* creati dal capitalismo, che tendono ad indebolire l'uomo, a renderlo più passivo ed annoiato, uno schiavo della sua avidità per le cose.

Non sto sostenendo che la produzione dovrebbe essere limitata: ma piuttosto che una volta esaudite le necessità ottimali del consumatore individuale, essa dovrebbe essere incanalata in una maggior produzione di beni di consumo a carattere sociale come scuole, biblioteche, teatri, parchi, ospedali, trasporti pubblici, ecc. Il consumo individuale sempre in aumento nei paesi altamente industrializzati dimostra come la competizione, l'avidità, l'invidia sono causate non soltanto dalla proprietà privata, ma anche dall'illimitato consumo individuale. I teorici socialisti non devono perdere di vista il fatto che lo scopo del socialismo umanista è quello di



costruire una società industriale il cui sistema di produzione deve servire al pieno sviluppo dell'uomo totale, e non alla creazione dell'*homo consumens*; che la società socialista è una società industriale adeguata alla vita e allo sviluppo degli esseri umani.

7. Ci sono metodi empirici che permettono lo studio del carattere sociale. Lo scopo di tale studio è: scoprire l'incidenza delle varie sindromi caratteriali nella popolazione considerata nel suo complesso e classe per classe; l'intensità dei vari fattori entro la sindrome; nuovi o contraddittori fattori che sono stati provocati dalle diverse condizioni socio-economiche. Tutte queste varianti ci permettono di penetrare la forza della struttura caratteriale esistente, conoscere il processo di mutamento ed anche quali misure potrebbero facilitarlo. È inutile dire che una siffatta conoscenza approfondita è importante nei paesi che stanno attraversando una transizione dall'agricoltura all'industrialismo, così come per il problema della transizione dell'operaio dal capitalismo o dal capitalismo di stato, cioè da condizioni alienate, alle condizioni dell'autentico socialismo. Inoltre tali studi offrono indicazioni all'azione politica: se conosco solo le « opinioni » politiche della gente come accertate dalle inchieste d'opinione, io so come essi probabilmente agiranno nell'immediato futuro; se voglio conoscere il potenziale delle forze psichiche (che al momento non possono ancora essere manifestate consciamente) come, per esempio, il razzismo, la disposizione alla guerra o alla pace, tali studi sul carattere mi informano dell'energia e della direzione delle forze sottostanti che operano nel processo sociale e che possono manifestarsi solo dopo qualche tempo³.

Non c'è spazio qui per discutere dettagliatamente i metodi che possono essere usati per ottenere i dati di carattere di cui sopra. Ciò che tutti hanno in comune è l'evitare l'errore di accettare ideologie (razionalizzazioni) di espressione della realtà interiore e di solita inconscia. Un metodo che ha dato prova di essere molto utile è quello di un questionario « a fine aperto », le cui



risposte sono interpretate nel loro significato non inteso o inconscio. Così, quando la risposta alla domanda « Chi sono gli uomini che ammirate di più della storia? » è: « Alessandro Magno, Nerone, Marx e Lenin », mentre un'altra risposta è «: Socrate, Pasteur, Marx e Lenin », l'illazione è che chi ha fornito la prima risposta è un ammiratore del potere e della rigida autorità, mentre l'altro è un ammiratore di coloro i quali operano al servizio della vita e che sono benefattori dell'umanità. Usando un esteso questionario proiettivo è possibile ottenere un quadro attendibile della struttura caratteriale di una persona⁴. Altri *tests* proiettivi, l'analisi dei giochi, delle canzoni e delle storie preferite, e della condotta osservabile (specialmente dei « piccoli atti », così importanti per l'osservazione psicoanalitica) aiutano ad ottenere risultati esatti. Metodologicamente in tutti questi studi è posto l'accento soprattutto sul sistema di produzione e sulle stratificazioni di classe che ne derivano, sui tratti più significativi del carattere e sulle sindromi che essi formano, e sul rapporto fra queste due serie di dati. Con il metodo dei campioni stratificati intere nazioni o vaste classi sociali possono essere così studiate, esaminando meno di un migliaio di persone.

Un altro importante aspetto della psicologia sociale analitica è quello che Freud chiamò *l'inconscio*, ma mentre Freud si occupò principalmente della repressione individuale, lo studioso di psicologia sociale marxista dovrà interessarsi maggiormente dell'« *inconscio sociale* ». Questo concetto si riferisce a quella repressione della realtà interiore che è comune a vasti gruppi. Ogni società deve fare tutti gli sforzi per non permettere ai suoi membri (o a quelli di una classe particolare) di essere consci degli impulsi che, se fossero consci, porterebbero a pensieri o azioni socialmente « pericolosi ». Ciò dà luogo ad una efficace censura, non al livello del linguaggio scritto o parlato, ma impedendo ai pensieri di diventare consci, cioè, reprimendo la coscienza pericolosa. Naturalmente i contenuti dell'inconscio sociale variano a seconda delle molte forme di struttura sociale: aggressività, ribellione, dipendenza, solitudine, infelicità, noia,



ecc., per nominarne solo qualcuno. L'impulso represso deve essere mantenuto in stato di repressione e sostituito dalle ideologie che lo negano o affermano il suo opposto. All'uomo annoiato, ansioso, infelice dell'attuale società industriale viene insegnato a pensare di essere felice e divertito; in altre società all'uomo privato della libertà di pensiero e di espressione viene insegnato a pensare che egli ha completamente raggiunto la più completa forma di libertà, sebbene al momento solo i suoi capi parlino nel nome di questa libertà. In alcuni sistemi viene represso l'amore per la vita, mentre viene coltivato l'amore per la proprietà; in altri, è repressa la coscienza della alienazione, mentre viene favorito lo *slogan* « non ci può essere alienazione in un paese socialista ».

Un altro modo di esprimere il fenomeno dell'inconscio è parlarne nei termini di Hegel e Marx, cioè, come della totalità delle forze che lavorano alle spalle dell'uomo mentre egli ha l'illusione di essere libero delle sue decisioni, o, secondo Adam Smith: « l'uomo economico è condotto da una mano invisibile a favorire un fine che non fa parte della sua intenzione ». Mentre per Smith questa mano invisibile era benevola, per Marx (come per Freud) essa era pericolosa e deve essere scoperta allo scopo di essere privata della sua efficacia. La coscienza è un fenomeno sociale; per Marx è per lo più falsa coscienza, l'opera di forze repressive⁵. Anche l'inconscio, come la coscienza, è un fenomeno sociale, determinato dal « filtro sociale » che non permette alle più reali esperienze umane di innalzarsi dall'inconscio alla coscienza, filtro che è costituito principalmente da a) linguaggio, b) logica, e c) tabù sociali ed è dissimulato dalle ideologie (razionalizzazioni) che sono soggettivamente vissute come verità, quando in realtà non sono altro che finzioni socialmente prodotte e condivise. Questo approccio alla coscienza e alla repressione può dimostrare empiricamente la validità dell'affermazione di Marx: « l'esistenza sociale determina la coscienza ».

Come conseguenza di queste considerazioni, appare un'altra differenza teorica fra i freudiani psicoanalisti dogmatici e quelli orientati verso il marxismo: Freud



credeva che la *causa della repressione effettiva* (di cui il contenuto più importante da reprimere sono i desideri incestuosi) sia la paura di castrazione. Io credo, al contrario, che, individualmente e socialmente, la più grande paura dell'uomo sia quella del completo isolamento dai suoi simili, del completo ostracismo, più difficile da sopportare della stessa paura della morte. La società rafforza le sue pretese repressive con la minaccia dell'ostracismo: se non neghi la presenza di talune esperienze, tu non sei, non provieni da nessun luogo, corri il rischio di diventare pazzo (la pazzia è infatti la malattia caratterizzata dall'assenza totale di rapporti col mondo esterno).

I marxisti hanno usualmente supposto che ciò che opera alle spalle dell'uomo e lo dirige sono le forze economiche e le loro proiezioni politiche. Lo studio psicoanalitico mostra che questa è una concezione troppo ristretta. La società è formata da uomini, e ogni uomo possiede un potenziale di impulsi passionali, dai più arcaici ai più progressisti. Questo potenziale umano nel suo complesso è modellato dall'insieme delle forze economiche e sociali caratteristiche di ogni data società; queste forze della totalità sociale producono un certo inconscio sociale, e certi conflitti fra i fattori repressivi e certi bisogni umani che sono essenziali per un equilibrato funzionamento umano (come un certo grado di libertà, di stimolazione, interesse per la vita, felicità). In effetti, come ho detto prima, le rivoluzioni sono causate non solo dal manifestarsi di nuove forze produttive, ma anche della parte repressa della natura umana, ed esse sono vittoriose soltanto quando esistono queste due condizioni. La repressione, che sia condizionata individualmente o socialmente, falsa l'uomo, lo divide, lo priva di tutta la sua umanità: la coscienza rappresenta « l'uomo sociale » determinato da una data società; l'inconscio rappresenta l'uomo universale in noi, il buono e il cattivo, l'uomo totale che giustifica il detto di Terenzio: « Io credo che nulla di umano mi sia estraneo » (questo era, per inciso, il motto preferito di Marx).

La psicologia del profondo ha anche un contributo



da dare al problema centrale della teoria di Marx, sebbene Marx non giunse mai a risolverlo in maniera soddisfacente: il problema dell'essenza della natura dell'uomo. Da un lato Marx — specialmente dopo il 1844 — non volle usare un concetto metafisico, astrorico, quale l'« essenza » dell'uomo, un concetto usato per migliaia di anni da molti sovrani per provare che i loro governi e le loro leggi corrispondevano a ciò che ognuno dichiarava essere l'immutabile « natura dell'uomo ». Dall'altro, Marx si opponeva ad una concezione relativista secondo cui l'uomo nasce come un foglio bianco su cui ogni cultura scrive il suo testo. Se questo fosse vero come potrebbe mai l'uomo ribellarsi alle forme di esistenza a cui una data società costringe i suoi membri? Come potrebbe Marx (nel *Capitale*) usare il concetto di « uomo deformato » se non avesse un concetto di « modello della natura umana » che *poteva* essere deformato? Una risposta sulla base dell'analisi psicologica sta nella supposizione che non ci sia « essenza dell'uomo » nel senso di una *sostanza* che rimane sempre la stessa nel corso della storia. La risposta, secondo me, deve essere trovata nel fatto che l'essenza dell'uomo sta nella stessa contraddizione fra il fatto di esistere *nella* natura, gettato nel mondo senza sua volontà, toltone contro il suo volere, in luogo e tempo accidentali, e di essere allo stesso tempo di natura *trascendente* colla sua mancanza di apparato istintivo e colla sua coscienza — di se stesso, degli altri, del passato e del presente. L'uomo, uno « scherzo della natura », si sentirebbe insopportabilmente solo se non potesse risolvere la sua contraddizione trovando una nuova forma di unità. La contraddizione *essenziale* dell'esistenza dell'uomo lo costringe a cercare una soluzione alla sua contraddizione, a trovare una risposta alla domanda che la vita gli pone dal momento della nascita. Ci sono molte risposte constatabili ma limitate alla domanda di come trovare l'unità. L'uomo può trovare l'unità tentando di regredire allo stato animale, facendo a meno di ciò che è specificamente umano (ragione e amore), essendo schiavo o padrone di schiavi, trasformandosi in cosa, o anche



sviluppando i suoi poteri umani specifici ad un grado tale da trovare una nuova unità con i suoi simili e con la natura (quest'ultima risposta è molto importante per il pensiero di Marx) diventando un uomo libero — libero non solo *dalle* catene, ma libero *di* fare dello sviluppo di tutte le sue potenzialità l'autentico scopo della sua vita — un uomo che deve la sua esistenza al suo sforzo produttivo. L'uomo non ha un innato « spirito di progresso », ma è spinto dalla necessità di risolvere la sua contraddizione esistenziale, che risorge ad ogni nuovo livello di sviluppo. Questa contraddizione — o, in altre parole, le possibilità diverse e contraddittorie dell'uomo — costituisce la sua essenza.

Ci sono altri concetti basilari di Marx a cui la psicologia del profondo può dare significativi contributi. Essa può mostrare che Marx — come Spinoza e Freud — non fu né un determinista né un adeterminista. Egli fu un *alternativista*. L'uomo ad ogni passo della sua vita individuale e storica si trova a confronto con molte « possibilità reali ». Queste possibilità, come tali, sono determinate, essendo il risultato della totalità di circostanze in cui egli vive; ma l'uomo ha una scelta fra alternative finché è conscio di esse e delle conseguenze della sua decisione in tempo utile affinché la sua personalità non sia ormai completamente propensa a ciò che è contro il suo interesse umano; una volta che questo sia già accaduto, il tempo per la scelta è irrevocabilmente passato. La libertà, in questo senso, non è « agire nella coscienza della necessità », ma è basata sulla coscienza delle reali possibilità e delle loro conseguenze, in contrasto colla credenza nelle possibilità false e irreali che sono un narcotico e distruggono la possibilità della libertà.

Un altro argomento di fondamentale importanza nel pensiero marxista a cui la psicoanalisi può dare un significativo contributo è il fenomeno dell'*alienazione*. I limiti di spazio non ci permettono di entrare nel merito; solo poche parole. Il concetto di alienazione è stato spesso usato nella letteratura marxista come un concetto puramente intellettuale, separato dalla discussione



dei dati psicologici che si riferiscono all'*esperienza* dell'alienazione. Io credo che non si possa parlare significativamente dell'alienazione senza averla sperimentata in se stessi e negli altri. Inoltre, bisogna esaminare il fenomeno dell'alienazione nel suo rapporto col narcisismo, con la depressione, col fanatismo e con l'idolatria per capirla completamente ed essere in grado di studiare il grado di alienazione in varie classi sociali, e le condizioni sociali che tendono ad aumentarla o a diminuirla. La psicoanalisi ha tutti gli strumenti per adempiere a questo compito.

Per riassumere: questo saggio è un pretesto per introdurre nel pensiero marxista, quale sua componente significativa, una psicoanalisi orientata dialetticamente e umanisticamente. Io credo che il marxismo abbia bisogno di una tale teoria psicologica e che la psicoanalisi debba assimilare l'autentica teoria marxista: una tale sintesi sarà fruttuosa per entrambi, mentre soffermarsi al pavlovismo positivista, sebbene questo offra molti dati interessanti, porterà solo al deterioramento della psicologia come pure del marxismo.

¹ Sfortunatamente ci sono così pochi autori che hanno tentato di applicare la psicoanalisi riesaminata al problema del marxismo e del socialismo, che sono costretto a riferirmi principalmente ai miei scritti dal 1931. Cfr. specialmente *Das Christosdogma*, Vienna, Psychoanalytischer Verlage, 1931; *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, Lipsia, Hirschfeld, Zeitschrift für Sozialforschung, 1932; *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1941; *The Sane Society*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1955; *Marx's Concept of Man*, New York, Frederick Ungar & Co., 1961; *Beyond the Chains of Illusion*, New York, Pocket Books, *Credo Series*, ed. R. N. Anshen, 1962, trattano esplicitamente del rapporto fra le teorie di Marx e di Freud. Fra gli altri autori che scrivono da un punto di vista marxista-psicoanalitico il più importante è Wilhelm Reich, sebbene ci sia ben poco in comune fra le sue teorie e le mie. I tentativi di Sartre di sviluppare un'analisi umanista di tendenze marxiste risentono del fatto che quest'ultimo ha ben poca esperienza clinica e, nel complesso, tratta della psicologia in modo *superficiale*, sebbene in un linguaggio brillante.

² Cfr. a questo proposito la particolareggiata discussione in



E. Fromm, *The Heart of Man, its Genius for Good and Evil*, New York, Harper and Row, *Religious Perspectives Series*, ed. R. N. Anshen, 1964.

³ Quindi, per esempio, la violenza distruttiva presente nella piccola borghesia tedesca divenne esplicita solo quando Hitler le diede la possibilità di esprimersi.

⁴ Questo metodo è stato da me applicato la prima volta insieme al Dr. E. Schachtel, al Dr. P. Lazarsfeld ed altri all'Istituto di Ricerca Sociale (Università di Francoforte) nel 1931 e in seguito alla Columbia University. Lo scopo di questo studio era trovare l'incidenza dei caratteri autoritari come antiautoritari fra gli operai e gli impiegati tedeschi. I risultati corrispondevano molto da vicino ai fatti mostrati dal susseguente sviluppo storico. Lo stesso metodo è stato usato in uno studio psicosociale di un piccolo villaggio messicano, finanziato dalle Fondazioni per la Ricerca Psichiatrica, sotto la mia direzione, con l'assistenza del dr. Theodorè, della dr. Lola Schwartz e del dr. Michael Maccoby. I metodi statistici del dr. Louis McQuitty rendono possibile elaborare le centinaia di migliaia di dati singoli in tal modo che, usando computer elettronici, sindromi di tratti tipicamente riferiti appaiono in tutta chiarezza.

⁵ È interessante notare che Marx usò il termine repressione — *Verdrängung* — nella *Ideologia tedesca*. Rosa Luxemburg parlò dell'inconscio (la logica del processo storico) che viene prima del conscio (la logica soggettiva dell'essere umano) in *Leninismo e marxismo*.



Bertrand Russel

*Elogio della pigrizia*¹

Come la maggior parte di quelli della mia generazione, sono stato educato secondo il detto: « L'ozio è il padre di tutti i vizi ». Essendo un bambino molto virtuoso, credevo a tutto quello che mi si diceva, ed ho acquisito una coscienza che mi ha portato sempre a lavorare molto fino ad oggi. Ma sebbene la mia coscienza abbia controllato le mie *azioni*, le mie *opinioni* hanno subito una trasformazione radicale. Io credo che nel mondo si lavori anche troppo, che un immenso danno è causato dalla convinzione che il lavoro sia virtuoso, e che ciò che si deve predicare oggi nei moderni paesi industriali sia completamente diverso da ciò che è stato sempre predicato. Tutti sanno la storia del viaggiatore che a Napoli vide dodici mendicanti che giacevano al sole (era prima del periodo di Mussolini), e offrì una lira al più indolente. Undici di loro saltarono su a reclamarla, ed egli la dette al dodicesimo. Questo viaggiatore aveva ragione. Ma nei paesi che non godono del sole mediterraneo la pigrizia è più difficile ad attecchire, e sarà necessaria una vasta propaganda pubblica per darle il via. Io spero che, dopo aver letto le pagine che seguono, i dirigenti dell'Ymca inizieranno una campagna per indurre i bravi giovani a non far niente. Se ciò accadrà, non avrò vissuto invano.

Prima di avanzare le mie tesi in favore della pigrizia, devo disfarmi di una che non posso accettare. Ogni volta che una persona che ha già abbastanza per



vivere si propone di impiegarsi in qualche tipo di lavoro quotidiano, come insegnante o dattilografo, gli si dice che tale contegno toglie il pane dalla bocca di altri, e perciò è scellerato. Se questa tesi fosse valida, per noi tutti basterebbe solo essere pigri per poter avere tutti pane a sufficienza. Chiunque dica ciò, dimentica che un uomo di solito spende quello che guadagna, e così facendo egli dà impiego. Finché l'uomo spende le sue entrate, egli mette tanto pane nella bocca degli altri spendendo, quanto ne toglie guadagnando; il vero mascazone, da questo punto di vista, è l'uomo che risparmia. Se egli mette soltanto i suoi risparmi in una calza, come il proverbiale contadino francese, è ovvio che essi non danno impiego, se investe i suoi risparmi, il caso è meno semplice, e sorgono diverse possibilità.

Una delle cose più comuni da fare dei risparmi è prestarli al governo, e considerando il fatto che la spesa pubblica dei governi più civili consiste nel coprire le spese per le guerre passate o per preparare quelle future, l'uomo che presta il suo denaro al governo è nella stessa posizione degli uomini cattivi di Shakespeare che prezzolano assassini. Il risultato è l'aumento delle forze armate dello stato a cui egli presta i suoi risparmi, e ovviamente sarebbe meglio che egli spendesse il suo denaro, anche se a bere o al gioco.

Ma, mi si dirà, il caso è del tutto diverso quando i risparmi sono investiti in imprese industriali: quando tali imprese hanno successo, e producono qualcosa di utile, questo può essere lecito. Ai nostri giorni, tuttavia, nessuno vorrà negare che la maggior parte di esse falliscono, e ciò significa che una gran parte del lavoro umano, che avrebbe potuto essere dedicato a produrre qualcosa per il piacere degli uomini, è stato speso per produrre macchine che, dopo essere state prodotte, rimangono inattive e non fanno il bene di nessuno. L'uomo che investe i suoi risparmi in una ditta che va in bancarotta nuoce quindi agli altri e a se stesso. Se egli spende il suo denaro, dico, dando feste per gli amici, essi (si spera) si divertiranno, e così sarà per tutti co-



loro presso cui egli avrà speso il suo denaro, come il macellaio, il fornaio e il contrabbandiere di alcool. Ma se egli lo spende (diciamo) per stendere rotaie per treni in alcuni posti dove i treni erano ben lontani dall'essere voluti, egli ha deviato una massa di lavoro in canali dove questa non dà piacere a nessuno. Nondimeno, quando diventa povero per il fallimento del suo investimento egli sarà considerato vittima di immeritata sfortuna, mentre l'allegro prodigo, che ha speso filantropicamente il suo denaro, sarà disprezzato come un pazzo e un essere frivolo.

Tutto questo è solo un'introduzione. Voglio dire in tutta serietà che una gran quantità di danno si fa nel mondo moderno credendo nella virtù del *lavoro*, e che la strada della felicità e della prosperità passa per una diminuzione organizzata del lavoro.

Prima di tutto: cos'è il lavoro? Il lavoro è di due specie: la prima, alterare la posizione della materia sulla o vicino alla superficie terrestre relativamente ad altra porzione di tale materia; la seconda, dire agli altri di farlo. Il primo tipo è spiacevole e mal retribuito; il secondo piacevole e ben pagato. Il secondo tipo è in grado di avere un' indefinita estensione: non ci sono solo quelli che danno ordini, ma anche quelli che danno parere riguardo a quali ordini dare, e di solito vengono forniti due opposti tipi di pareri simultaneamente da due organismi di persone: questo si chiama politica. L'abilità necessaria per questo tipo di lavoro non è la conoscenza dei soggetti su cui si dà il proprio parere, ma la conoscenza dell'arte del parlare e scrivere in modo persuasivo, cioè, la *pubblicità*.

In tutta l'Europa, sebbene non in America, c'è una terza classe di uomini, più rispettati persino della classe operaia. Sono uomini che, con la proprietà della terra, riescono a far pagare agli altri il privilegio di esistere e di lavorare. Questi proprietari sono pigri, e perciò ci si aspetterebbe che io li lodassi, sfortunatamente, la loro pigrizia è resa possibile solo dall'industriarsi di altri; in verità il loro desiderio di comoda pigrizia è storicamente la fonte dell'intero vangelo del lavoro. L'ultima



cosa che essi abbiano mai desiderato è che altri seguissero il loro esempio.

Dall'inizio della civiltà fino alla rivoluzione industriale, un uomo avrebbe potuto, di regola, produrre col duro lavoro poco più di quanto era necessario per la sussistenza sua e della sua famiglia, sebbene sua moglie lavorasse almeno quanto lui, e i figli aggiungessero il loro lavoro non appena erano abbastanza grandi per farlo. Il piccolo surplus che sopravanza per la soddisfazione dei bisogni elementari non veniva lasciato a coloro che lo producevano, ma se ne appropriavano militari e preti. In tempi di carestia non c'era surplus; militari e preti, tuttavia, si assicuravano la stessa quantità di sempre, con il risultato che molti lavoratori morivano di fame. Il sistema persistette in Russia fino al 1917², e persiste ancora in Oriente; in Inghilterra, nonostante la rivoluzione industriale, esso rimase in pieno vigore durante tutte le guerre napoleoniche, e fino a circa un secolo fa quando la nuova classe di industriali giunse al potere. In America, questo sistema ebbe fine con la rivoluzione, eccetto per gli stati del Sud, dove persistette fino alla guerra civile. Un sistema che è durato così a lungo ed ha avuto fine così di recente, ha lasciato naturalmente una profonda impronta sui pensieri e le opinioni degli uomini. Molto di quello che riteniamo scontato sulla desiderabilità del lavoro è derivato da questo sistema, che essendo preindustriale, non è adatto al mondo moderno. La tecnica moderna ha reso possibile che lo svago, entro certi limiti, non sia la prerogativa di poche classi privilegiate ma un diritto imparzialmente condiviso da tutta la comunità: la morale del lavoro è la morale degli schiavi, e il mondo moderno non ha bisogno di schiavitù.

È ovvio che, nelle comunità primitive, i contadini, lasciati a se stessi, non avrebbero ceduto l'esiguo surplus di cui vivevano militari e preti, ma avrebbero prodotto meno o consumato di più. Al principio semplicemente la forza li obbligava a produrre e a rinunciare al surplus; gradualmente, tuttavia, fu trovato che era possibile indurre molti di loro ad accettare un'etica se-



condo cui era loro dovere lavorare molto, sebbene parte del loro lavoro andasse a sostenere l'altrui pigrizia. Con questo mezzo diminuì la quantità di costrizione necessaria, e le spese del governo furono diminuite. Oggi, il 99% dei lavoratori salariati inglesi sarebbe sinceramente frastornato se qualcuno proponesse che il re non debba avere un reddito superiore a quello di un operaio. Il concetto di dovere, storicamente parlando, è stato un mezzo usato dai governanti per indurre gli altri a vivere nell'interesse dei loro capi anziché del proprio. Naturalmente i governanti nascondono questo fatto a se stessi dandosi da fare a credere che i loro interessi siano identici ai più vasti interessi dell'umanità; e qualche volta questo è vero: i proprietari di schiavi di Atene, per esempio, impiegarono parte del loro tempo libero dando un contributo durevole alla civiltà, cosa impossibile in un altro sistema economico. Il tempo libero è essenziale alla civiltà, e nel passato il tempo libero di pochi era reso possibile soltanto dal lavoro di molti, che era prezioso non perché il lavoro sia un bene, ma perché lo svago è un bene. E con la tecnica moderna sarebbe possibile distribuire il tempo libero equamente senza recar danno alla civiltà.

La tecnica moderna ha reso possibile che la quantità di lavoro utile ad assicurare il necessario per la vita di ognuno fosse enormemente diminuita. Questo è apparso chiaro durante la guerra: allora tutti gli uomini nelle forze armate, tutte le donne e gli uomini impegnati nella produzione di munizioni, tutti gli uomini e le donne impegnati nello spionaggio, nella propaganda di guerra, o negli uffici governativi di guerra erano distolti da occupazioni produttive, e nonostante ciò, il livello generale di benessere materiale dei salariati non specializzati dei paesi alleati era più alto di prima o dopo la guerra. L'importanza significativa di questo fatto fu celata dalla finanza: con la scusa dei prestiti, si fece credere che il futuro stesse sostenendo il presente. Ma ciò, naturalmente, sarebbe stato impossibile; un uomo non può mangiare un pezzo di pane che non esiste. La guerra mostrò in conclusione che, tramite l'organizza-



zione scientifica della produzione, è possibile fornire un buon livello di vita alle popolazioni moderne basandosi su una piccola parte della capacità lavorativa del mondo moderno. Se, alla fine della guerra, l'organizzazione scientifica, che era stata creata allo scopo di mettere gli uomini in grado di andare o a combattere o nelle fabbriche di munizioni, fosse stata conservata, e le ore di lavoro fossero state diminuite a quattro, tutti sarebbero stati bene. Invece fu restaurato il vecchio caos, coloro il cui lavoro era richiesto furono fatti lavorare per lunghe ore, e gli altri, disoccupati, furono lasciati a morire di fame. Perché? Perché il lavoro è un dovere, e l'uomo non è pagato in proporzione a quanto ha prodotto, bensì in proporzione alla sua virtù, esemplificata dalla sua industriosità.

Questa è la morale dello stato schiavista, applicata in circostanze totalmente diverse da quelle in cui sorse, e non c'è da meravigliarsi che il risultato sia stato disastroso. Facciamo un esempio: supponiamo che, ad un dato momento, un certo numero di persone siano impegnate nella manifattura di spilli. Essi fanno tanti spilli quanti sono necessari al mondo, lavorando (notate) otto ore al giorno. Qualcuno fa un'invenzione con cui lo stesso numero di uomini può fare il doppio degli spilli di prima, ma il mondo non ha bisogno del doppio di spilli ed essi sono già così a buon mercato che difficilmente potrebbero avere un prezzo più basso. In un mondo ragionevole ogni persona impiegata nella manifattura degli spilli lavorerebbe quattro ore invece di otto, e ogni altra cosa andrebbe avanti come prima, ma nel mondo reale questo non sarebbe considerato morale. Gli uomini lavorano ancora otto ore al giorno, ci sono troppi spilli, alcuni datori di lavoro falliscono, e metà degli uomini precedentemente impiegati nella manifattura degli spilli sono buttati fuori dal lavoro. C'è, alla fine, tanto tempo libero quanto nell'altro progetto, ma metà degli uomini sono completamente in ozio, mentre l'altra metà è ancora oberata di lavoro. In questo modo, è sicuro che l'inevitabile tempo libero causerà miseria tutt'intorno, invece di essere fonte di



felicità. Si può immaginare qualcosa di più folle?

L'idea che il povero debba avere del tempo libero a disposizione ha sempre sconvolto il ricco. In Inghilterra, all'inizio del diciannovesimo secolo, quindici ore erano il normale orario lavorativo giornaliero di un uomo; i bambini qualche volta avevano lo stesso orario, e comunemente dodici ore al giorno. Quando qualche intrigante ficcanaso obiettava che forse queste ore erano un po' troppe, gli veniva risposto che il lavoro teneva gli uomini lontani dal bere e i bambini dal male. Quando ero bambino, poco dopo che gli operai cittadini avevano acquistato il voto, furono stabiliti per legge alcuni giorni festivi pubblici fra la grande indignazione della classe dirigente. Mi ricordo di aver sentito una vecchia duchessa dire: « Cosa vogliono i poveri con questi giorni di festa? Essi devono *lavorare* ». La gente oggi è meno esplicita, ma il sentimento persiste, ed è la fonte di molto del nostro caos economico.

Consideriamo per un momento l'etica del lavoro francamente, senza idee preconcepite. Ogni essere umano, per necessità, consuma durante la sua vita una certa quantità di prodotto del lavoro umano. Ammettendo, come sappiamo, che il lavoro è del tutto spiacevole, è ingiusto che un uomo consumi più di quanto produce. Naturalmente egli può fornire dei servizi anziché delle merci, come un medico per esempio; ma egli dovrebbe ottenere qualcosa in cambio per il suo vitto e alloggio. In questi limiti, il dovere del lavoro deve essere ammesso ma solo in questi limiti.

Non insisterò sul fatto che, in tutte le società moderne al di fuori dell'Urss., molta gente evita anche questa quantità minima di lavoro, esattamente tutti quelli che ereditano denaro e tutti quelli che lo sposano. Io non penso che sia tanto negativo il fatto che questa gente possa essere pigra quanto il fatto che i lavoratori salariati debbano lavorare troppo o morire di fame.

Se il salariato comune lavorasse quattro ore al giorno, ci sarebbe abbastanza per tutti, e non ci sarebbe disoccupazione, supponendo un minimo di organizzazione. Quest'idea sconvolge i benestanti, poiché essi sono



convinti che il povero non saprebbe come usare il suo tempo libero. In America, spesso gli uomini lavorano per lunghe ore anche quando sono benestanti; questi naturalmente sono indignati all'idea del tempo libero per i salariati, inteso solo come feroce punizione per i disoccupati; di fatti, essi non sopportano nemmeno il tempo libero dei loro figli. Abbastanza stranamente, mentre essi desiderano che i loro figli lavorino tanto da non aver tempo di incivilirsi, non pensano che le loro mogli e figlie non hanno alcun lavoro. La snobistica ammirazione dell'inutilità, che in una società aristocratica si estende ad ambo i sessi, è, in una plutocrazia, riservata alla donna; questo, tuttavia, non rende ciò più aderente al senso comune.

Il saggio uso del tempo libero, bisogna concederlo, è un prodotto della civiltà e dell'istruzione. Un uomo che abbia lavorato lunghe ore tutta la vita, si annoierà se si ritira di colpo in ozio, ma senza una considerevole quantità di svago un uomo è tagliato fuori da molte delle cose più belle. Non c'è più alcuna ragione perché la maggioranza della popolazione debba soffrire questa privazione; solo un folle ascetismo, di solito subito al posto di un altro, ci fa continuare ad insistere in un lavoro in quantità eccessive ora che non ne esiste più il bisogno.

Nella nuova fede che controlla il governo della Russia, mentre molte cose sono diverse dalla tradizione dell'Occidente, ci sono alcune cose che non sono affatto cambiate. L'atteggiamento delle classi dirigenti, e specialmente di quelle che conducono la propaganda culturale, rispetto alla dignità del lavoro è quasi esattamente quella che le classi dirigenti del mondo hanno sempre manifestato a quello che veniva chiamato « l'onesto povero »: industriosità, sobrietà, buona volontà a lavorare lunghe ore in vista di lontani vantaggi futuri, e anche sottomissione all'autorità, tutto questo riappare; inoltre l'autorità rappresenta ancora la volontà del Signore dell'Universo, che, comunque ora viene chiamato con un nuovo nome, Materialismo Dialettico.

La vittoria del proletariato in Russia ha alcuni punti



in comune con la vittoria delle femministe in alcuni paesi. Per secoli gli uomini avevano ammesso la superiore santità delle donne, e le avevano consolate della loro inferiorità sostenendo che la santità è più desiderabile del potere. Alla fine le femministe decisero che avrebbero avuto entrambi, poiché le pioniere credevano a tutto ciò che gli uomini avevano detto loro sulla desiderabilità della virtù ma non a ciò che essi avevano detto sull'inutilità del potere politico. Qualcosa di simile è accaduto in Russia per quanto riguarda il lavoro manuale: per secoli i ricchi e i loro parassiti hanno scritto in lode dell'« onesta fatica », hanno predicato la vita semplice, hanno professato una religione che insegna che è molto più facile per il povero andare in paradiso di quanto non lo sia per il ricco, ed hanno in genere tentato di far credere agli operai che ci sia una speciale nobiltà nell'alterare la posizione della materia nello spazio, proprio come gli uomini tentavano di far credere alle donne che esse traessero qualche speciale nobiltà dalla loro schiavitù sessuale. In Russia, tutto questo insegnamento sui meriti del lavoro manuale è stato preso sul serio con il risultato che l'operaio più di chiunque altro è coperto di riconoscimenti. Questo significa, in sostanza, che vengono resuscitate parole d'ordine del passato, ma non per i vecchi scopi, bensì per assicurarsi lavoratori di punta per compiti speciali. Il lavoro manuale è l'ideale che viene prospettato al giovane e la base di ogni insegnamento etico.

Attualmente, tutto ciò è assolutamente a fin di bene. Un grande paese, ricco di risorse naturali, aspira allo sviluppo, e deve realizzarlo facendo scarsissimo uso del credito. In queste circostanze il duro lavoro è necessario ed è probabile che dia grandi ricompense; ma cosa accadrà quando si sia raggiunto il momento in cui tutti potrebbero vivere confortevolmente senza dover lavorare per lunghe ore?

In Occidente ci sono molti modi per trattare questo problema? Noi non ci siamo preoccupati della giustizia economica, così che una vasta porzione della produzione totale va ad una piccola minoranza della popola-



zione, di cui molta parte non lavora affatto. A causa dell'assenza di qualsiasi controllo centrale sulla produzione, produciamo una moltitudine di cose non desiderate e teniamo in ozio un'alta percentuale della popolazione, perché possiamo fare a meno del loro lavoro sovraccaricando altri di lavoro. Quando tutti questi metodi si dimostrano inadeguati, si ha una guerra: facciamo costruire violenti esplosivi da un numero di persone, e li facciamo esplodere da altri, come se fossimo bambini che hanno appena scoperto i fuochi d'artificio. Attraverso la combinazione di tutti questi sistemi ci adoperiamo, sebbene con difficoltà, a mantenere in vita il concetto secondo cui una gran mole di lavoro manuale debba costituire il destino dell'uomo medio.

In Russia, a causa della maggiore giustizia economica e del controllo centrale della produzione, il problema dovrà essere risolto in maniera diversa. La soluzione razionale sarebbe, non appena le necessità e le comodità elementari saranno fornite a tutti, quella di ridurre gradualmente l'orario di lavoro, permettendo al voto popolare, ad ogni livello, di decidere se sia da preferire più tempo libero o più merci. Ma, avendo insegnato la virtù suprema del lavoro pesante, è difficile immaginare come le autorità potranno aspirare ad un paradiso in cui ci sarà molto svago e poco lavoro. Sembra più probabile che essi troveranno sempre nuovi schemi con cui giustificare il sacrificio del tempo libero alla produttività futura. Ho letto recentemente di un ingegnoso piano ideato da ingegneri russi per riscaldare il Mar Bianco e le coste settentrionali della Siberia, ponendo una diga lungo il Mar di Kara: un progetto ammirevole, ma responsabile di rimandare il benessere del proletariato di una generazione, mentre la nobiltà del lavoro viene a far bella mostra di sé fra i campi di ghiaccio e le tempeste di neve dell'Oceano Artico. Questo genere di opera, se fosse messa in pratica, sarebbe il risultato dell'aver considerato la virtù del lavoro pesante come un fine in se stesso, piuttosto che come un mezzo per creare uno stato di cose in cui esso non sia più necessario.



Il fatto è che, mentre una certa quantità di lavoro manuale è necessaria alla nostra esistenza, esso non è decisamente uno degli scopi della vita umana; se lo fosse, dovremmo considerare ogni sterratore superiore a Shakespeare. Siamo stati sviati, a questo proposito, da due cause: una è la necessità di contentare il povero, che ha portato il ricco per migliaia di anni a predicare la dignità del lavoro, stando bene attento a restare per quanto lo riguardava privo di dignità; l'altra è il nuovo piacere della meccanica, che ci fa compiacere degli stupefacenti e ingegnosi mutamenti che possiamo provocare sulla superficie terrestre. Nessuna di queste ragioni esercita molta attrattiva su colui che lavora effettivamente. Se gli chiedete quale pensa che sia l'aspetto migliore della sua vita, probabilmente non dirà: «Io amo il lavoro manuale perché mi fa sentire che sto adempiendo al più nobile compito dell'uomo, e perché mi piace pensare quanto l'uomo sia in grado di trasformare il suo pianeta. È vero che il mio corpo richiede dei periodi di riposo, che devo occupare come meglio posso, ma non sono mai così felice come quando viene il mattino ed io posso ritornare al lavoro da cui proviene la mia contentezza». Non ho mai sentito nessun operaio parlare a questo modo. Essi considerano il lavoro come dovrebbe essere considerato, un mezzo necessario per la sussistenza, ed è dal loro tempo libero che traggono qualunque gioia di cui possono godere.

Mi si dirà che, mentre un po' di svago è piacevole, gli uomini non saprebbero come riempire le loro giornate se su ventiquattro dovessero lavorare soltanto per quattro ore. Nella misura in cui questo è vero nel mondo moderno, ciò è una condanna della nostra civiltà e infatti non sarebbe stato vero in qualunque periodo precedente. In passato vi era una capacità di spensieratezza e di gioco che è stata ad un certo limite inibita dal culto dell'efficienza. L'uomo moderno pensa che ogni cosa debba essere fatta per il bene di qualcos'altro, e mai per il proprio. Le persone serie, per esempio, condannano continuamente l'abitudine di andare al cinema, e ci dicono che essa porta i giovani al crimine, ma



tutto il lavoro per produrre un film è rispettabile, perché è lavoro e perché porta un profitto economico. Il concetto secondo cui le attività desiderabili siano quelle che danno un profitto ha messo tutto sottosopra. Il macellaio che vi dà la carne e il fornaio che vi dà il pane sono degni di lode perché fanno soldi; ma quando godete del cibo che essi vi hanno dato, voi siete semplicemente frivoli a meno che non mangiate solo per essere più in forze sul lavoro. Parlando in linee generali, si sostiene che guadagnare il denaro sia bene e spenderlo sia male: considerando che questi sono due lati di una transazione, questo è assurdo; si potrebbe allo stesso modo sostenere che le chiavi siano un bene, ma le toppe delle serrature siano un male. Qualunque merito possa esserci nella produzione di merci deve derivare esclusivamente dal vantaggio che può essere ottenuto consumandole; l'individuo, nella nostra società, lavora per il profitto, ma lo scopo sociale del suo lavoro sta nel consumo di quanto produce. È la separazione fra l'individuo e lo scopo sociale della produzione che rende così difficile per gli uomini pensare chiaramente in un mondo in cui l'accumulare profitti è l'incentivo dell'industria: pensiamo troppo alla produzione, e troppo poco al consumo. Ne risulta che diamo troppo poca importanza al divertimento e alla semplice felicità, e che non giudichiamo la produzione per il piacere che essa dà al consumatore.

Quando propongo di ridurre a quattro le ore di lavoro, non intendo che tutto il tempo restante debba essere necessariamente speso in pura frivolezza. Intendo che quattro ore di lavoro quotidiano dovrebbero conferire all'uomo il diritto al soddisfacimento delle necessità e delle comodità elementari, e che il resto del suo tempo dovrebbe essere suo per usarlo come meglio crede. È componente essenziale di ogni sistema sociale così impostato che l'istruzione sia sostenuta più di quanto non si fa di solito attualmente, e che punti, in parte, a creare attitudini che mettono l'uomo in grado di usare intelligentemente il suo tempo libero. Non sto pensando principalmente a quel tipo di cose che sareb-



bero considerate « intellettuali »: le danze folcloristiche sono scomparse tranne che in remote aree rurali, ma gli impulsi che hanno provocato la loro nascita dovrebbero esistere ancora nella natura umana. I divertimenti delle popolazioni urbane sono diventati principalmente passivi: andare al cinema, guardare incontri di calcio, ascoltare la radio e via di seguito. Questo è causato dal fatto che le loro energie attive si esauriscono completamente nel lavoro; se avessero più tempo libero, godrebbero ancora di divertimenti a cui prendere parte attivamente.

Nel passato c'era una piccola classe che viveva nell'ozio ed una più vasta classe che lavorava. La prima godeva di vantaggi basati su alcuna giustizia sociale; questo la rendeva necessariamente oppressiva, limitava le sue simpatie e la portava ad inventare teorie con cui giustificare i suoi privilegi. Questi fatti diminuirono enormemente la sua superiorità, ma nonostante ciò essa dette un grande contributo a tutto quello che noi chiamiamo civiltà; coltivò le arti e scoprì le scienze; scrisse libri, inventò la filosofia, e perfezionò i rapporti sociali. Anche la liberazione degli oppressi è stata di solito iniziata dall'alto: senza la classe nullafacente il genere umano non sarebbe mai emerso dalla barbarie.

Il metodo di una classe per principio ereditario nullafacente e priva di mansioni era, tuttavia, straordinariamente disastroso. A nessuno dei membri di questa classe era stato insegnato ad essere attivo, e la classe nel suo complesso non era eccezionalmente intelligente. Poteva produrre un Darwin, ma ciò era largamente compensato dalle decine di migliaia di gentiluomini di campagna che non avevano mai pensato a qualcosa di più intelligente della caccia alla volpe o della punizione dei bracconieri. Attualmente, si suppone che le università procurino, in modo più sistematico, ciò che la classe benestante aveva fornito incidentalmente e come prodotto secondario. Questo è un grande miglioramento, ma ha determinati inconvenienti. La vita universitaria è così diversa dal resto della vita che gli uomini che vivono in un ambiente accademico tendono a



non essere consci delle preoccupazioni e dei problemi degli uomini e delle donne comuni; inoltre il loro modo di esprimersi è di solito tale da spogliare le loro opinioni dell'influenza che dovrebbero avere sulla massa. Un altro svantaggio è che nelle università gli studi sono organizzati, e l'uomo che escogita una direzione di ricerca un po' originale viene probabilmente scoraggiato. Le istituzioni accademiche, perciò, benché utili, non sono custodi adeguati degli interessi della civiltà in un mondo dove ognuno al di fuori delle proprie mura è troppo impegnato in occupazioni inutili.

In un mondo in cui nessuno sia costretto a lavorare più di quattro ore al giorno, ogni persona che avesse curiosità per le scienze potrebbe soddisfarla, e ogni pittore potrebbe dipingere senza morire di fame per quanto eccellente la sua pittura possa essere. I giovani scrittori non sarebbero obbligati ad attirare su di loro l'attenzione con opere sensazionali scritte solo per far denaro, con la prospettiva di acquisire l'indipendenza economica necessaria per scrivere opere imponenti, di cui, quando giunge infine il momento, essi avranno perso il gusto e la capacità. Gli uomini che, nel loro lavoro professionale, si sono interessati ad alcune fasi dell'economia e del governo, potrebbero sviluppare le loro idee senza il distacco accademico che fa spesso sì che le opere degli economisti universitari sembrano mancare di concretezza. I medici avranno tempo di studiare i progressi della medicina, gli insegnanti non si sforzeranno esasperatamente di insegnare con metodi tradizionali cose imparate in gioventù, che potrebbero, nel frattempo, essersi dimostrate non vere.

Soprattutto, ci sarà felicità e gioia di vivere invece di nervi consumati, stanchezza e dispepsia. Il lavoro richiesto sarà sufficiente per rendere dilettevole il tempo libero, ma non abbastanza per provocare esaurimento, e poiché gli uomini non saranno stanchi durante il loro tempo libero, essi non richiederanno soltanto quei divertimenti passivi e insulsi. Almeno l'1% probabilmente dedicherà il tempo non trascorso in un lavoro professionale a svolgere qualche ricerca di pubblica impor-



tanza, e, poiché essi non dipenderanno da queste ricerche per il loro sostentamento, la loro originalità potrà esprimersi liberamente, e non ci sarà bisogno di conformarsi ai modelli imposti da antiquati sapientoni. Ma non è solo in questi casi eccezionali che si faranno sentire i vantaggi del tempo libero. Gli uomini e le donne comuni, avendo la possibilità di una vita felice, diventeranno più gentili, meno importuni e meno portati a considerare gli altri con sospetto. Il gusto per la guerra scomparirà, in parte per questa ragione ed in parte perché implicherebbe un lungo e severo lavoro per tutti. Una natura buona è, di tutte le qualità morali, l'unica di cui il mondo ha più bisogno, ed essa è il risultato della tranquillità e della sicurezza, non di una vita di ardua lotta. I moderni metodi di produzione ci hanno dato la possibilità di ottenere tranquillità e sicurezza per tutti; noi invece abbiamo scelto di avere superlavoro per alcuni ed inazione per altri. Fino ad ora abbiamo continuato ad essere industriosi quanto lo eravamo prima di avere le macchine; in questo siamo stati folli ma non c'è ragione di continuare ad essere folli per sempre.

¹ Scritto nel 1932.

² Da allora, i membri del Partito comunista hanno rilevato questo privilegio di militari e preti.



Irving Fetscher

Concretizzazione del concetto di libertà di Marx

Il giovane Marx si scontra con la questione della libertà individuale nella società in due forme concettuali: il concetto liberale, formulato filosoficamente nella forma più concisa da Kant, e la metafisica della libertà di Hegel. Entrambe queste forme concettuali appaiono come espressioni di pensiero storicamente determinate entro i limiti di una data realtà politica e sociale. Fin dall'inizio, la struttura teoretica e l'intenzione politica di Marx dovevano superare teoricamente e praticamente i limiti di queste concezioni e il loro complementare carattere astratto. È perciò impossibile capire adeguatamente lo scopo politico originale di Marx senza una comprensione di come egli analizzasse questi concetti come « concezioni borghesi della libertà ».

Per Kant il principio della libertà politica è: « nessuno può costringermi (finché tiene in considerazione il benessere di un'altra persona) ad essere felice nel suo modo, ma ognuno deve cercare la propria felicità nel modo che gli si adatta perché egli permetta ad un altro la libertà di perseguire un simile scopo; è perciò possibile formulare una legge universale per la libertà di tutti che non interferisca con la libertà di ognuno »¹. La libertà è quindi l'obiettivo della ricerca della felicità da parte dell'individuo, che è limitata soltanto dall'ugualmente legittima ricerca di un altro individuo. La carenza palese di questo concetto è che esso si riferisce solo negativamente al proprio simile, conside-



randolo solo un'inevitabile *barriera* legale al proprio capriccio o *ghiribizzo* individuale: questo è il concetto che ne segue necessariamente se, come per Hobbes e Kant, il pensiero parte dalla supposizione che « l'anti-sociale esistenza sociale » dell'uomo sia un fatto immo-dificabile. Se procediamo dalla supposizione che l'uomo spontaneo, naturale, sia necessariamente ostile agli altri finché una legge statale non lo obblighi a considerare la voce della coscienza che lo conduce al rispetto dei diritti di libertà dei suoi simili, allora non possiamo trovare altro se non questo rapporto restrittivo fra gli uomini.

Per Marx, tuttavia, questo antagonismo fra gli individui — imputato fin da Hobbes alla natura — è la caratteristica solo della società competitiva del capitalismo. Jean Jacques Rousseau precedette Marx nel riconoscere la natura storica del « *homo lupus* » quando spiegò che le affermazioni di Hobbes potrebbero essere applicate legittimamente solo all'uomo contemporaneo e non all'uomo in generale². In contrasto con Rousseau, tuttavia, Marx vide che il libero sviluppo dell'individuo umano in tutte le società è legato alla cooperazione attiva degli altri individui. Questa scoperta non poteva aprirsi un varco verso la piena coscienza fino all'avvento della moderna società altamente specializzata con la sua divisione del lavoro. Mentre Rousseau desiderava ardentemente un ritorno ad una delle prime ere, per sfuggire alla divisione mercantile del lavoro della società precapitalista, di cui egli aveva nozione, di famiglie essenzialmente rurali e autosufficienti, Marx aspirava ad una civiltà cooperativa in cui ogni membro avrebbe ottenuto soddisfazione nell' eseguire i propri compiti poiché essi contribuivano alla soddisfazione degli altri e avrebbe accettato il lavoro degli altri come contributo alla propria soddisfazione. Invece di dissolvere i rapporti reciproci che corrispondevano all'ideale della città-stato, Marx preferiva la loro universalizzazione e una trasformazione radicale del loro carattere.

Tuttavia Marx non era il primo a combattere i limiti



del concetto kantiano di stato liberale. Mentre Kant sviluppava la posizione secondo cui la funzione dello stato liberale sia quella di aiutare l'individuo a completare se stesso assicurando la coesistenza pacifica di individui naturalmente egoisti, Hegel cercava la libertà dei cittadini razionali non in leggi che garantiscano la libertà delle possibilità dell'individuo, ma nella struttura stessa dello stato.

Nella *Filosofia della storia* Hegel, come Marx più tardi, si rivolge in particolare contro tutti i concetti liberali di libertà e li condannò come pura « negatività » e formalismo: lo stato « non è un'assemblea di persone in cui la libertà di tutti gli individui debba essere limitata. La libertà è compresa solo negativamente quando è rappresentata come se l'individuo nel suo rapporto con gli altri individui limiti così la sua libertà perché quella limitazione universale — la costrizione reciproca di tutti — possa assicurare un piccolo spazio di libertà per ognuno »³. Già in *Jensener Realphilosophie* Hegel spiegò la « libertà formale » come quella « la cui sostanza è esterna a se stessa »⁴. La sostanza della libertà, per Hegel, è lo « Spirito », o, più precisamente, ciò che è oggettivo nello spirito vivente delle istituzioni del benessere comune e delle leggi. Sebbene abbelliti idealisticamente e misticamente, questi pensieri furono tuttavia intesi da Marx come un essenziale avanzamento rispetto al punto di vista kantiano.

Per rendere esplicito questo avanzamento, si deve solo definire la « Sostanza » come la società reale di persone in cooperazione fra loro, dove può aversi lo sviluppo veramente umano dell'individuo. Il rapporto positivo dell'individuo con tutti i suoi simili (prima di tutto incorporati in uno stato) diventa, con Hegel, una semplice identificazione dello « Spirito soggettivo » di ogni uomo con lo « Spirito oggettivo » dello stato. Con Hegel l'identificazione dialettica, che non esclude l'esistenza indipendente dell'individuo e dello stato come poli fissi in rapporto l'un l'altro, rimane semplicemente una cosa di dimensioni ideali. L'uomo vivente e la società vivente (lo « stato necessario e razionale » di Hegel)



rimangono al di sotto di questa sfera elevata « di apparenza inconsistente ». In sostanza Hegel ha soltanto scambiato un'astrazione con un'altra. Mentre il concetto liberale di libertà è basato sul rapporto positivo fra persone ed esprimeva le restrizioni determinate dalle richieste psichiche della gente nella società competitiva, la metafisica dello stato hegeliano dice che l'uomo trova e può esercitare la libertà nella sfera ideale, non nei rapporti personali del lavoro quotidiano. Infatti Hegel asserì che lo « stato è la realtà in cui l'individuo ha la sua libertà »⁵, ma lo stato ideale non è l'ambiente umano; nella reale « società civile », esso è il mondo della produzione, dello scambio e dell'industria e qui l'uomo deve cercare la sua libertà.

La critica di Marx dimostrò la base storica del concetto liberale di libertà e mostrò che esso restava confinato entro l'orizzonte socialmente e temporalmente limitato del pensiero borghese. Nel caso del concetto hegeliano, Marx indicò che il suo carattere illusorio e complementare diventa evidente contro la realtà della società borghese. La sua critica più decisa della tesi borghese di libertà e dei diritti dell'uomo si trova nel *Capitale*:

La sfera della circolazione, ossia dello scambio di merci, entro i cui limiti si muovono la compra e la vendita della forza-lavoro, era in realtà un vero *Eden dei diritti innati dell'uomo*. Quivi regnano soltanto *Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham*. *Libertà!* Poiché compratore e venditore di una merce, p. es. della *forza-lavoro*, sono determinati solo dalla loro *libera volontà*. Stipulano il loro contratto come libere *persone*, giuridicamente pari. Il *contratto* è il risultato finale nel quale le loro volontà si danno una espressione giuridica *comune*. *Eguaglianza!* Poiché essi entrano in rapporto reciproco soltanto come *possessori di merci*, e scambiano equivalente per equivalente. *Proprietà!* Poiché ognuno dei due dispone soltanto del proprio. *Bentham!* Poiché ognuno dei due ha a che fare solo con se stesso. L'unico potere che li mette l'uno accanto all'altro e che li mette in rapporto è quello del *proprio utile*, del loro vantaggio particolare, dei loro *interessi privati*. E appunto *perché* così ognuno si muove solo per sé e nessuno si muove per l'altro, tutti portano a compimento, per una *armonia prestabilita delle cose*, o sotto gli auspici d'una provvidenza onnisaltra, solo l'opera del loro reciproco vantaggio, dell'utile comune, dell'interesse generale⁶.



Marx mostrò che la libertà e l'uguaglianza garantite dalla Costituzione francese come Diritti dell'Uomo, e ripresi in forme similari da tutte le costituzioni democratico-liberali, erano un'adeguata espressione dei rapporti umani in una società di mercato, dove la condizione sociale per nessuno è fissata da privilegi di nascita, e ognuno come « possessore di merce » è libero di disporre delle sue merci ed è legato soltanto dai termini del contratto che ha sottoscritto. Ma la vendita della merce forza-lavoro, quest'apparente uguaglianza e libertà, è di fatto falsa. L'effettiva disuguaglianza di proprietà sta nel fatto che i possessori della forza-lavoro non hanno nulla da vendere se non la loro forza-lavoro e sono perciò costretti, sebbene non dalla legge, a disfarsi di essa, o — come il tedesco stabilisce graficamente — a « darsi a cottimo » [*sich zu verdingen*]. La loro forza-lavoro, diversamente dalle merci che un operaio produce per il mercato, non è parte oggettiva del suo essere, ma la sua stessa *capacità* oggettiva. L'essenza dell'uomo è la sua capacità di trasformare creativamente la natura e di darle forma secondo i suoi desideri e i suoi scopi. Quando è costretto a vendere questa capacità egli rinuncia alla sua umanità e ne deriva un rapporto alienato con il genere umano e l'umanità. La concezione liberale della libertà è limitata perché attribuisce particolari interessi calcolati dell'uomo alla sua essenza, mentre, in effetti, questa caratterizzazione riflette soltanto l'uomo nella società competitiva e potrebbe essere sbagliata sia per quanto riguarda il passato che per il futuro. Marx mostra la metafisica dello stato di Hegel come l'astrazione complementare dell'idea di libertà già espressa dalla *democrazia* borghese nella Costituzione della Rivoluzione francese.

La critica mossa da Marx della filosofia del diritto hegeliana si basava sul fatto che essa dava una spiegazione dello stato democratico borghese in cui Hegel, come tedesco, si imbatte per la prima volta solo nella sua forma teoretica (ideologica). La superiorità del concetto hegeliano su quella liberale era, come abbiamo già visto, la sua capacità di comprendere il rapporto



dialettico dell'individuo con la società. La stessa comprensione la troviamo anche in Marx — e non importa se egli la mutuasse da Hegel o dall'esperienza della stessa realtà sociale: « È soprattutto necessario evitare di considerare la "società" ancora una volta come un'astrazione confrontata all'individuo. L'individuo è *l'essere sociale*. La manifestazione della sua vita — anche quando essa non appare direttamente in forma di manifestazione comune, realizzata in associazione con altri uomini — è perciò una manifestazione ed un'affermazione di vita sociale »⁷. Come abbiamo già visto, per Marx la concezione hegeliana è errata perché presenta l'individuo sociale solo nella forma idealistica e astratta di Spirito soggettivo e oggettivo e mette da parte l'uomo concreto (il reale essere sensibile), così come la società civile da lui formata, in una sfera di livello inferiore. L'uomo, quale essere socialmente relazionato, è sospeso in una sfera illusoria ed immaginaria oltre la società civile con la sua calcolata intelligenza, il suo particolare egoismo, lavoro, leggi e competizione. Ma Marx si rese conto che l'astrazione della filosofia hegeliana dalla vita concreta di ogni giorno non era un caso: per « il pensiero tedesco » era possibile solo « astrarre il suo concetto di stato moderno dall'uomo naturale mentre, e per quanto, lo stato moderno si era astratto dal popolo effettivo, o l'uomo completo soddisfa se stesso solo in modo immaginario »⁸. L'uomo viveva in questo « stato moderno », durante il corso della sua reale esistenza sensibile come membro della società borghese (competitiva), solo nella forma astratta di *cittadino (citoyen)*. Come cittadino egli poteva essere parte della società civile ed immaginarsi dialetticamente unito con il resto dei cittadini nella comunità, ma nella sua reale esistenza sensibile egli è non libero ed isolato, soggetto a leggi estranee (« contingenza »), e può rapportarsi solo negativamente ai suoi simili (per esempio come avversario). Marx scrive nel 1843: « Lo stato politico perfetto è per sua essenza *la vita dell'uomo come specie*, in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di*



fuori della sfera dello Stato nella società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, ma bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste ed una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si afferma come essere sociale, e la vita nella società civile nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzo, e degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee »⁹.

La « vera vita » di Marx dovrebbe svolgersi insieme con i propri simili, ognuno teso a completare se stesso e a mettersi in rapporto con gli altri arricchendone le qualità; ma questa « vera vita » esiste nel mondo moderno solo come forma illusoria e trascendentale della comunità dei cittadini che è prima tangibilmente provata quando chiude i ranghi ed è portata a rapporti ostili con la comunità di cittadini di un altro stato¹⁰. Nella loro esistenza quotidiana, d'altra parte, gli individui conducono una « vita non vera », una vita di deliberato isolamento e ostilità contro i loro simili: « l'uomo effettivo è prima riconosciuto nella forma di individui egoisti (non veri), il vero uomo, nella forma di cittadino astratto (non effettivo) »¹¹. Quest'analisi pose il compito di sviluppare la persona effettiva (non vera) della società civile in una persona vera (conscia del suo rapporto dialettico con i suoi simili).

Nei suoi primi scritti Marx formulò questo compito nel seguente modo: « Solo quando l'uomo effettivo assorbe in se stesso il cittadino astratto dello stato e, come l'uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è diventato essenza di specie, solo quando l'uomo ha riconosciuto e riorganizzato le sue *forces propres* come forze sociali, e perciò non separa più da se stesso la forza sociale nella forma di forza politica, solo allora l'emancipazione umana è completa ».

Nei suoi lavori fra il 1840 e il 1850, particolarmente negli *Estratti (Exzerptheften)* e nei *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Marx ci lascia una de-



scrizione dettagliata del suo uomo libero concreto che, « nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è diventato essenza di specie ». L'uomo è essenza di specie quando non proietta più le sue qualità essenziali in un Essere di un altro mondo — come, secondo Feuerbach, accadeva con la reificazione religiosa — o, come nell'alienazione politica, non propone più un mondo al di là dell'esistente « stato » borghese di ogni giorno. Secondo le sue qualità naturali, quindi, ogni individuo ha acquistato la *completezza* che, per lui e con lui, la vivente umanità ha realizzato con il lavoro umanizzato. Solo quando si sarà liberato dall'« idiozia » dell'attaccamento di tutta la vita ad un'attività, e dalla schiavitù del lavoro salariato, sarà possibile tale completa appropriazione della vita dell'individuo come specie. Solo quando questo sarà realizzato lo stato (e l'ideologia religiosa) potranno scomparire nella forma di completamente necessario all'incompleta realtà della società e dei suoi membri. Il diventare superfluo dello stato è specificamente legato, soprattutto, all'abolizione dei privilegi economici di classe; con la loro abolizione la necessità di protezione forzata dei privilegiati contro i non privilegiati sarà anche abolita. La superfluità dello stato (democratico) dipende dalla nascita di una società in cui gli individui siano diventati essenza di specie (*Gattungswesen*) che li unisce totalmente e positivamente ai loro simili.

Gli ostacoli alla libertà individuale nello « stato politico » erano e rimangono necessari finché preesiste una disuguaglianza effettiva nelle possibilità di sviluppo individuale, e l'alienazione non è vinta a tutti i livelli. Con l'eliminazione dei privilegi di proprietà si è fatto un passo decisivo, ma il fine non è ancora stato raggiunto: finché non sarà possibile ridurre il tempo lavorativo in modo che i compiti necessari di tutti possano essere svolti volontariamente e la produttività di tutti basti a soddisfare completamente i bisogni di ognuno, la disuguaglianza rimane una prospettiva reale, e con essa anche la « non libertà » dell'individuo concreto. Finché la soddisfazione dei miei bisogni trova la



sua mediazione non nel mio diritto di uomo ma nel mio denaro — e questo è certamente ciò che avviene oggi anche negli « stati socialisti » — non si può dire che quello sviluppo umano di cui il giovane Marx parlava si sia verificato.

Negli *Estratti* così come nei *Saggi economici*, scritti nel 1844 e nel 1845, Marx elaborò opportunamente l'idea della società alienata che produce merci, gravida della futura società non alienata, umana. Da queste formulazioni si può chiaramente desumere il senso che il concetto di « emancipazione umana », la liberazione dell'uomo concreto, aveva per Marx. La divisione del lavoro in senso tecnico è il requisito basilare di entrambe le forme di società; ma in una essa è legata all'isolamento egoistico di ogni individuo, e nell'altra al rapporto di amore di ognuno per tutti. Questa descrizione, secondo Marx, esprime i caratteri della società mercantile:

Ho prodotto per me e non per te, come tu hai prodotto per te stesso e non per me. Il risultato della mia produzione ha, in e di se stesso, proprio un piccolo rapporto diretto a te come il risultato della tua produzione ha a me, cioè, la nostra produzione [non] è produzione di gente come gente, cioè, non è produzione sociale. Come esseri umani quindi nessuno di noi ha un rapporto di soddisfazione al prodotto dell'altro. *La nostra reciproca produzione non esiste per noi come gente.* Il nostro scambio può perciò anche non essere il movimento di mediazione in cui si riconosce che il *mio prodotto* è per te, allo stesso tempo che è una *materializzazione del tuo essere, delle tue necessità.* Perché l'essenza umana non è il legame della nostra produzione l'un l'altro¹².

Il semplice sistema mercantile, ed anche di più quello capitalista in espansione, è già esposto qui come un sistema economico in cui la dipendenza universale di tutti dai prodotti del lavoro, differenziati dalla divisione del lavoro, non appare come lavoro individuale spontaneo, gioioso e benefico per gli altri, cioè la realizzazione della « fondamentale natura dell'uomo » in vista degli altrui bisogni umani, ma come lavoro egoistico di ognuno solo per se stesso. Solo indirettamente — con la ferrea legge dello scambio — e « alle spalle », la



produzione diventa anche produzione per gli altri, e questo non è certamente un rapporto fra persone, ma solo fra « compratori solventi ». Ogni singola persona (o gruppo di persone) soddisfa gli altri bisogni umani secondo « leggi estetiche » ed altre formule specificamente stabilite: la grande poesia è essenziale alla comprensione poetica, una sinfonia all'orecchio musicale, una pittura al gusto colto, ecc. Ma non queste acconce qualità della gente, la capacità di gioire, ascoltare e vedere, ma soltanto la disponibilità di denaro, mediano la loro « appropriazione ». I prodotti specifici non sono per me o per te come uomini, ma per te e per me solo fin tanto che siamo possessori di merce, possessori di denaro. Essi inoltre non sono stati creati per noi, ma per il nostro denaro, non per uomini socialmente relazionati, ma per la personificazione oggettivata della società: il denaro.

In una società veramente « umana », dove gli individui non fungano da ostacolo reciproco alla loro libertà, ma scoprono la loro essenza in quanto esseri completi ed ampiamente forniti, sarebbe valida la seguente descrizione:

Concesso, abbiamo prodotto come gente: nella sua produzione ognuno di noi ha *affermato due volte* se stesso e l'altro. 1) Nella produzione ho trovato la mia individualità, e la mia materializzata particolarità, e perciò, nel corso dell'attività ho goduto di una personale espressione di vita così come di un senso di gioia individuale nella contemplazione della mia personalità come oggettiva, sensibilmente percepibile e di indubitabile forza. 2) *Nella tua soddisfazione*, o nel tuo uso dei miei prodotti, io ho avuto immediata *soddisfazione così come coscienza che il mio lavoro ha soddisfatto una necessità umana*. Quindi io, come *oggettivo essere umano*, ho prodotto un oggetto che corrisponde alla necessità di un altro essere umano. 3) Sono diventato, *per te, il mediatore fra te e la mia specie*, sono quindi diventato una parte necessaria, autocosciente e sensibile del tuo adempimento della tua essenza. In tal modo, *ho saputo di essere affermato nel tuo pensiero come nel tuo amore*. 4) Nella mia espressione individuale di vita io ho direttamente creato la tua espressione di vita. Quindi, la mia vera essenza, la mia *essenza di specie realizzata*, si è confermata *nella mia immediata attività individuale*. Le nostre produzioni sono state tanti specchi che hanno riflesso il nostro essere¹³.



Qui l'arcano malvagio della società produttrice di merci, dello scambio mediato attraverso l'egoismo, dei prodotti frammentati e che perdono il loro carattere specifico (che anche trascurano la reale trasformazione del lavoro stesso) si dissolve, e il vario mondo dei prodotti umani viene trasformato da uno specchio distorto, dove l'uomo alienato incontra la sua sembianza di merce materializzata, in un vero specchio di umanità sociale. Lo sforzo di tutti gli uomini diventa dipendente dai bisogni altrui quale sforzo di un amante che compone una canzone per la sua amata.

Marx non era un sognatore in attesa della realizzazione immediata del suo ideale di mondo umano, ma sono convinto che, nonostante le molte notazioni della fase successiva, egli rimase sempre fermo a quella concezione delle possibilità umane. Il possesso della natura da parte del genere umano nel suo complesso e l'aumento della produttività del lavoro sono certamente condizioni preliminari necessarie per tale emancipazione dal mondo alienato e reificato, ma non sono ancora la liberazione stessa. Marx non vide mai nel mero possesso della natura da parte dell'uomo il significato della storia e l'essenza della liberazione che il socialismo indica. Si potrebbe quasi citare la frase biblica: « Di cosa si è avvalso l'uomo, se egli otterrà il mondo intero e perderà la propria anima? ». Anche per Marx sarebbe stato di poco giovamento raggiungere il possesso della natura senza riuscire ad ottenere una società in cui la gente liberamente associata rimodelli la sua natura. Il possesso della natura non è « antinatura », ma « pro-umanità »: lo scopo è l'eliminazione dell'egoismo e del dominio dell'uomo sull'uomo.

Tuttavia, finché la libertà e la felicità *non* saranno ancora diventate realtà concrete, i due concetti astratti di libertà serbano un'effettiva importanza, nonostante le valide riserve che conosciamo. In tutti i paesi — compresi i paesi socialisti — giace nascosto un inevitabile frammento di metafisica democratica, di inevitabile ideologia: proprio perché l'erogazione di lavoro individuale deriva non dalla gioiosa spontaneità e dall'amore



per il proprio simile ma dall' « interesse materiale », la struttura di una società antagonistica, lo stato, deve apparire il complemento della società ancora antisociale. Essa non può ancora essere identificata con quella società comunistica che sola unisce spontaneamente gli esseri umani che producono l'uno per l'altro. Ogni stato, comprese le « democrazie popolari », rimane una « illusoria essenza sociale » che può « diventare superflua » e quindi « scomparire » solo quando una vera essenza sociale, nel senso sottolineato da Marx, abbia origine dal suo interno. Ma il concetto liberale, a cui siamo stati introdotti dalla classica formulazione kantiana, serba il suo significato relativo durante tutto questo tempo; essa appare necessaria e corretta perché assicura un campo di libertà per gli individui egoisti e antisociali, e appare nella sua forma ottimale quando una legge che può essere imposta separa la libertà dell'individuo non solo da un altro individuo, ma anche dal potere superiore del governo. L'ideologia liberale, che crede che il massimo di libertà umana possa essere ottenuto con questo tipo di garanzia, deve certamente essere contrastata: Hegel e Marx misero in evidenza abbastanza chiaramente la ristrettezza e l'astrattezza di questo concetto di libertà. Ma finché la società umana descritta da Marx non sarà realizzata e la maggioranza degli individui, anche nei « paesi socialisti », sarà guidata da motivi egoistici nello svolgimento del proprio lavoro, non si potrà in alcun modo fare a meno di queste garanzie liberali. Esse hanno bisogno, soprattutto, di concretizzarsi attraverso misure supplementari che garantiscano il diritto di godere di alcuni vantaggi (istruzione, assistenza medica, assistenza sociale universale, ecc.). Queste misure non sono superflue finché l'invidia competitiva e la reale disuguaglianza continueranno a essere caratteristiche essenziali della società. Deve anche essere evitato l'abuso di libertà con una opportuna interpretazione della formula kantiana: la libertà di rendere economicamente schiavi i propri simili non appartiene a quelle azioni che possono coesistere con la libertà della volontà di ognuno e di tutti secondo una legge universale.



Finché la libertà concreta non sarà realizzata, le due forme astratte complementari di libertà mantengono la loro ristretta e storicamente limitata validità.

¹ Kant, *Sulla massima: buono in teoria, ma cattivo in pratica*, in *Werke*.

² Cfr. l'espressione di Rousseau nel frammento *Stato e guerra*: «l'errore di Hobbes... è il confondere l'uomo naturale con gli uomini sotto i suoi occhi...». C. B. Macpherson, nel suo recente libro *Political Theory of Possessive Individualism*, delinea in modo convincente il rapporto fra l'antagonistica società di mercato e la teoria politica da Hobbes a Locke.

³ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*.

⁴ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*.

⁵ Hegel, *Filosofia della storia*.

⁶ Marx, *Capitale*, cit., Libro I, pp. 208-9.

⁷ MEGA, I/iii, p. 117.

⁸ Marx-Engels, *Werke*.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hegel trasse questa conseguenza, e nella *Filosofia del diritto* elaborò su questo stesso punto la più alta natura etica del concetto idealistico dello Stato opposto allo stato civile: «Un resoconto completamente distorto... risulta dal considerare lo stato come una società meramente civile e dal considerare il suo scopo finale solo come la sicurezza della vita individuale e della proprietà... Il momento etico della guerra è considerato in ciò che è stato detto... La guerra non deve essere considerata come male assoluto... La guerra è lo stato di cose che tratta in perfetta convinzione con la vanità dei beni e degli interessi temporali... Questo è ciò che ne fa il momento in cui l'idealità del particolare ottiene il suo diritto e viene realizzato. La guerra ha il maggior significato che per suo tramite... il benessere etico dei popoli è preservato nella loro indifferenza alla stabilizzazione di istituzioni complete; proprio come il soffiare del vento dalla sporcizia che sarebbe il risultato di una calma prolungata...». Hegel vide la conferma empirica della sua deduzione filosofica della utilità della guerra nel fatto che «le guerre vittoriose hanno contenuto il fermento interno e consolidato il potere dello stato negli affari interni».

¹¹ Hegel, *Rechtsphilosophie*, in *Werke*.

¹² MEGA, I/iii, p. 544.

¹³ *Ibid.*



Gajo Petrovic

Uomo e libertà

1. Ciò che rende l'uomo tale non è qualche proprietà o attività a lui particolari o una somma di tutte queste proprietà o attività, ma una struttura dell'essere a lui particolare, che è comune a tutte le proprietà o attività veramente umane — cioè la prassi. L'uomo è l'essere che esiste attraverso e come prassi.

2. La prassi è un modo di essere essenzialmente diverso da ogni altro modo di essere. La libertà è uno dei costituenti essenziali di questo modo. Come essere della prassi l'uomo è l'essere della libertà. Non c'è libertà senza l'uomo e non c'è umanità senza libertà.

3. La libertà è l'essenza dell'uomo, ma ciò non significa che l'uomo sia sempre e ovunque libero. La « fuga dalla libertà » è diffusa nel mondo contemporaneo. Tuttavia questo non refuta la tesi che l'uomo sia l'essere della libertà; conferma soltanto che l'uomo contemporaneo aliena se stesso dalla sua essenza umana, da ciò che egli come uomo può e deve essere.

4. Ci sono varie « specie », « forme » e « aspetti » della libertà. Si parla di libertà metafisica, etica, psicologica, economica, politica, nazionale, religiosa; di libertà dello spirito, della volontà; di libertà di pensiero, di coscienza, di movimento, di azione; di libertà della stampa, della radio e della televisione, di riunione, di parola, di associazione; di libertà dallo sfruttamento, dall'oppressore, dalla fame, dalla guerra e dalla paura;



di libertà dalla tradizione, dalle convenzioni, dal vizio, dalla passione, dalla debolezza, dal pregiudizio; di libertà dell'arte, della scienza, dell'educazione, dell'insegnamento; di libera condotta, di libero amore, di tempo libero, ecc. Ma elencando le varie specie o forme di libertà non si risponde alla domanda « cos'è la libertà? » Prima di rispondere a questa domanda non si può essere sicuri che i tipi di libertà sunnominati siano vere libertà, o soltanto pseudo-libertà.

5. Se la libertà è intesa come assenza di ostacoli esterni al movimento non è allora qualcosa di specificamente umano; tale libertà può appartenere ad una bestia, a un uccello, a un pesce, anche all'acqua o ad una pietra. Ma la libertà non è l'assenza di ostacoli esterni o, più generalmente, la somma delle condizioni esterne sotto cui qualcosa esiste, la libertà è un modo specifico di essere, particolare dell'uomo.

6. Se la libertà è concepita come la conoscenza e l'accettazione del fato, del destino, della necessità universale, allora la libertà è solo un sinonimo di schiavitù volontaria. Ma la libertà non è sottomissione passiva o adattamento alla necessità « esterna » o « interna ». Una azione libera può essere soltanto un'azione con cui un uomo cambia il suo mondo e se stesso.

7. La sola intensità dell'attività o il livello a cui l'attività è stata provata con successo è senza dubbio una misura della libertà. Anche l'attività più intensa e meglio riuscita, se è determinata dall'esterno, non è libera. I soldati disciplinati, gli impiegati obbedienti, i poliziotti ben pagati possono essere straordinariamente attivi e ottenere ottimi risultati, comunque la loro attività è tutt'altro che libera. Un'azione è libera solo quando un uomo determina da sé il suo agire.

8. Tuttavia non ogni azione che sia determinata « dall'interno » è libera. L'attività spontanea in cui i bisogni, le inclinazioni, i desideri o le passioni di un uomo determinano direttamente i suoi atti molto spesso non è libera. Solo quella attività autodeterminata in cui



un uomo agisce come una personalità multilaterale completa, in cui egli non è schiavo di questo o quell'altro pensiero, sentimento o aspirazione individuale, è veramente libera.

9. Coloro che sono apparentemente i più liberi sono in realtà i più lontani dalla libera attività. I dittatori tirannici, i conquistatori spietati, gli insaziabili sfruttatori sono tutti schiavi delle loro disumane idee fisse e ambizioni. La loro attività è la distruzione della umanità; un uomo è veramente libero solo quando ciò che in lui è umano determina le sue azioni, e quando con i suoi atti dà un contributo all'umanità.

10. La teoria secondo cui la conoscenza della necessità è una condizione preliminare della libera attività è, per lo meno, incompleta. Se ogni cosa fosse necessaria, nemmeno l'attività umana sarebbe libera. La conoscenza della necessità (se con questa parola intendiamo ciò che è al di fuori delle possibilità dell'uomo) è solo un riconoscimento dei limiti della libertà. Una condizione positiva di libertà è la conoscenza dei limiti della necessità, la coscienza delle possibilità creative dell'uomo.

11. L'ingegnosa ma contraddittoria definizione di libertà come controllo sulla natura trovato nella conoscenza della necessità naturale è un'adeguata espressione dell'orientamento basilare dell'uomo moderno che si interessa a qualcosa solo come un possibile oggetto di assoggettamento e di sfruttamento. Tuttavia, la libertà non consiste nello sfruttamento inconsiderato della natura, ma nella capacità dell'uomo di umanizzarla e di partecipare ai suoi benefici in modo umano.

12. Il concetto di libertà come controllo su se stesso presuppone la scissione dell'uomo in una parte che controlla e un'altra parte che viene controllata. Ma la dominazione è una negazione di libertà. L'idea di libertà come controllo su se stesso serve frequentemente come travestimento ai tentativi di reprimere l'aspirazione alla libertà dell'uomo e per giustificare la riconciliazione con la non libertà « esterna ».



13. I due concetti di cui sopra e la loro sintesi, l'idea di libertà come controllo dell'uomo sulla natura esterna e su se stesso, presuppongono che l'uomo e la natura siano la somma di forze già esistenti che si devono solo imbrigliare, sottomettere e usare. Tuttavia, l'essenza della libertà non è nella sottomissione del dato, ma nella creazione di qualcosa di nuovo, nello sviluppo delle capacità creative dell'uomo, nell'allargamento e nell'arricchimento dell'umanità.

14. L'essere della libertà (l'uomo) non è mai assolutamente libero (un uomo completamente non alienato) o assolutamente non libero (un essere completamente disumano). L'uomo è sempre, ad un maggior o minor grado, libero. Perciò la libertà è « relativa », benché questa relatività non formi l'essenza della libertà.

15. Lo scopo della libertà umana è una persona libera in una società libera. Questo « ideale » non è stato concepito arbitrariamente. Non può esserci una società libera senza persone libere, o una persona libera al di fuori di una comunità sociale. Ma ciò non significa che in una società libera tutti siano liberi, o che in una società non libera nessuno sia libero.

16. Anche in una società libera un individuo può non essere libero. La società può essere organizzata in modo tale da permettere ed incoraggiare lo sviluppo di personalità libere, ma la libertà non può essere data in dono o imposta a nessuno. Un individuo diventa una libera persona umana solo con la sua libera attività.

17. Anche in una società non libera un individuo può essere più o meno libero. Gli ostacoli esterni eretti da una società non libera possono rendere più difficile o limitare la libera attività umana, ma non possono impedirli interamente. Un rivoluzionario irremovibile in catene è più libero del carceriere che lo sorveglia, o del boia che tenta invano di spezzarlo.

18. Una società non libera tenta di schiacciare e di distruggere la libera personalità; una società libera rende possibile e aiuta il suo sviluppo. Perciò la lotta per una



società libera è una componente della lotta per la liberazione della personalità. Quando questa componente vuole sostituirsi a tutto, diventa il contrario di ciò che dovrebbe essere. La lotta per una società libera non è tale se attraverso di essa non si crei un sempre più vasto grado di libertà individuale.

19. Il problema della libertà è « eterno », ma in ogni epoca esso assume una forma diversa. Nel nostro tempo è stato dimostrato, per esempio, che una società libera non è meramente creata dall'« espropriazione degli espropriatori », o semplicemente dal crescente livello di vita, o da ambedue insieme. In una società da cui gli sfruttatori sono stati eliminati, la libertà dell'uomo è minacciata dai mezzi con cui egli comunica con la natura e con gli altri uomini (tecnologia) e dalle forme sociali in cui avviene tale comunicazione (organizzazioni sociali e istituzioni). La questione della libertà è oggi davanti a noi innanzitutto come una questione di libertà in presenza del socialismo, e come una questione di libertà in presenza della tecnologia.

Le tesi di cui sopra possono essere divise in tre gruppi: quelle dalla 1 alla 4 sono introduttive — tentano di spiegare e di collocare la questione riguardante l'essenza della libertà; le tesi dalla 5 alla 14 sono centrali — cercano di rispondere alle domande sorte; quelle del terzo gruppo (dalla 15 alla 19) sono forse le più importanti — discutono un aspetto essenziale della questione, un aspetto che implica conseguenze immediate.

Ho cominciato con poche affermazioni riassuntive sull'uomo e sulla prassi. Le prime due tesi sono molto incomplete; ho detto di più in proposito altrove¹. Sono partito dall'uomo e dalla prassi per mostrare come il problema della libertà emerga inevitabilmente quando si vuole risolvere il problema dell'uomo. Tentando di chiarire il senso della questione della libertà, ho criticato il concetto secondo cui a tale domanda si possa rispondere con una classificazione delle forme di libertà,



o con una descrizione dello sviluppo della libertà. Ho anche rifiutato la considerazione secondo cui questo problema possa essere risolto con uno studio linguistico o semplicemente con la predica. Il problema della libertà è prima di tutto e soprattutto il problema dell'essenza della libertà. Così ciò che è più importante nelle tesi dalla 1 alla 4 può essere espresso così in breve: il problema della libertà è una parte essenziale del problema dell'uomo e il problema dell'essenza della libertà è la parte centrale del problema della libertà.

È impossibile dire cosa la libertà sia senza dire cosa essa non sia. Perciò discutendo il problema dell'essenza della libertà (tesi dalla 5 alla 14), ho criticato alcune delle teorie della libertà inaccettabili. La prima è la teoria — propugnata da Hobbes nel diciassettesimo secolo e ancora sostenuta da molti filosofi (compresi alcuni « marxisti ») anche nel ventesimo — secondo cui la libertà è qualcosa al di fuori dell'uomo libero, esattamente la mera assenza di impedimenti esterni al moto. La seconda è la teoria che considera la libertà come qualcosa di « esterno » che è diventato « interno », come una « necessità » esterna conosciuta ed accettata, o usata in qualche modo, dalla persona libera. Rintracciabile negli antichi greci, in Spinoza, Hegel ed Engels, è la teoria sviluppata in molte varianti che, a prima vista, potrebbe sembrare del tutto eterogenea: ad esempio, « la libertà è la conoscenza della necessità », « la libertà è l'adattamento ad una necessità conosciuta », « la libertà è il dominio sulla natura e su se stessi basato sulla conoscenza della necessità interna ed esterna ». La terza principale teoria che ho brevemente toccato e criticato riduce la libertà ad una pura autodeterminazione interna, ad una mera « condizione preliminare » dell'attività libera, una teoria che è stata sviluppata anche in molte diverse varianti (per esempio, Kant e Sartre). Criticando queste tre teorie, ho tentato di stabilire e spiegare diversi aspetti di una teoria il cui nocciolo è la concezione che la libertà sia qualcosa di « interno » che diventa anche « esterno », esattamente l'attività creativa autodeterminata, l'atto creativo di estendere e ar-



ricchiere l'umanità. Un possibile malinteso per quanto riguarda il carattere « assoluto » e « relativo » della libertà è dissipato dalla tesi 14.

Sebbene il problema dell'essenza di libertà sia il problema maggiore della libertà, non è il solo che possa sorgere. Interrogarsi sulle diverse forme o aspetti di libertà non è solo legittimo ma indispensabile. Alle tesi dalla 15 alla 18 mi sono limitato solo ad una parte della questione sulle forme di libertà: il rapporto fra la persona libera e la società libera. Ciò che è forse più importante in questa tesi è capire il carattere asimmetrico del rapporto fra libertà « personale » e « sociale »: non può esserci società libera senza persone libere (che non significa che tutti gli individui in una società libera siano persone libere), ma può esserci una persona libera senza una società libera (che non significa che una persona possa essere libera al di fuori di ogni comunità sociale, o che il grado della raggiunta libertà sociale sia irrilevante alla libertà personale). Se si afferra con esattezza il carattere di questa fondamentale asimmetria, che ha conseguenze importanti sia per la responsabilità personale che per l'azione sociale, il resto di queste tesi sulla persona libera e la società libera diventano facili da capire. La tesi conclusiva (la 19) tocca il difficile aspetto della libertà come un problema « eterno » e « storico ». Essa serve qui come nota conclusiva; potrebbe servire come nota introduttiva altrove (per esempio, in un testo sulla libertà oggi).

Non faccio nota nelle tesi del pensatore che le ha maggiormente ispirate, e non allo scopo di celarne l'origine, ma semplicemente perché non è difficile vedere che esse sono state ispirate dall'uomo che scrisse: « *Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen* » (Il pericolo mortale per ogni essere consiste nel pericolo di perdere se stesso. La mancanza di libertà è perciò il vero pericolo mortale per l'uomo)².

Sottoscrivo la maggior parte delle tesi di Marx sulla libertà così come sono, o con qualche correzione. Per



quanto riguarda quella appena citata, sono portato a correggerla leggermente: la non libertà non è semplicemente il pericolo *mortale* per l'uomo, ma è la *morte* dell'uomo.

¹ « Pitanje o covjeku i Karl Marx », 'Nase teme' (Zagabria), n. 4, 1961, pp. 536-76; *El concepto del hombre en Marx*, in « Cuadernos Americanos », Messico D. F., n. 4, 1962, pp. 112-32; *Marx's Theory of Alienation*, in « Philosophy and Phenomenological Research », Filadelfia, n. 3, 1963, pp. 419-26; *L'uomo quale animale economico e l'uomo quale prassi*, in « Inquiry », Oslo, vol. 6, 1963, pp. 35-56.

² Karl Marx, *Debatten über die Pressfreiheit*, in « Rheinische Zeitung », n. 135, 15 maggio 1842.



Rudi Supek

*La libertà e il polideterminismo
nella critica della cultura*

La cultura è indubbiamente una delle aree più sensibili della critica sociale. In nessun altro campo l'ineadeguatezza o l'assurdità dei presupposti teoretici o dei procedimenti metodologici possono essere rivelate così rapidamente, in nessun altro campo l'attività creativa umana sopraffà le premesse e le conclusioni erranee con tale tempestività, e in nessun altro campo tale danno può essere inflitto alle potenzialità creative degli esseri umani come quando una teoria dogmatica è imposta alla politica culturale per mezzo della costrizione sociale. Quindi, noi ci soffermeremo per un momento su taluni aspetti della critica culturale nel marxismo contemporaneo, sottolineando come l'uso errato di certe categorie cognitive abbia condotto a conclusioni teoretiche completamente distorte. La natura creativa dell'uomo, il modo di partecipazione umana alla vita sociale, il rapporto fra l'*élan* collettivo e le potenzialità creative individuali, l'istituzione di certe limitazioni sociali alla creatività, e la capacità individuale a superare le limitazioni personali e sociali al servizio di un solo e dello stesso ideale, sono tutti i fattori più importanti nel campo della cultura. È precisamente nel regno della cultura dei nostri giorni che la contraddizione fra società e individuo, fra coscienza collettiva e coscienza individuale, e fra la totalità concreta rappresentata dalla società e la totalità ideale rappresentata dall'individuo, comincia ad acutizzarsi nel modo più evidente.

Abbiamo appena incontrato, nel *concetto di totalità*,



La teoria dello *sviluppo progressista e decadente della società* in quanto entità storica è il nostro secondo esempio di applicazione errata della categoria di totalità. Questa teoria è realmente solo una sottovarietà della prima, che introduce l'idea dello sviluppo progressista e decadente di particolari fasi nel rapporto fra il fondamento e la sovrastruttura. Applicando unilateralmente lo schema fondamento-sovrastruttura al regno della cultura, questa teoria proietta la decadenza politica e sociale di una società sulla creatività culturale. Senza dubbio, questa teoria incontra presto alcune piccole difficoltà. Essa non può spiegare perché i risultati culturali più preziosi così spesso sono stati prodotti da epoche così decadenti come l'era ateniese dopo Pericle, l'era romana dopo Cesare, e il Medioevo dopo Dante, per non parlare della decadenza che si suppone essersi verificata con l'apparire dell'impressionismo nella società borghese.

Questa teoria ha creato anche un'altra difficoltà introducendo un criterio puramente gnoseologico accanto al criterio storico di progresso e decadenza. In base alla teoria del riflesso, il progressista è quello che è più oggettivo e realistico, mentre il decadente quello che fornisce un'immagine più soggettiva, cioè un'immagine che è soggettivista o espressionista. Essendo il criterio gnoseologico durevole e inalterabile, il realismo deve necessariamente essere progressista e l'impressionismo o l'espressionismo decadenti o anche reazionari, essendo queste ultime forme di arte espressioni di una posizione soggettivista verso la realtà. I teorici del realismo socialista, da Lukács a Timofeev, hanno confuso la dinamica storica con i postulati della teoria della conoscenza che sono d'altra parte applicabili solo alla conoscenza scientifica. È per loro un autentico enigma il fatto che la borghesia rivoluzionaria contemporaneamente esprimesse se stessa in arte spiccatamente soggettivista e il proletariato rivoluzionario nel periodo della Rivoluzione d'Ottobre facesse uso allo stesso modo di un'arte soggettivista come nell'espressionismo di Mayakovsky, Piscator, Meyerhold, e tanti altri. Ovviam-



mente la « sovrastruttura culturale » trascura del tutto di considerare taluni dei principi fondamentali della teoria del riflesso. In quale altro modo dobbiamo spiegare il fatto che la borghesia si esprimesse in modo romantico e soggettivista durante la sua fase progressista, mentre il realismo appare soltanto al tempo della prima seria crisi sociale dopo il 1848, come sintomo di crisi e quindi dell'inizio di declino?

Se supponiamo che la decadenza stabilitasi immediatamente dopo l'era del realismo nella pittura e nella letteratura, cioè, con l'apparire dell'impressionismo e del naturalismo, allora l'unica conclusione che si può trarre è che ogni ulteriore creazione culturale, finché questa decadenza durerà (e quindi per un intero secolo!), sarà un altro passo nella decadenza. L'espressionismo sarà più decadente dell'impressionismo, il surrealismo più decadente dell'espressionismo, e l'arte non oggettiva o astratta l'apice della decadenza. Più a lungo dura la decadenza, più profondo sarà il declino di valori, e più grande la disumanizzazione. Per questi motivi i più recenti risultati culturali della società borghese saranno sempre meno accettabili dei vecchi, che sono quindi trasformati in « classici ». In questo modo, finché viene considerata l'eredità culturale, la teoria condurrà al tradizionalismo e alla sola accettazione dei valori culturali vecchi e fuori moda. Un tale orientamento in rapporto all'eredità culturale in una società socialista deve necessariamente « andare sempre contro corrente contro l'era » ed invecchiare prima del tempo le nuove forze.

Abbiamo già sottolineato che questa teoria porta a varie difficoltà nella interpretazione della dinamica culturale, e spesso a conclusioni assurde. E gli stessi seguaci di questa teoria di frequente si contraddicono l'un l'altro. Così Lukács considera l'arte borghese progressista solo durante la sua prima fase, per esempio nei paesaggi fiamminghi, e poi in decadenza con l'asalto del romanticismo (sebbene quest'ultimo si riducesse ad una « rivoluzione francese in forma poetica »!). D'altra parte, è molto più comune l'idea (condivisa da



La teoria dello *sviluppo progressista e decadente della società* in quanto entità storica è il nostro secondo esempio di applicazione errata della categoria di totalità. Questa teoria è realmente solo una sottovarietà della prima, che introduce l'idea dello sviluppo progressista e decadente di particolari fasi nel rapporto fra il fondamento e la sovrastruttura. Applicando unilateralmente lo schema fondamento-sovrastruttura al regno della cultura, questa teoria proietta la decadenza politica e sociale di una società sulla creatività culturale. Senza dubbio, questa teoria incontra presto alcune piccole difficoltà. Essa non può spiegare perché i risultati culturali più preziosi così spesso sono stati prodotti da epoche così decadenti come l'era ateniese dopo Pericle, l'era romana dopo Cesare, e il Medioevo dopo Dante, per non parlare della decadenza che si suppone essersi verificata con l'apparire dell'impressionismo nella società borghese.

Questa teoria ha creato anche un'altra difficoltà introducendo un criterio puramente gnoseologico accanto al criterio storico di progresso e decadenza. In base alla teoria del riflesso, il progressista è quello che è più oggettivo e realistico, mentre il decadente quello che fornisce un'immagine più soggettiva, cioè un'immagine che è soggettivista o espressionista. Essendo il criterio gnoseologico durevole e inalterabile, il realismo deve necessariamente essere progressista e l'impressionismo o l'espressionismo decadenti o anche reazionari, essendo queste ultime forme di arte espressioni di una posizione soggettivista verso la realtà. I teorici del realismo socialista, da Lukács a Timofeev, hanno confuso la dinamica storica con i postulati della teoria della conoscenza che sono d'altra parte applicabili solo alla conoscenza scientifica. È per loro un autentico enigma il fatto che la borghesia rivoluzionaria contemporaneamente esprimesse se stessa in arte spiccatamente soggettivista e il proletariato rivoluzionario nel periodo della Rivoluzione d'Ottobre facesse uso allo stesso modo di un'arte soggettivista come nell'espressionismo di Mayakovsky, Piscator, Meyerhold, e tanti altri. Ovvia-



mente la « sovrastruttura culturale » trascura del tutto di considerare taluni dei principi fondamentali della teoria del riflesso. In quale altro modo dobbiamo spiegare il fatto che la borghesia si esprimesse in modo romantico e soggettivista durante la sua fase progressista, mentre il realismo appare soltanto al tempo della prima seria crisi sociale dopo il 1848, come sintomo di crisi e quindi dell'inizio di declino?

Se supponiamo che la decadenza stabilitesi immediatamente dopo l'era del realismo nella pittura e nella letteratura, cioè, con l'apparire dell'impressionismo e del naturalismo, allora l'unica conclusione che si può trarre è che ogni ulteriore creazione culturale, finché questa decadenza durerà (e quindi per un intero secolo!), sarà un altro passo nella decadenza. L'espressionismo sarà più decadente dell'impressionismo, il surrealismo più decadente dell'espressionismo, e l'arte non oggettiva o astratta l'apice della decadenza. Più a lungo dura la decadenza, più profondo sarà il declino di valori, e più grande la disumanizzazione. Per questi motivi i più recenti risultati culturali della società borghese saranno sempre meno accettabili dei vecchi, che sono quindi trasformati in « classici ». In questo modo, finché viene considerata l'eredità culturale, la teoria condurrà al tradizionalismo e alla sola accettazione dei valori culturali vecchi e fuori moda. Un tale orientamento in rapporto all'eredità culturale in una società socialista deve necessariamente « andare sempre contro corrente contro l'era » ed invecchiare prima del tempo le nuove forze.

Abbiamo già sottolineato che questa teoria porta a varie difficoltà nella interpretazione della dinamica culturale, e spesso a conclusioni assurde. E gli stessi seguaci di questa teoria di frequente si contraddicono l'un l'altro. Così Lukács considera l'arte borghese progressista solo durante la sua prima fase, per esempio nei paesaggi fiamminghi, e poi in decadenza con l'asalto del romanticismo (sebbene quest'ultimo si riducesse ad una « rivoluzione francese in forma poetica »!). D'altra parte, è molto più comune l'idea (condivisa da



Plekhanov, Hausenstein e Hamman) che la decadenza si sia stabilita all'apparire dell'impressionismo, con cui la « piccola borghesia raggiungeva il suo acme ». Plekhanov nondimeno notò l'aspetto gioioso di quest'arte e la considerò appartenente alla società del futuro in virtù della sua indifferenza edonista. Su questa base, il teorico sovietico Matsa è stato costretto a dubitare che l'impressionismo sia arte decadente e ad imputare l'inizio della decadenza all'espressionismo, che « deforma il mondo esterno ». Come abbiamo già visto, la questione che sorge è del come la Rivoluzione d'Ottobre abbia potuto ripetere gli echi dell'espressionismo. La risposta è semplice: nello stile espressionista l'urlo, il grido, lo slogan e la direttiva saranno sempre compatti come l'azione stessa, poiché la narrazione è inattuabile nel corso dell'azione. Eppure tale semplice spiegazione psicologica non viene accettata dai seguaci del realismo socialista. Senza dubbio, ci sono stati tentativi recenti di considerare l'arte non oggettiva solo come arte puramente decadente. Questa concezione è stata espressa dal critico sovietivo Lifshits solo in un'occasione, ma esso sembra acquistare moltitudine di seguaci, sebbene non sia ancora diventato « ufficiale ».

La *teoria della reificazione* è il nostro terzo esempio dell'applicazione errata della categoria di totalità nel campo della cultura. Molto più sottile delle altre, questa teoria ha attratto un gran numero di marxisti contemporanei, poiché essa contiene innegabilmente un frammento di verità. Il lato debole di questa teoria è il suo relativismo storico, condizionale alla chiusura della situazione storico-culturale entro i legami di una totalità specifica.

Come le altre teorie, la teoria della reificazione insiste sul fondamento, cioè sui rapporti economici o i modi di produzione nella società capitalista. Sappiamo che reificazione significa per Lukács ciò che Marx definì « il carattere di feticcio della merce » — l'idea che il valore di una particolare merce debba essere considerato come la sua caratteristica oggettiva, priva di ogni specifico rapporto sociale creato dal valore stesso. La



reificazione si realizza allorché il concreto lavoro individuale è trasformato in un'astratta somma di lavoro, la somma che può essere considerata socialmente necessaria. Quest'ultima non è altro che un'astrazione dalla prima, e ammonta alla riduzione dell'unità qualitativa originale ad un *continuum* quantitativo determinato dal valore o dal prezzo. Il processo di reificazione consiste quindi essenzialmente nella trasformazione dei rapporti qualitativi in grandezze quantitative. Le origini della reificazione stanno naturalmente in tutta una conglomerazione di fenomeni secondari che sono inscindibili da un sistema di lavoro salariato, per esempio la riduzione dei lavoratori a nuda forza-lavoro, la separazione dei produttori dai loro prodotti e dai mezzi di produzione, la determinazione del valore o del prezzo della merce con l'effetto accidentale dei rapporti di mercato capitalisti che si riducono ad una forza al di fuori dell'uomo e salgono oltre la volontà dell'uomo, e in totale l'intera sovrastruttura merce-denaro e tecnico-utilitaria dell'economia capitalista (particolarmente nella sua forma liberista e prestatalista.

Il processo di reificazione si riduce al fondamento della società borghese in quanto riguarda la creazione di valori di mercato, e deve essere inevitabilmente generalizzato o riflesso nella sovrastruttura di questa società, nella filosofia, nella legge, nella morale e nell'arte. Proprio come il modo capitalista di produzione ha una tendenza ad espandersi e gradualmente a sopraffare tutte le aree di produzione sociale, così fa anche la coscienza, che, quale riflessione di questo processo, viene gradualmente a conculcare tutti questi campi; infatti Marx, Max Weber e György Lukács, e recentemente Erich Fromm e Lucien Goldmann hanno particolarmente insistito sul fatto che la produzione merce-denaro non è solo la configurazione dell'economia in una società borghese ma anche l'«anima» di tale società. Utilità, profitto, denaro, qualificazione, razionalismo e strumentalismo hanno quindi saturato tutti i campi di vita sociale e di pensiero. Il razionalismo accanto alla scienza è diventato il nemico dell'umanesimo, lo stru-



mentalismo accanto alla tecnologia, la fonte principale di alienazione umana. Allo stesso modo, la produzione di massa impone il consumo di massa ed è la principale fonte dei bisogni tutt'altro che umani, o « artificiali », che vengono prodotti per mezzo della pubblicità e con l'esca del falso prestigio sociale, come Erich Fromm ha sottolineato; e non c'è dubbio che Fromm dilati la dimensione della personalità umana, anziché supporre che la reificazione sia l'unico o fondamentale processo operativo nella società borghese.

In verità, l'applicazione della categoria di totalità nella critica sociale della società borghese sotto la veste della teoria della reificazione, finché è implicata la determinazione essenziale dei fenomeni sociali, non va oltre la dipendenza della sovrastruttura dal fondamento, cioè la dipendenza della totalità sociale dal *processo universale* definito reificazione. Il punto di partenza è un chiuso sistema storico, vale a dire, la società borghese, la cui analisi si riduce ad una specie di riduzionismo fenomenologico di fenomeni illusori ad un processo di cambiamento fondamentale ed essenziale. Non è stata presa in considerazione nessuna determinazione in grado di trascendere questa particolare situazione storica, né come una serie precedente né come una futura.

In che modo queste teorie devono essere soggette a correzioni?

Primo, è necessario trascendere in due sensi dal totalitarismo sociale, economico, classista, culturale e storico e quindi dal relativismo, vale a dire, in termini individuali o personali, e in termini di storia mondiale. Nel primo caso, la categoria di totalità sociale merita di essere interpretata in rapporto ai « fatti totalmente sociali » (Marx, Mauss, Gurvitch). Ricordiamo soltanto la seguente definizione di Marx: « Perciò, per quanto un essere umano dovrebbe essere individuo *distinto*, ed è precisamente questa distinzione che lo rende un individuo, ed un effettivo essere *individuale* nella comunità, egli è allo stesso modo una totalità, la totalità



ideale, l'esistenza soggettiva di una società immaginata e provata in se stessa, proprio come egli esiste effettivamente allo stesso tempo come la percezione e lo spirito genuino di esistenza sociale e come la totalità della manifestazione umana di vita». (Karl Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I).

Ovviamente, Marx ha tenuto a mente il fatto che sia la società che la personalità sono « fatti totalmente sociali »; cioè, l'intera realtà sociale può essere abbracciata se si procede dall'una all'altra e viceversa. Questa reciprocità di prospettiva è basata in ogni caso su un rapporto dialettico che trasmette piena indipendenza alla personalità nel senso di una capacità ad identificarsi con ogni altra personalità nella società (ogni riduzione dell'arte di un dato artista alla sua origine di classe è quindi illusoria), ed una capacità di trascendere lo stato attuale della società — anticipare il futuro come la « totalità delle manifestazioni umane di vita », non solo in nome della negazione di ciò che esiste, ma anche in nome dell'intera esperienza storica del genere umano. L'organicismo positivista non solo è incapace di comprendere il ruolo della personalità nella creazione culturale, ma trova anche che i geni siano un enigma. Addirittura una figura come lo stesso Lukács spiega ingenuamente la sopravvivenza di opere geniali semplicemente in termini di selezione da parte della classe dirigente di qualunque cosa passata che debba servire interessi immediati di questa classe! Per la verità, le grandi opere culturali vivono malgrado tutte le barriere storiche e di classe per il solo motivo che tali opere sono state create da personalità distintesi per grandezza o genio, cioè capaci di individualizzare la totalità sociale a tal punto da racchiudere un massimo di « totalità umana » in un personale atto creativo. Le limitazioni classiste e storiche che influiscono su ogni personalità creativa — anche quelle più geniali — non possono influire sui valori culturali ed umani di una grande opera. Una tale opera riflette lo sforzo costante dell'individuo come « totalità ideale della società » a penetrare ed esprimere gli aspetti es-



senziali dell'esistenza umana in termini di durata nello spazio e nel tempo. Il risultato è sempre limitato, tranne che su una scala umana universale, poiché l'uomo come creatore supera se stesso nel suo lavoro, e non solo se stesso ma anche il genere umano concreto che egli rappresenta.

In altre parole, l'individuo rappresenta una determinante specifica della creazione culturale proprio perché come individuo egli merita di essere una parte dell'analisi della cultura di una società. Per esempio, nei termini del processo universale di reificazione, è del tutto incomprendibile perché il romanticismo debba aver ignorato i processi di reificazione mentre il realismo a esso seguente con Balzac non li ignorò. Fu solo perché il romanticismo fu « più reazionario » o meno progressista del realismo, o fu perché i romantici come esseri umani furono meno progressisti dei realisti (per esempio, Victor Hugo opposto a Balzac)?

La risposta alla domanda indica che il porre la domanda stessa è sbagliato. Il romanticismo non aveva bisogno di dare un'immagine della reificazione, poiché il suo scopo era di esprimere quello che c'era di vitale dopo la rivoluzione borghese, vale a dire, una nuova concezione ed una nuova estensione della personalità umana, prometeica ed autonoma. Questa estensione personale e sentimentale di grande sensibilità dimostrò molto presto di essere illusoria quando si trovò a confronto con la realtà sociale, ma per questo non perse nulla del suo valore universale umano e culturale. Ricordiamo che Romain Rolland arrivò a combattere per il socialismo attraverso Beethoven; Marx si comportò allo stesso modo con Fidia o Shakespeare, anche se l'organizzazione sociale in cui questi geni avevano vissuto difficilmente avrebbe potuto piacergli.

In altre parole, siamo costretti a seguire il corso del fatto della creazione umana ugualmente nella dimensione della lotta di classe e nella dimensione della personalità umana, al livello di socialità umana ed al livello della liberazione artistica della personalità.



Secondo, i fenomeni culturali trascendono lo schema fondamento-sovrastuttura ed il realismo storico nella sfera della *storia mondiale*, che noi intendiamo come una curva continua, con tutte le sue contraddizioni interne, lungo le epoche storiche sino alla presente. Si presume che sia del tutto naturale che tale curva presenti delle anticipazioni nel campo della scienza o della tecnologia. È considerato del tutto comprensibile ed anche inevitabile in questi campi di ricerca che nuove scoperte siano legate alle più vecchie e che perciò esse si moltiplichino sempre più nell'arco generale di scoperte o nozioni che appare in una forma esponenziale, cioè come una curva con un'accelerazione positiva. L'organicismo positivista, il relativismo storico e la teoria dell'ascesa e della caduta delle culture intesi come mondi a sé, entro i limiti del loro modo di pensare, sono nondimeno incapaci di superare un tale tipo di costante alterazione progressiva.

Sappiamo che gli esteti si oppongono all'idea di progresso nell'arte, ma sappiamo anche che essi hanno in mente a questo proposito unicamente la perfezione di certe forme o la perfezione dell'esperienza estetica stessa. In questo senso, possiamo dire veramente che la espressione estetica avanzò effettivamente, nei termini di « il bello » e « il perfetto », dalle caverne neolitiche ai classici greci, e dai classici greci al modernismo contemporaneo. D'altra parte, anche se non abbiamo progredito da un punto di vista estetico, non abbiamo necessariamente sbagliato a migliorare stabilmente nei termini dell'*atto creativo* propriamente detto, nella scoperta delle potenzialità creative, nell'analisi dei mezzi espressivi, nella scoperta delle varie leggi per cui la materia morta viene ad essere modellata. Non avremmo difficoltà a dimostrare che l'uomo ha migliorato nell'arte così nettamente come nella tecnologia, misticamente contrapposta da alcuni all'arte, dimenticando che l'arte è inscindibile dall'abilità dell'artefice. Come la danza, l'arte primitiva spesso è incapace di errore estetico, ma è nondimeno completamente resa schiava come il realismo primitivo da una materia che non è ancora diventata l'oggetto di



riflessione critica ed è interamente legata ad un mondo sincretico di magia e mitologia. Solo con i greci la bellezza cominciò ad essere scoperta come oggetto distinto di esperienza e perciò come tema distinto di creatività umana. Solo allora furono scoperte le leggi di proporzione, simmetria e ritmo. Il Rinascimento non scoprì per la prima volta le leggi di prospettiva, proprio come il periodo barocco dovette scoprire la luce e l'ombra come mezzo dell'esistenza spirituale di un oggetto privo di pura massa? E che cosa è la scoperta attuale che « ciò che è degno di essere ritratto non è l'oggetto, bensì l'impressione che l'oggetto fa su di noi » nella forma di impressionismo, cubismo ed arte astratta? Una analisi più attenta ci mostrerebbe che *siamo costantemente testimoni di scoperte originali* in rapporto ai modi umani di espressione e al modo in cui gli oggetti sono stati rappresentati nel corso dell'evoluzione complessiva dell'arte europea, e che tali scoperte si moltiplicano sempre più nei tempi moderni (dobbiamo ricordarci solo della contemporanea « arte applicata »), fino al punto che il tipo di curva esponenziale trovata dai sociologi nel campo della scienza e della tecnologia potrebbe essere facilmente composta allo stesso modo nel campo artistico.

Non può esserci alcun dubbio che i fenomeni ciclici di sviluppo e di ristagno culturale, di *élan* e decadenza progressivi, non sono niente di più che un battito particolare entro il processo di generale e più universale cambiamento. Per questo motivo quindi non avremo esaurito il significato di un particolare fenomeno ponendolo semplicemente entro la struttura di un processo di progresso e decadenza. Dobbiamo invece interpretare un tale fenomeno *entro la struttura del processo generale di trasformazione storica*, cioè in termini di storia mondiale. Per esempio, una fase di decadenza dell'arte borghese si stabilisce col simbolismo e con l'impressionismo alla luce della prima espansione ideo-oggettiva di umanità, pure la stessa fase non meno certamente segna l'inizio di uno dei più fertili periodi di creatività culturale ed artistica in termini di *scoperta di nuove potenzialità* e di costante arricchimento della sensibilità uma-



na e dell'immaginazione. È lo sviluppo delle potenzialità umane, lo sviluppo di tutte le più diverse e multilaterali capacità umane, dovrebbe essere considerato la legge fondamentale dell'evoluzione storica (cfr. Marx).

Terzo, il relativismo storico delle teorie culturali in discussione è incapace di spiegare un fenomeno estremamente significativo del processo di trasformazione della cultura, vale a dire, *la multilaterale complessità del determinismo storico*. Specificamente, certi processi ciclici di cambiamento si esauriscono completamente nel corso di una singola epoca storica, mentre *certi altri* processi ciclici di cambiamento si può dire che *trascendono* una data epoca. In altre parole, ci sono processi ciclici di cambiamento *entro* una data epoca storica (processi ciclici *endogeni* di cambiamento) e processi ciclici di cambiamento *oltre* una data epoca storica (processi di cambiamento *esogeni* o *transciclici*). Per esempio, il processo di cambiamento in termini di storia mondiale può essere concepito come una scoperta e approfondimento costante delle potenzialità umane espressive. Per illustrare questo fenomeno, tuttavia, dobbiamo prendere un esempio che sia vicino a noi e facilmente comprensibile.

Nella mia *Psicologia della lirica borghese (Psihologija grandjanske lirike, Zagabria, Matica Hrvatska 1952)* ho descritto un processo ciclico di cambiamento che cominciò con il romanticismo e finì col surrealismo: le posizioni ideo-affettive che portarono il romanticismo ad un grado di comprensione dell'umanità e del cosmo, nel simbolismo portarono al loro ristagno e nel surrealismo ad una radicale negazione. Alla fine si è pervenuti ad un fine ormai verificato, giustificando quegli scrittori che, riflettendo profondamente su questo processo di cambiamento, giunsero alla conclusione che i surrealisti dovevano essere « gli ultimi romantici ». Il tentativo di ritrarre il *lettrisme* come un'imitazione dell'arte astratta è un tipo di debolezza intellettuale, poiché un tale tentativo identifica erroneamente la tecnologia con l'umanità, che affermi o neghi tale identità. Indubbiamente,



un nuovo ciclo di cambiamento culturale si è stabilito con la comparsa dell'impressionismo. L'impressionismo comprende un certo grado di « interesse tecnologico », sia in termini di materiale tematico (locomotive, la stazione di Saint Lazare, la Torre Eiffel) che in termini di procedura (analisi spettrale, colori complementari, fusione granulare dei colori, ecc.), e troviamo qualcosa di analogo nella poesia di Renè Ghil e Paul Valéry. Dall'impressionismo si è sviluppato un certo costruttivismo e strumentalismo, e questa tendenza ha dominato l'arte moderna in tutte le sue varietà di espressione fino a, ed includendo, la contemporanea arte astratta o concreta, la musica elettronica, e il *lettrisme* in poesia. Questo « interesse tecnologico », al massimo subordinato all'inizio a certe preoccupazioni umaniste, ha acquistato una sempre maggiore indipendenza nel tempo, e recentemente domina anche alcune aree della ricerca. Tuttavia, con la fiducia nello spazio concreto nel campo dell'architettura e della produzione di oggetti utili, questo « interesse tecnologico » sta acquistando un reale fondamento e si sta liberando delle sue inclinazioni romantiche e metafisiche.

L'arte astratta, sebbene più vicina nel tempo al surrealismo, ne è incommensurabilmente lontana psicologicamente ed è incomparabilmente staccata dal romanticismo ed in particolare dalle varietà « notturne », « allucinanti », « grottesche » del romanticismo. Questa circostanza serve solo a confermare il fatto che il ciclo è discontinuo e chiuso se teniamo a mente lo sviluppo della componente romantica, ma continuo e aperto se pensiamo alla « componente tecnologica ». Non è chiaro ora che un ciclo dell'arte sta ormai finendo nella società borghese? Questa società sta necessariamente sviluppando le sue potenzialità tecnologiche e culturali, mentre il « ciclo tecnologico » dell'arte, che trae la sua ispirazione dalla scienza e dalla tecnologia, continuerà necessariamente staccato da tutte le limitazioni imposte dalla classe dirigente della società, per il motivo che la resistenza del realismo socialista in alcuni paesi all'arte astratta è così incerta quanto futile, ed è avviata a finire



nello stesso modo delle analoghe posizioni verso l'architettura moderna, la pianificazione urbanistica e la cibernetica.

La conclusione che possiamo trarre da tale esempio è che i corsi dello sviluppo e dei valori con una moltitudine di significato e di senso vengono alla luce entro i limiti di una data epoca storica, come tutte creazioni organiche; mentre un concetto o una forma stilistica si va spegnendo, un'altra è già nata ed è pienamente in grado di continuare lungo il cammino del proprio ed originale destino.

Quarto, queste teorie non sono in grado di spiegare il ruolo dell'*inconscio* nella creazione artistica, specialmente negli esempi di *cambiamento stilistico* dove l'influenza di un tipo di *inconscio collettivo* è particolarmente significativa. La psicoanalisi è riuscita a spiegare l'influenza dell'*inconscio* solo in rapporto al contenuto o al tema di un'opera artistica, non in rapporto ai cambiamenti stilistici. A questo punto si intreccia a ciò il fatto che l'*inconscio* nella creazione non è solo una funzione complessa di intermediazione dell'esperienza nei termini della *simbolizzazione*, ma anche un'influenza diretta sulla stessa *struttura funzionale* dell'esperienza.

Se vogliamo difendere la tesi secondo cui l'evoluzione della sensibilità artistica dal romanticismo al surrealismo comprende un ciclo chiuso che è stato esaurito e risolto sulla base delle proprie premesse, dobbiamo allora prendere in considerazione la *dinamica interna* di quest'evoluzione. Questa dinamica interna presuppone non solo un cambiamento dei materiali sperimentali specifici, ma anche certi cambiamenti funzionali dell'immaginazione creativa, in cui l'*inconscio* gioca un ruolo vitale di intermediario. Per esempio, abbiamo già sottolineato che il romanticismo rappresenta una certa espansione della sensibilità in termini umani e cosmici, pure sappiamo anche che il simbolismo e l'impressionismo segnano una diminuzione dell'espansione affettiva dovuta ad uno stato mentale generale o collettivo che può essere definito rassegnazione. La questione sor-



ge quindi in termini di quale potrebbero essere il significato e le conseguenze di questa diminuzione dell'espansione affettiva.

Finché sono in causa i cambiamenti funzionali, dobbiamo considerare il corso di due processi simultanei di simbolismo. Il primo è la *diminuzione dell'espansione umanista* insieme al trasferimento di questa espansività al dominio del bello, del disinteressato, e del formalizzato. Ciò perché i simbolisti si consideravano « coltivatori della forma », « stilisti », o « spassionati ». Il secondo processo coinvolge la *componente sensoria o sensuale* dell'immaginazione creativa, che diventa più forte o *più indipendente*. L'espansione ideo-affettiva che ha avuto luogo durante l'era romantica nel campo dell'umanesimo si rivolgeva nel simbolismo e nell'impressionismo al livello di rapporti sensuali con la natura e le cose. Friedrich Hebbel era nel giusto quando notò che questa espansione sensuale era basata su un tipo di « amore passivo » e su una posizione ironica o manichea verso la realtà, così drammaticamente e accuratamente descritta da Baudelaire e Nietzsche. Il passaggio dell'espansione umanista al regno della sensualità accadde inconsciamente, essendo di gran lunga più il prodotto del generale spirito dell'epoca che di una qualche riflessione razionale da parte del creatore artistico. Eppure questo cambiamento è la chiave per una comprensione dei cambiamenti essenziali dell'espressione artistica, poiché questa diminuzione dell'espansione umanista dette origine ad un'intera serie di altri caratteristici cambiamenti della sensibilità: per esempio, una sensazione di intimità e di presenza, ambivalenza di sensazioni, plasticità sensoria, una tendenza verso la sinestesia, iperintellettualismo del processo creativo, ed una regressione al passato nei suoi aspetti ingenui ed infantili. Questa metamorfosi della sensibilità corrisponde ai corrispondenti cambiamenti dello stile artistico in modo tale che si può dire che esista un'interdipendenza fra i cambiamenti strutturali della sensibilità e dell'espressione artistica. Potremmo anche mostrare che



una simile metamorfosi ha avuto luogo durante la transizione dal simbolismo al surrealismo.

Quinto, se è corretto dire che alcuni processi ciclici trascendono una data epoca storica, un ordinamento socio-economico o una società di classe, mentre altri non lo fanno, ne segue allora un importante principio metodologico, e cioè che *alcune contraddizioni entro i limiti di un dato sistema sociale vengono risolte nel corso del tempo, ma altre contraddizioni sorgono per prendere il loro posto*. Alcune contraddizioni diventano semplici differenze, regolate dalla legge della progressiva differenziazione della società e della cultura, mentre altre differenze diventano nuove contraddizioni. In altre parole, è un errore fare uso, anche nell'interpretazione della cultura, di contraddizioni semplici come quelle tra il materialismo e l'idealismo, il soggettivismo e l'oggettivismo, il progressismo e la reazione. Dobbiamo invece seguire lo sviluppo di ogni contraddizione data per vedere se essa si risolve nel corso del tempo entro i limiti di un dato sistema sociale o meno. Marx aveva già notato in connessione con lo sviluppo economico che certe contraddizioni vengono risolte entro i limiti del capitalismo. Dobbiamo perciò ipotizzare che questo sarebbe un avvenimento anche più comune nel campo della cultura, che gode di una maggiore autonomia ed è contraddistinto da un più alto coefficiente di fattori individuali. Ci troviamo quindi di fronte ad una dialettica particolare che trasforma le contraddizioni in opposizioni e queste in contraddizioni. Tentiamo di illustrare ciò con un esempio.

In alcuni paesi socialisti si sta intraprendendo oggi una campagna estremamente feroce contro l'arte astratta intesa come l'ultima, « più radicale » e più distorta espressione della decadenza borghese nell'arte. Questa campagna tiene conto soltanto di alcune delle speculazioni spiritualiste dei primi Kandinsky, Malevich e Mondrian. In questa campagna non si presta alcuna attenzione al vero contesto e alla funzione del fenomeno artistico preso in considerazione, particolarmente a pro-



posito della comparsa del Weimar Bauhaus e dell'analisi del moderno concetto di spazio e di materia pittorica; né queste critiche prendono nota del fatto che l'arte astratta protesta contro l'abuso in nome della sua concretezza. Il vero motivo di questo errore di comprensione è che questa campagna e queste critiche non sono conscie del fatto che una situazione culturale contraddittoria, presentatasi sotto la forma di un tentativo di sfuggire il mondo concreto, ha subito una trasformazione contraria alle sue intenzioni originali restando coinvolta nel mondo concreto e nei problemi ecologici (pianificazione urbanistica) di questo mondo concreto. L'arte astratta ha così cessato di essere una negazione di ogni mondo, borghese, socialista o qualsivoglia. Sulla base dei concetti contemporanei spaziali e pittorici l'arte astratta è diventata una parte del mondo più reale possibile, cioè è diventata del tutto neutra per quanto riguarda le differenze di classe. In questo modo l'arte astratta può essere ugualmente affare dei cattolici e dei protestanti, dei socialisti e dei comunisti. Contro i desideri dei suoi iniziatori, l'arte astratta è diventata soltanto « una fra le altre », e i teorici più intelligenti dell'arte astratta non difendono la sua esclusività nel nome del « progresso », non facendo altro che menzionare l'arte astratta come una possibilità fra le altre.

Sesto, la moderna critica culturale in generale non ha ancora preso l'abitudine di esaminare il significato o il senso del patrimonio culturale dal punto di vista dell'effettiva funzione di questo in rapporto all'uomo. Sono comunemente presi in considerazione criteri astratto-estetici, ideologico-utilitari, o economico-commerciali, i quali hanno una tradizione un poco più lunga nella nostra civiltà, sono più facili da definire. Il problema dei reali bisogni umani e della determinazione di valore del patrimonio culturale in rapporto ai bisogni umani rimane aperto, sebbene la contemporanea antropologia sociale e psicologica cominci a sfiorarlo su scala sempre maggiore, principalmente nella forma di critica della civiltà industriale e capitalista contemporanea nelle sue estreme for-



me commerciali e metropolitane.

Le nostre obiezioni a queste teorie fino a questo punto suggeriscono che il determinismo dei fenomeni culturali è molto più complesso di quanto possa apparire a prima vista. In termini molto generali, si può dire che l'esistenza della differenza nei ritmi storici indica la strada all'esistenza di *tre sistemi fondamentali* nel determinismo dei fenomeni culturali: la società nella sua struttura complessiva; la personalità come sistema separatamente individuato e universale di funzioni e bisogni; e, finalmente, le aree culturali propriamente dette con le proprie univoche leggi di sviluppo (scienza, filosofia, tecnologia, linguaggio, arte, ecc.). Oggi non c'è dissenso fra gli studiosi dei fenomeni culturali sull'esistenza di questi tre fattori specifici nello sviluppo culturale. La discussione comincia quando tentiamo un esame meno approssimato del significato e del rapporto reciproco dei sistemi particolari. Solo ora la nostra ricerca sta andando più a fondo, ma è già chiaro che l'esistenza e l'azione di questi tre sistemi richiederà un'*interpretazione polideterminista* dell'evoluzione della cultura.

Settimo, se è giusto che esistano vari cicli e ritmi di sviluppo storico e che questi tre sistemi richiedono un'interpretazione polideterminista, allora ci troviamo di fronte al problema di definire più accuratamente i metodi di ricerca culturale e critica culturale. Sebbene lo spazio non ci permetta di entrare in questo problema, sottolineiamo almeno che ogni trattazione riduttiva e unilaterale dei fenomeni culturali deve essere esclusa. Il problema esclude allo stesso modo ogni limitazione volgare-materialista allo schema fondamento-sovrastuttura, ogni chiusura sul versante dell'organicismo positivista entro un corso esclusivo di progresso e decadenza, ogni riduzionismo fenomenologico di un universale processo di base come la reificazione.

In che modo dobbiamo accostarci all'analisi dei fenomeni culturali? Soprattutto, non c'è dubbio, è pertinente una valutazione fenomenologica della totalità del fenomeno in una data situazione storico-culturale. L'ap-



plicazione fenomenologica della categoria della totalità allo scopo di distinguere l'essenziale dall'inessenziale, il profondo dal superficiale, e il principale dal secondario dovrebbe naturalmente essere il *primo passo* di una tale ricerca. Pure un riesame panoramico di questo tipo cesserebbe di essere adeguato nel momento in cui ci chiedessimo il significato di un dato fenomeno in termini di durata nel tempo. Sorgerà così il problema della complessità del determinismo del fenomeno dato. Uno studio più profondo scoprirà senza dubbio, al di là del carattere statico della fenomenologia, un crescente numero di forme *generiche*, che può essere afferrato soltanto per mezzo dell'*analisi funzional-strutturale*. Proprio come la struttura della situazione culturale e sociale è cambiata nel corso del tempo, è anche cambiata la funzione di fenomeni particolari, e con essa il significato di tali fenomeni nella vita della società e degli individui. La direzione in cui le funzioni, il senso e i valori di particolari fenomeni sono cambiati, può essere determinata solo da uno studio *storico-comparativo* dello sviluppo della società e della cultura. In altre parole, questi sono tre diversi punti di partenza metodologici che necessariamente si completano anziché escludersi l'un l'altro; tuttavia il possesso di questi punti di vista metodologici implica una perfetta conoscenza degli avvenimenti sociali e culturali reali. La critica mediocre e l'unilateralità metodologica sono, di solito, i frutti di una insufficiente conoscenza riguardo ai vari campi della cultura, riguardo alla dipendenza di tali campi della cultura da concrete situazioni sociali, e riguardo al posto di tali campi nelle correnti generali del mutamento storico. La superficialità che incontriamo così spesso in quest'area della critica quotidiana, così come in discussioni più serie, proviene in parte dallo studio inadeguato delle materie culturali, ma non meno da una mancanza di spirito dialettico, il quale è basato in ugual modo sull'intuizione comprensiva e sull'elaborazione logica dei procedimenti metodologici.



Predrag Vranicki

Il socialismo e il problema dell'alienazione

I

Il fenomeno dell'alienazione è molto complesso e non è stato sufficientemente studiato. L'analisi filosofica e sociologica deve ancora affrontare molti problemi: vale a dire, cosa racchiude il concetto di alienazione, quale è stata la dinamica dell'alienazione nel corso della storia, le funzioni di forme identiche di alienazione in ere diverse, se l'alienazione sia superata da un processo continuo e unilaterale, ecc. Lasciando da parte per il momento tutti questi problemi, mi sento costretto a insistere su di un fattore che considero essenziale al concetto di alienazione: mentre tutta la storia umana e tutte le creazioni storiche (lo stato, la cultura, la religione, ecc.) sono opera dell'uomo ed espressione delle potenzialità e dei poteri propri dell'uomo, l'uomo è stato capace di esistere solo separando questi poteri da se stesso come specifiche forze materiali, sociali e ideologiche.

Finché l'opera dell'uomo continuerà ad esistere come qualcosa di esterno a lui (la sfera politica, la religione, il mercato, il denaro, ecc.) che gli si oppone nella forma di autorità superiore, incontreremo il fenomeno dell'alienazione. Il mondo dell'uomo fin'ora è stato sempre un mondo scisso in termini antagonisti — un mondo in cui l'uomo, il creatore della storia, è stato di gran lunga impotente, privo di diritti politici, e storicamente degra-



dato. Fino a questo momento la storia è una costante tirannia sull'uomo.

Tuttavia ogni forma di alienazione è distinta da uno specifico contenuto storico e da una funzione, per cui forme diverse di alienazione non possono essere tutte valutate allo stesso modo. Inoltre, ogni forma di alienazione fin qui identificata è stata sostituita da qualche altra forma di alienazione. Una particolare « situazione alienante » diventa intollerabile solo quando nascono nuove occasioni di sviluppo di forze e rapporti umani. Trascurando il fatto che il progresso umano ha sempre avuto luogo entro i confini di varie forme di alienazione, alcune forme di alienazione hanno permesso più di altre lo sviluppo dell'uomo come essere « polivalente » e la ulteriore generazione di ricchezza dell'essere umano, e hanno abolito le varie restrizioni sociali interferenti con un più libero movimento storico dell'uomo.

Perciò, certe forme di alienazione hanno avuto un significato storicamente progressista in certe circostanze storiche. Quando nel corso di questo sviluppo per la liberazione dell'uomo da alcune forme di alienazione nuove prospettive storiche si aprono, le vecchie forme di alienazione diventano intollerabili e alcune di queste scompariranno nel corso di questo processo (per esempio, la schiavitù e varie forme di alienazione ideologica).

Il processo storico fin qui si è risolto esattamente tanto in un processo di creazione di varie forme di alienazione quanto in un processo di *disalienazione*. Questo è evidente, fra l'altro, nella sempre maggior attenzione data all'uomo stesso e nella crescente preponderanza attribuita alle forze politiche umane piuttosto che a quelle « sovrumane ». I processi di disalienazione saranno di gran lunga maggiori quando questo orientamento dell'uomo verso « l'uomo vero e proprio » e la creatività dell'uomo diventeranno fattori primari ed essenziali, e quando i popoli così associati giungeranno a regolare i propri rapporti con gli altri e con la natura in questo modo.



Le situazioni storiche alienate non hanno solo presupposto la divisione antagonista dell'uomo, ma sono anche state essenzialmente caratterizzate dall'isolamento dell'uomo dall'uomo in virtù di ostilità razziali, nazionali, di classe o altro. Questi antagonismi hanno trascinato l'uomo contemporaneo sull'orlo del disastro, e solo la terrificante prospettiva dell'autodistruzione ha cominciato ad avere qualche effetto nel senso di superare tutte le conseguenze stupide ed anacronistiche del mondo alienato contemporaneo.

Il significato essenziale del socialismo deriva proprio da un tale legato storico e dalla specifica struttura storica nota come società borghese. Non è questo il luogo per analizzare tutte le grandi realizzazioni della società borghese, i successi che sono un incremento così significativo alla creatività umana. Allo stesso modo non c'è spazio qui per analizzare tutti i limiti della società borghese. Una tale analisi è stata spesso svolta esaurientemente, qualche volta bene e qualche volta non tanto bene, dal tempo di Marx fino ai nostri giorni. Per comprendere i fondamenti e le tradizioni storiche da cui ha origine il socialismo contemporaneo, tuttavia, dobbiamo prender nota almeno di quelle caratteristiche per cui la società borghese non corrisponde più alle esigenze e alle potenzialità umane contemporanee.

La società borghese ha portato lo sviluppo dell'uomo a proporzioni inaudite, ma solo trasformando l'uomo entro la struttura del rapporto salario-lavoro in una componente di una macchina onnipotente. La classica società della produzione di merci ha tutto convertito in merce, in cosa. Il lavoratore in una tale società vende la sua capacità lavorativa proprio come qualcun altro vende qualunque cosa sia a sua disposizione — una merce, la sua mente, le sue idee, un commercio, il suo corpo o il suo ingegno. I rapporti sono stati chiaramente privati delle caratteristiche umane fondamentali se l'intera società si riduce ad un rapporto di comprare e vendere, se l'uomo è diventato una cifra statistica ed è considerato come parte di un meccanismo. Un uomo che nella vita ordinaria è diventato nient'altro che una



merce che produce altre merci e parte di un meccanismo produttore di valore, può con uguale facilità diventare parte di un meccanismo che vede un nemico in un altro uomo o nazione.

Quest'alienazione della vita quotidiana dell'uomo contemporaneo è il fondamento e la fonte di tutte le altre forme della sua condizione alienata. Proprio come i proprietari di merci e l'intero meccanismo tecnocratico gli si contrappongono come forze che controllano il suo lavoro e la sua stessa esistenza, così agiscono anche le merci che egli produce che gli si contrappongono o come potere o come ostacolo. Il *feticismo delle merci*, insieme a molte delle sue conseguenze, è stato a lungo un fenomeno usuale, e anche se i più recenti sviluppi contemporanei della società borghese sono riusciti, con ordinamenti organizzazionali scientifici e statistici, a modificare l'estreme conseguenze del meccanismo del mercato, la merce sta acquistando sempre più un potere magico. L'uomo giunge a credere che il possesso di determinate merci cambi le sue qualità di uomo e che l'abbondanza di merci possa essere identificata con il suo arricchimento quale essere umano. L'uomo si orienta completamente nella direzione della sua esterioresità, e così si impoverisce.

La « reificazione » dell'uomo, essendo una delle forme essenziali dell'alienazione dell'uomo nella società borghese, disumanizza anche molti altri suoi rapporti. Se il meccanismo politico-tecnocratico si rapporta all'uomo come ad una cosa, il ruolo attivo dell'uomo sarà allora confinato al perseguimento del benessere e del voto politico, e l'uomo si rapporterà alla fine all'altro uomo come ad una cosa. Le estreme e drastiche forme di disumanità che sono venute alla luce negli ultimi trent'anni non sono altro che la conseguenza di una contraddizione più fondamentale.

La « polivalenza » dell'essere umano nel mezzo di questo rapporto estremamente « reificato » e atomizzato diventa così distorta che lo stesso processo lavorativo si rivela insopportabile. Tutti gli sforzi da parte di psicologi e sociologi per risolvere questa situazione im-



personale dell'uomo moderno, qualunque miglioramento possa aver avuto l'uomo, sono finiti in un fallimento. Tutti questi sforzi non sono altro di più che utili palliativi, poiché il problema non è principalmente psicologico o tecnologico, ma riguarda piuttosto la filosofia della storia.

L'uomo può essere più o meno conscio delle sue condizioni alienate, ma il risultato finale è la divisione contraddittoria della sua personalità e la formazione dell'*homo duplex*. Come uomo, egli non si sente parte della più vasta comunità, come essere pubblico, egli non si sente uomo. E questo tratto caratteristico dell'uomo alienato, così a lungo usuale, ha le più tragiche conseguenze nel campo dei rapporti umani.

II

Se la società contemporanea fondata sulla proprietà privata e sul rapporto lavoro-salario può essere considerata nell'ambito dei fattori sovraccennati — e la storia degli ultimi secoli ha confermato che è così in innumerevoli occasioni (per esempio, guerre, crisi economiche, campi di concentramento, camere a gas, ecc.) — allora la lotta per superare un tale stato di cose è certamente la lotta per il socialismo.

Un tempo, almeno in termini generali, il problema del socialismo era formulato più semplicemente ed appariva meno complicato. Oggi, dopo molte esperienze, non prive di tragedie, il problema del socialismo deve essere considerato principalmente entro questi orizzonti filosofico-sociologici. La rivoluzione e il potere rivoluzionario sono stati spesso considerati come sufficienti garanzie perché l'uomo si sarebbe liberato non solo del rapporto di lavoro salariato, ma anche di tutte le forme di alienazione. Il problema dell'alienazione diventa così « superfluo ». Per esempio, il concetto di alienazione non interveniva affatto nelle discussioni teoriche durante i decenni dello stalinismo. Anche oggi, molti teorici del socialismo considerano che l'alienazione sia incompati-



bile col socialismo come se il socialismo fosse immune per natura da questo morbo.

Le esperienze storiche offrono un quadro del tutto diverso, poiché esse sono servite a distruggere numerose illusioni e miti, specialmente quelli dell'era stalinista. Lo stalinismo non riuscì a capire che il compimento della rivoluzione è successivo alla sua attuazione, finché non sia completamente realizzata. Solo allora quelle forme sociali di rapporti che conducono alla costante liberazione dell'uomo e alla creazione di una nuova personalità storica potranno essere create su una base permanente. In poche parole, i principi fondamentali del pensiero filosofico e umanista devono essere inculcati nel modo più profondo possibile. Non c'è dubbio che il socialismo, per raggiungere il suo scopo, debba procedere sulla base di alcune forme alienate che non possono essere immediatamente abolite o superate (stato, classi, partito, nazioni, burocrazia, religione, produzione di merce, mercato, ecc.), ed è così nonostante il fatto che queste forme, come vedremo, in uno sviluppo socialista autentico debbano acquistare altri simboli e significati e svolgere un nuovo ruolo.

In virtù della loro esistenza, tuttavia, certi aspetti di queste forme alienate possono (ma non necessariamente) manifestarsi nel modo più negativo. Finché l'uomo in un qualsiasi sistema (incluso quello socialista) genera, percepisce e fa esperienza dei suoi poteri come di un insieme di fattori da lui separati, esisterà la possibilità per tali fattori di agire verso di lui nella forma di poteri superiori e di impedire quelle creazioni storiche che meritano di essere valorizzate rispetto al livello dello sviluppo umano contemporaneo.

Perciò, contrariamente alle tesi della superfluità del problema dell'alienazione nel socialismo, dobbiamo avanzare nel modo più decisivo possibile la tesi che il problema dell'alienazione sia il problema centrale del socialismo.

Questo problema non avrebbe potuto essere il problema centrale della società borghese, per la semplice ragione che il compito storico basilare della società

borghese non fu mai, né lo è oggi, quello di liberare l'uomo da tutte le forme della sua alienazione. La società borghese eseguì il suo compito storico sostituendo le forme feudali di dipendenza e subordinazione e sviluppando certe forme limitate di democratizzazione nel dominio della democrazia economica. Nella misura in cui c'è una tendenza nella società borghese a superare alcune delle conseguenze negative della proprietà privata borghese, l'ordine borghese tradizionale va cedendo a tendenze stataliste; pure la società borghese non ha e non può avere il dovere storico di abolire l'autorità economica e politica, e quindi ideologica. Il compito basilare della società borghese era quello di far funzionare quest'autorità, e non di abolirla, di solidificare la posizione della classe dirigente e non di eliminarla, e di separare l'autorità dal popolo e non di trasformare il popolo in « autorità ». La società borghese è una società politica per eccellenza nel senso che « politico » è un sinonimo di autorità di un particolare gruppo al di sopra degli altri.

Perciò, il socialismo non può essere basato su quelle categorie che sono essenziali nella società borghese. Poiché il compito del socialismo è di superare quelle forme di esistenza umana che creano l'uomo alienato, la scomparsa delle forme alienate di vita sociale dell'uomo diventa il problema centrale del socialismo.

Se il problema del socialismo non viene compreso in questi termini, il risultato finale può essere l'evoluzione delle forme politiche in un parossismo di disumanizzazione.

Lo stalinismo è un tipico esempio dell'errata considerazione dei problemi essenziali del socialismo. Storicamente, lo stalinismo ha significato fare assegnamento sul rafforzamento delle varie forme di alienazione umana, ereditate direttamente dalle precedenti società di classe. Invece di porre la sua fiducia nell'uomo, il creatore storico della vita sociale stessa, lo stalinismo dette il ruolo maggiore, nella formazione e nello sviluppo della comunità, allo stato e a varie « cinghie di trasmissione ».

Avendo perso di vista, sull'orizzonte intellettuale, il



vero valore della trasformazione socialista, cioè lo sforzo graduale per abolire il sistema della società politica e quindi le forme di alienazione economica e politica, lo stalinismo si basò sull'evoluzione di questa società politica sino all'estremo della forza. L'onnipotenza dell'apparato politico dello stato fu necessariamente accompagnata dall'universale impotenza dell'individuo, dell'essere umano, della personalità — proprio gli oggetti che davano valore a questo radicale sforzo storico.

L'uomo in quanto produttore si trova ancora nella posizione alienata del lavoro salariato se è stato completamente spogliato della partecipazione alla amministrazione della produzione e alla distribuzione dei beni prodotti in un tale sistema, che non consiste solo nella totale pianificazione statale ma anche nella completa disposizione da parte dello stato del plusvalore. L'unica differenza in questo caso è che il monopolio capitalista è stato soppiantato dall'universale monopolio dello stato. L'idea marxista di produzione pianificata opposta alla casualità del mercato capitalista è stata trasformata in una sua contraddizione. L'uomo come produttore, non essendo diventato il pianificatore, è diventato parte di un piano, cioè « pianificato ». Non è necessario sprecare molte parole sul fatto che numerose altre caratteristiche di lavoro alienato si sono anche manifestate nel corso di questo processo.

Invece di sostituire il rapporto di lavoro salariato che è la caratteristica fondamentale da cui traggono origine tutte le altre deformazioni della società politica borghese, il socialismo nella sua fase stalinista di sviluppo ha creato nuove forme di questo stesso rapporto. Il problema dell'alienazione economica e quindi politica, ben lontano dal cessare di esistere, è così diventato il reale e vitale problema del socialismo.

Molto comprensibilmente, l'illusione storica che il socialismo sia stato realizzato, come prima fase del comunismo, sulla base di un tale rapporto ha dato origine ad una varietà di altri miti e affermazioni: non dobbiamo dimenticare l'evidente verità che l'offuscamento è una delle forme fondamentali di alienazione ideolo-



gica. Come ogni altra forma di alienazione, naturalmente, questa forma non dovrebbe essere intesa in termini astorici o astratti. Durante certi periodi di coscienza primitiva e di basso livello di sviluppo sociale, l'uomo è stato in grado di progredire con il solo aiuto di tali forme alienate di coscienza, e la stessa esistenza dell'uomo è spesso dipesa da loro. Tuttavia, sebbene il genere umano una volta sia stato in grado di progredire con questo tipo di coscienza ideologica, l'evoluzione contemporanea dell'uomo e il suo alto livello di sviluppo nella conoscenza e nella filosofia sono incompatibili con una tale struttura. Questo è vero specialmente per una evoluzione socialista, in cui i rapporti dell'uomo verso l'uomo, la società e la natura dovrebbero diventare più lucidi, più razionali e più comprensibili. L'uomo nella società socialista deve diventare sempre più conscio di se stesso quale unico creatore della sua vita e del suo destino.

Uno dei miti già menzionati è quello che considera lo stato socialista come la fondamentale forza conduttrice e la leva per l'avanzamento socialista. Poiché lo stato consiste principalmente in un particolare apparato, questa posizione ha inevitabilmente innalzato la sfera politica. Il lavoratore, invece di essere riconosciuto come il protagonista principale di questa nuova trasformazione storica, si è ancora trovato ostacolato da un'istituzione che è essenzialmente per lui inaccessibile e che dirige tutte le sfere della sua vita. Così è stato creato il fondamento per lo sviluppo della burocrazia e di tutte le pretese e mistificazioni burocratiche. Non vi è altro che un passo da questo mito — che il problema della libertà è stato risolto abolendo lo stato borghese — al concorrente mito che uno stato operaio non può generare una forza che in certe circostanze domina la classe operaia e accoglie in sé il culto primitivo della personalità. Il regno dell'arbitrio dello stato viene così a condizionare non solo i processi e i rapporti politici ed economici, ma anche tutti gli altri — scientifici, filosofici ed artistici. Mentre la filosofia e la scienza sono state un



tempo le ancelle della teologia, in questo caso tutte queste sfere diventano le ancelle della politica.

Il culto della personalità e tutte le altre forme alienate non sono perciò solo condizioni casuali ma piuttosto espressioni di una struttura definita che poggia su una concezione del socialismo che si identifica con l'assorbimento di tutte le sfere della vita sociale nello stato¹. Questa concezione raggiunse il punto culminante, nella teoria e nella pratica stalinista, nella tesi del « socialismo compiuto » una volta che la proprietà statale e l'arbitrio vennero a dominare la società².

Questa seduzione ideologica stabilì insieme alla burocrazia e alla tecnocrazia una teorica convinzione estremamente alienata. Molti fatti furono perduti di vista nel processo. Primo, dare un così vasto potere alle istituzioni politiche significava necessariamente diminuire in pratica la reale libertà dei lavoratori e degli intellettuali. Secondo, il valore del socialismo non può consistere nel maggiore sviluppo delle forme alienate della società borghese. Terzo, la scomparsa di queste forme alienate presuppone necessariamente la creazione di nuovi rapporti che sostituiscano tutte le forme di autorità e di potere ereditate dal socialismo. Quarto, il socialismo è uno sviluppo di questi nuovi rapporti che mette in grado il lavoratore di avere sempre più influenza sulla direzione e l'organizzazione della sua vita.

La tesi di « socialismo compiuto » è di conseguenza *un contradictio in adiecto*, poiché ogni cosa coinvolta in un costante processo di trasformazione, non può mai essere completa. È impossibile costruire sulle vecchie forme politiche (stato, partito, burocrazia) a causa dei suddetti motivi, ma è anche impossibile costruire su nuove forme, poiché le vecchie non possono essere abolite di colpo. In altre parole, il socialismo è la fase iniziale del comunismo durante la quale si evolvono questi processi contraddittori, mentre il predominio di nuove forze di natura specificamente comunista signifierà che la prima fase è stata superata.



III

Il problema dell'alienazione è di importanza così vitale e storica per il socialismo, non solo perché l'esperienza pratica ha dimostrato che molti aspetti deformanti di alienazione sono possibili sotto il socialismo, ma anche perché il socialismo deve continuare sulla base delle varie forme sociali che rappresentano in se stesse forme di alienazione. Inoltre, come vedremo, lo stesso livello di sviluppo economico e culturale nella società contemporanea genera altre svariate forme di alienazione di cui il socialismo non può liberarsi di colpo. L'ingresso del socialismo sulla scena mondiale non è la comparsa di qualche bacchetta magica che muti tutto il male in bene e che risolva tutti i problemi umani in un baleno.

Se il nostro desiderio è quello di contribuire con maggiore compiutezza alla liberazione umana, cioè, al superamento delle varie forme di alienazione, allora il socialismo deve porre il suo fondamentale accento sull'uomo, e la libera personalità deve essere considerata un requisito preliminare per la libertà sociale, in teoria e in pratica. Questo significa la creazione stabile di quei rapporti che permettano al lavoratore di governare se stesso e il suo processo lavorativo nell'economia, nella cultura, nell'istruzione e in tutti gli altri settori della vita associata. L'opposto dell'assolutizzazione del fattore politico è il rafforzamento del potere dell'intera comunità anziché il segmento politico di questa. Un altro aspetto di questa amministrazione sociale (in forma di consigli dei lavoratori e vari altri consigli) è l'estinzione progressiva del potere dello stato sull'uomo³.

Non osiamo chiudere gli occhi davanti a queste cose, o al fatto che il socialismo non è un magico salto da una società alienata ad una disalienata; al contrario, questo è un nuovo processo storico che contiene anche talune forme alienate; né si può ignorare il fatto che il suo valore e la sua missione storica è precisamente la conquista, non l'aumento dell'alienazione.

Nei termini del livello attuale dello sviluppo umano,



e non riguardo a paesi specifici, il socialismo è anche una società gerarchica. In vista di questa circostanza e delle forme in cui il socialismo si evolve, la burocrazia è una costante compagna del socialismo. Particolari gerarchie in tutte le sfere di vita tentano invariabilmente di rendersi più indipendenti possibile ai più alti livelli. Questo significa ancora che la tendenza a creare nuove forme di alienazione è un processo stabile che il socialismo deve attraversare e superare. Il socialismo è quindi un processo in cui l'evoluzione delle forme di autogestione penetrano e si oppongono alle tendenze staliniste e burocratiche. Non si tratta quindi di un processo lineare privo di conflitti, ma bensì di un processo assolutamente dialettico e contraddittorio. *In altre parole, le forme politiche in cui il socialismo si sviluppa sono essenzialmente forme particolari di alienazione e sono completamente positive e storicamente progressiste solo se tendono a dissolversi.*

Per quanto paradossale possa sembrare, le forze socialiste portano a compimento il processo di disalienazione, accanto a forme disalienate, proprio per mezzo di diverse forme di alienazione. Questo è un processo unico, completamente nuovo, originale e profondamente umano e un compito storico di una sua particolare natura. Mentre ogni autorità nel passato ha tentato di rendersi assoluta ed eterna, le forze socialiste usano il loro potere per eliminarsi⁴.

Da questo punto di partenza filosofico-sociologico il socialismo è un processo con cui le precedenti forme di alienazione umana devono essere superate.

Il socialismo è apparso fin'ora nei paesi meno sviluppati, e perciò aumentare la produzione e lo sviluppo industriale sono sembrati essere i suoi compiti principali. Questo è proprio un aspetto dei problemi di questi paesi, una realtà ed un'impresa quotidiana, senza la cui soluzione le più alte forme di rapporti umani non possono evolversi. Pure questo problema in se stesso non è uno specificamente socialista, poiché aumentare la produzione è parimenti un problema del capitalismo.



Il problema vitale del socialismo deve essere trovato nel campo dei rapporti sociali.

Senza voler sottovalutare il significato dei fattori economici e culturali, devo concludere che tali misure (aumento della produzione, sviluppo industriale) falliscono nella realizzazione del loro obiettivo storico se non sono accompagnate da una profonda trasformazione sociale nel senso dell'autogestione da parte dell'uomo stesso.

In vista della complessità delle situazioni interne ed internazionali durante le fasi iniziali dello sviluppo, tuttavia, anche queste forme di autoamministrazione non sono in se stesse assolute nonostante la loro struttura essenzialmente disalienata. Allo stesso modo in cui le forme politiche tendono in se stesse a svilupparsi in burocrazia e a dominare politicamente, le varie forme di particolarismo e campanilismo (che sono anche forme di alienazione) possono parimenti svilupparsi nel campo dell'autogestione. Le attività delle forze più progressiste del socialismo per superare la burocrazia ed il campanilismo, insieme a tutte le altre deformazioni, sono di così grande importanza precisamente per questo motivo. Tale è in verità il valore fondamentale dei tentativi dei partiti e delle leghe socialiste e comuniste, dovunque esse esistono.

L'alienazione persiste inevitabilmente sotto il socialismo nelle altre aree di vita sociale che sono generalmente simili nelle società sviluppate contemporanee. Il socialismo non ha fin'ora abolito la produzione di merci; di qui il mercato, il denaro, o uno qualunque dei feticci che inevitabilmente appaiono a questo livello dello sviluppo economico e culturale del genere umano. Senza considerare la possibilità di un intervento più massiccio da parte dello stato socialista o della società stessa per prevenire l'eventualità delle varie deformazioni che traggono origine da un tale modello, il potere occulto del mercato e del denaro, e la gerarchia delle condizioni, sono destinati ad avere un effetto alienante sull'instabile struttura dell'uomo contemporaneo. L'egocentricità, la divisione della personalità in una componente



pubblica e in una privata, e varie altre risultanti aberrazioni morali non sono altro che manifestazioni di alienazione umana, anche sotto il socialismo. L'*homo duplex*, quel fenomeno caratteristico della civiltà contemporanea, è un problema che non scompare nel socialismo. La struttura e la fisionomia dell'uomo contemporaneo sotto molti aspetti è ancora primitiva, oppressa da una varietà di caratteristiche negative ereditate dal passato, e quindi del tutto instabili. Molta gente sfugge se stessa non riuscendo a trovare autentica soddisfazione in sé o nel proprio rapporto creativo col socialismo. Tale tipo di gente trova la propria vitale soddisfazione al di fuori di se stessa nell'esteriore e nel superficiale, piuttosto che nei problemi essenziali della propria personalità e della comunità.

Un altro problema del socialismo è la moderna produzione industriale, che ha portato la specializzazione e la divisione del lavoro all'estremo, alienando così i lavoratori dal loro lavoro, che è monotono, non creativo e noioso. Sotto il socialismo come altrove, naturalmente, saranno usati svariati palliativi per alleviare la situazione. Tuttavia, la soluzione storica non si deve trovare in qualche palliativo, ma bensì in quei mezzi che danno al socialismo il suo carattere di nuova forma storica dell'organizzazione sociale del lavoro, cioè, dei rapporti sociali in generale. L'abolizione di quei rapporti in cui il lavoratore è tagliato fuori dalla partecipazione all'intera organizzazione di lavoro, alla produzione, alla pianificazione, e alla distribuzione del pluslavoro è la *conditio sine qua non* ad ogni soluzione di questo problema fondamentale della civiltà contemporanea. Ma l'autogestione da parte del lavoratore comincia come un processo di abolizione del rapporto di lavoro-salario, quel rapporto alienato in cui l'uomo non è altro che un mezzo. L'intera gerarchia di valori cambia con la trasformazione del lavoratore da strumento in fattore attivo della società.

Ma questo fattore da solo non è sufficiente a risolvere l'intero problema. Col processo in continua espansione di creazione di una società il cui centro sia l'auto-governo dell'uomo, col sempre crescente abbandono delle



forme politiche della sua esistenza, la struttura delle forze produttive, compreso lo stesso uomo, deve essere simultaneamente mutata. Le prospettive che vengono aperte dall'automazione e dagli altri successi della scienza moderna, insieme alla drastica riduzione della giornata lavorativa, infine, l'abolizione dell'attuale divisione del lavoro fisico da quello intellettuale, con la trasformazione dei rapporti sociali allargherà l'ambito della libertà umana.

Tuttavia vi è un altro requisito preliminare da affrontare se questo « tempo libero » deve essere usato creativamente. È necessaria una nuova personalità « policulturale », critica e storicamente responsabile, una personalità che non richieda intermediari o forme alienate per percepire un'unità con la storia, una personalità con orizzonti non confinati alla famiglia o alla tribù o alla nazione. Perciò tutto questo periodo di trasformazione del socialismo è il periodo in cui sviluppare una nuova personalità che, nella sua completezza, diventerà conscia della storia come sua creazione personale, così che non ci sarà bisogno dell'idea di trascendenza per spiegare la sua esistenza ed il suo scopo.

Riassumendo, possiamo ancora affermare che l'alienazione non è il problema della società borghese, perché quella società può esistere come società alienata. L'alienazione diventa il problema centrale del socialismo, poiché il socialismo può esistere e svilupparsi solo a condizione che riesca a superare ed eliminare l'alienazione.

¹ Con « stato » ci si riferisce naturalmente in senso marxista principalmente ad un particolare sistema organizzativo e ad un apparato che serve una data classe o gruppo nell'esercizio dell'autorità su di un'altra. A parte questo, il concetto di stato incorpora una varietà di altre parti costituenti.

² Ho fornito una critica di questa tesi di « socialismo completato » nella mia dissertazione su *Marginalia sull'umanesimo* nella collezione intitolata « Socijalizam i humanizam », Zagabria, Naprijed editrice, 1963.

³ Queste forme di gestione sono note nella terminologia iu-



goslava come « autogestione sociale », e rivelano una varietà di particolari caratteristici della società jugoslava. La frequenza delle dispute sul problema dello « svanire » dello stato serve solo a mostrare che l'essenza del problema non è capita. Lo stato è in grado di « svanire » in rapporto a un numero di funzioni estremamente significative nel campo dell'economia e della cultura, portando all'eliminazione di certe forme di alienazione. Allo stesso tempo, tuttavia, nessuna società socialista può indebolire o abolire le sue forze armate finché non sarà stato risolto l'antagonismo internazionale. Il socialismo è perciò l'avanguardia della lotta per la coesistenza e per il disarmo generale, poiché superare questo anacronismo storico (l'esistenza delle forze armate) significherebbe che l'uomo ha fatto un grande passo verso il suo sviluppo.

⁴ Dovrei sottolineare che il socialismo in Jugoslavia si è sviluppato precisamente in questo modo e che una gran massa di esperienza storica è già stata accumulata sulla base dell'autogestione sociale e degli operai.

Oskar Schatz e Ernst Florian Winter

Alienazione, marxismo e umanesimo
(un punto di vista cristiano)

I

Quale interesse legittimo può avere oggi un cattolico cristiano verso il socialismo e l'umanesimo e verso il loro rapporto reciproco? O, per formulare la cosa in modo meno ambizioso, che contributo all'attuale dibattito ci si può aspettare da un punto di vista cristiano sul problema del socialismo umanista?

L'interesse verso l'« alienazione » degli uomini sembra offrirsi come il più utile anello di congiunzione fra il socialismo e l'umanesimo e fra i cristiani e i non cristiani. Poiché ogni seria analisi del fenomeno « uomo » incontra presto o tardi la categoria « alienazione », che è in se stessa un concetto completo che tocca ogni specie di comportamento umano.

Che l'uomo sia diventato alienato nel processo della sua autorealizzazione faceva parte del messaggio rivoluzionario di Karl Marx. Più di cento anni dopo Marx, l'alienazione non ha perso nulla della sua scottante attualità; in effetti, essa è diventata un fenomeno globale. Dopo i suoi inizi concettuali ed analitici in Rousseau, Fichte, Schelling e Hegel, fu principalmente, e paradossalmente, la versione marxista del socialismo — e non il pensiero riflessivo dell'umanesimo classico o l'amore, la testimonianza pratica della cristianità — che continuò ad analizzare concretamente le moderne dimensioni del problema dell'alienazione umana e che ne propose una cura.

Marx riconobbe il fenomeno dell'alienazione — che si sviluppò nel decisivo aspetto antropologico della società industriale — più chiaramente di ogni altro suo contemporaneo. Questo è dovuto prima di tutto ad un'intensa critica della teoria apparentemente astratta ed idealista sull'alienazione di Hegel. In secondo luogo, tuttavia, da quest'analisi e critica, Marx arrivò alla sua concettualizzazione e suggerì una utopia quale mezzo per risolvere concretamente il problema esistenziale dell'alienazione umana. Nondimeno questa conclusione teorica costituisce la grandezza personale come la tragedia della posizione di Marx. Oltre a ciò, la sua soluzione è diventata di grande significato per la susseguente evoluzione della categoria dell'alienazione poiché quest'ultima è ora sempre più sospettata di essere semplicemente un concetto soggettivo, arbitrario ed anche ideologico.

Questo sospetto fu messo a fuoco principalmente dall'atto di *annullamento* (*Aufhebung*), cioè, la dittatura del proletariato, la violenza della lotta di classe, la società comunista — da cui Marx si aspettava la soluzione finale del problema dell'alienazione. Marx vede il carattere totale dell'*annullamento* come necessariamente riferito alle caratteristiche di totalità del suo stesso concetto di alienazione. Solo così l'alienazione può essere totalmente annullata e può essere realizzata la totale libertà creativa dell'uomo. Pure il fatto che l'alienazione dell'uomo non solo sia persistita, ma sia apparsa anche con intensità nuova e non prevista dal socialismo marxista, e abbia condotto ad un profondo desiderio di maggiore tolleranza, umanità e umanesimo socialista, invita a un nuovo e radicale esame. Forse la soluzione così appassionatamente sperata da Marx non è andata abbastanza a fondo, è rimasta alla periferia del fenomeno — malgrado o forse a causa del suo radicalismo. Ci sembra che questo suo radicalismo non fosse abbastanza radicale (nel senso originale della parola): una teoria radicale dell'alienazione non deve fermarsi alle implicazioni sociali dell'uomo ma deve proseguire verso le sue dimensioni antropologiche più profonde.

Il necessario complemento correttivo all'«umanesi-



mo concreto » di Marx non risiede perciò in un'esagerata sociologia positivista, incapace di cogliere l'uomo nella sua dimensione antropologica e quindi arretrata rispetto alla sociologia marxista, ma bensì in un'antropologia filosofica umanista che includa con chiarezza il problema dell'alienazione umana come parte integrale della sua vigorosa teorizzazione sull'uomo. Inoltre, una volta che si sia stabilita questa nuova e più profonda riflessione sull'essere e sulla natura dell'uomo, diventa anche necessario sollecitare lo studio di quelle condizioni concrete, instaurate dallo stesso uomo moderno, che compromettono il suo essere e che tendono ad alienarlo dalle sue opere e dal mondo esterno, dai suoi simili e da se stesso. Ciò significa chiaramente che oggi non può più esistere un umanesimo efficace senza una seria definizione della categoria dell'alienazione. Anche più importante è il bisogno del cristianesimo di raggiungere una chiarificazione, assimilare e padroneggiare il fenomeno dell'alienazione che, come Erich Thier ha osservato, è già diventato parte del « vocabolario europeo »¹. Dobbiamo infine aggiungere l'osservazione ormai acquisita che il fenomeno dell'« uomo alienato » non è più ristretto ai paesi capitalisti altamente industrializzati e ai paesi socialisti del mondo occidentale da San Francisco a Vladivostok, ma è arrivato fin dove giungono i contraccolpi della moderna civiltà della tecnica del mondo occidentale. Durante la seconda metà del ventesimo secolo, quello dell'uomo alienato non è più un problema cosiddetto « europeo » o « occidentale » o « capitalista » o « socialista », ma un problema generale, universalmente umano, e perciò deve essere analizzato il più pienamente possibile e senza pregiudizi ideologici.

Tutto questo senza dubbio significa che la categoria marxista di « alienazione » ha perso la sua validità, ma non significa che l'intuizione originale di Marx sia troppo superficiale e non dia una spiegazione definitiva, quanto piuttosto che essa è soggetta agli stessi mutamenti e modificazioni come tutti i fenomeni sociali odierni. Questo è stato ben evidenziato da Helmuth Plessner quando egli ha detto che oggi l'alienazione ri-



guarda quegli stessi aspetti particolari della società moderna « raggiunti con la lotta contro il proletariato in ascesa e contro la lotta di classe; precisamente l'alto grado di organizzazione e la razionale compartimentalizzazione per la realizzazione di un sistema facilmente operante. Con le parole "uomo alienato" si caratterizza... il singolo individuo in quel ruolo sociale che gli viene imposto da un mondo amministrato. L'uomo è diventato il portatore di funzioni »². Così l'uomo alienato diventa anche quello « diretto dall'esterno » (David Riesman), una categoria che, specialmente nella sua versione esistenziale, sembra dividere con la categoria marxista di alienazione soltanto il nome. Veramente, anche Marx applica l'alienazione al concreto essere umano individuale. Pure, egli definisce con precisione questa individualità come essere di specie (*Gattungswesen*), ma, sebbene direttamente connessa all'individuo, l'alienazione per lui era un processo ed un fenomeno dell'uomo come essere di specie, cioè interno alla società umana assunta come totalità: in contrasto persistente con questo punto di vista è la teoria dell'alienazione esistenzialista per cui, insistendo non solo sull'individualità ma anche sull'unicità e singolarità di ogni esistenza individuale, ogni forma di socializzazione umana (*menschliche Vergesellschaftung*) è un principio incommensurabile.

Mentre Marx riconosceva la causa dell'alienazione nel grado troppo basso di socializzazione umana e perciò aspettava la salvezza dall'« uomo socializzato » del futuro, la nozione esistenziale di alienazione considerava un uomo totalmente socializzato pari ad una perdita totale della natura dell'uomo. In vista della possibilità di un tale cambiamento nell'estremo opposto, diciamo con Helmuth Plessner³ che l'appello dell'esistenzialismo a cercare la libertà e l'individualità internamente produce gli stessi contraccolpi sulla vita dell'uomo, diventato una mera cosa alienata esternamente (*Verdinglichung*) dell'escatologia marxista che tra l'altro pone l'auto-realizzazione umana alla fine della preistoria, o afferma categoricamente che non ci sarà alienazione nel sistema socialista.



In entrambi i casi l'uomo concreto, che oggi soffre e spera, sembra nella sua modesta umanità dolorosamente irreal e fuori posto. E noi appunto all'uomo concreto quale parte del genere umano siamo interessati. È per amor suo che dobbiamo tener ferma la categoria dell'alienazione, ma una categoria non ideologizzata che possa favorire la nostra ricerca di un ordine socio-politico à la *taille de l'homme*.

Per cui ora ci proponiamo, nella parte II di analizzare i concetti storici di alienazione, e nella parte III di presentare un eventuale punto di vista cristiano contemporaneo.

II

Dovunque oggi predomini la ricerca di una comprensione dell'uomo e la lotta per un'illuminazione della condizione umana, per noi diviene un compito pressante un'analisi esauriente del concetto di alienazione in quanto categoria fondamentale. Questa categoria non è senza dubbio semplicemente una nozione più o meno esoterica, ma si presenta piuttosto come « una categoria reale indispensabile per la descrizione della realtà sociale, così come delle condizioni contemporanee »⁴. La categoria perciò non denota uno spazio immaginario di pura interiorità, né si riferisce ad un mondo di massiccia exteriorità, privo di soggetti, dove essa diventerebbe insensata. L'interiore e l'esteriore non possono essere divisi l'uno dall'altro, se l'uomo — com'era evidente ai padri del concetto di alienazione — deve essere considerato identico al « mondo » e alla « vita » dell'uomo (l'ultimo indica ancora l'interiorità centrale). Hegel dice nella famosa prefazione alla sua *Fenomenologia dello Spirito* che la forza dello Spirito è grande solo in quanto si manifesta: lo Spirito si rivela nella sua manifestazione esteriore e questo stesso processo offre già la possibilità ed anche la realtà dell'alienazione.

L'alienazione, inoltre, non si riferisce ad una forma specifica dello Spirito soggettivo o oggettivo, dello stato,



della religione, dell'economia. Benché la possibilità dell'alienazione sia presente in qualunque uomo, attivamente o passivamente, essa si riferisce al mondo circostante e obiettivo allo scopo di trovarvi la sua idoneità con il proprio io nella sua differenza da questo mondo. I moderni antropologi culturali spiegano come questo processo imperativo di continua autoidentificazione sia radicato nella stessa natura dell'uomo. Diversamente dall'animale, con la sua fissazione su un determinato ambiente biologico con cui esso si fonde e si mescola in una natura uniforme, l'uomo deve riguadagnare la sua originale armonia ed unità ogni momento della sua esistenza senza mai raggiungerla completamente. L'uomo si accinge a ciò circondando la sua specie con un ambiente artificiale e da lui creato che diventa per lui una specie di « seconda natura », giustapposta alla sua natura organica originaria. Questo rapporto con un ambiente concreto essenzialmente mobile fa dell'uomo quello che egli realmente è: precisamente, un essere aperto, universale, storico, ma anche in pericolo, che può anche perdersi nel corso della sua autorealizzazione, cioè diventare alienato — un processo del tutto impensabile nella natura organica. Un animale è sempre quello che è, non può alienare se stesso. L'uomo, al contrario, può alienare se stesso perché possiede coscienza e autocoscienza, in quanto conferma il suo essere solo attraverso l'introspezione rispetto ai suoi simili e così scopre la sua identità.

Questa intuizione si pone dal punto di vista della filosofia trascendentale; tuttavia, nella sua forma assoluta, essa divenne decisiva per l'idealismo tedesco e per gli inizi della moderna teoria di alienazione.

Se chiamiamo questa seconda natura dell'uomo la sua « cultura », si riconosce che l'alienazione dell'uomo è collegata essenzialmente alla « civiltà ». E, poiché la civiltà è un fenomeno sociale, l'alienazione si collega anche, in ultima analisi, alla sociologia dell'uomo. Nel mondo completamente inorganico e artificiale della cultura e della civiltà, della comunità e della vita sociale, definiamo l'alienazione come una situazione eminentemente sociale.



Rousseau fu il primo a mostrarne l'importanza⁵. La sua critica della cultura e della società contiene due punti importanti per la categoria dell'alienazione. Primo, la cultura è un sistema di modelli di condotta che affermano di essere vincolanti per gli atteggiamenti dell'uomo. Questo, che ha posto la sua vita sotto la coercizione di modelli o tipi di condotta, non è, tuttavia, più se stesso; egli vive una vita che non è fondata sulla sua decisione, ma determinata dall'esterno. L'alienazione diventa perciò sinonimo di eteronomia, sebbene la vita umana che determina l'ambiente culturale e sociale sia un prodotto creato dall'uomo. L'alienazione può essere quindi superata solo procedendo all'identificazione delle leggi esterne ostili all'uomo con le leggi naturali della ragione. La realtà deve diventare razionale: la risposta di Rousseau al problema dell'alienazione non è il mito dell'eterno ritorno ma, anticipando un tema essenziale del marxismo, il mito della rivoluzione. Poiché la coscienza è sempre determinata dall'esistenza sociale e non viceversa, l'esistenza deve essere resa razionale: solo così l'assioma del materialismo storico può significare la determinazione della ragione attraverso la ragione stessa⁶.

Secondo, l'uomo vivente allo stato originario di natura è un essere integrale: essere ed apparenza coincidono nella sua esistenza; l'uomo è in armonia con se stesso. L'uomo sociale, d'altro canto, ha perso la sua armonia originale; egli è già alienato ed esiste una frattura fra ciò che si è e ciò che si sembra essere, frattura che è un sintomo della miseria e del travaglio della nostra epoca contemporanea.

Il profondo pessimismo di Rousseau rivela un nuovo sentimento della vita diametralmente opposto all'ottimismo progressivo degli inizi del diciottesimo secolo. È una coscienza oscurata ed infelice all'estremo, che non è più legata alla conferma nel Tempo e che è così in grado di capire la propria epoca solo antitetivamente come un'epoca di declino, confusione e di assoluta corruzione. Qui trovano posto le radici di una nuova comprensione della storia, che in seguito influenzerà l'umanesimo classico tedesco di Lessing, Herder e Schiller.



Questo sentimento, singolare per quei tempi, rimane un'oscura regressione rispetto a quell'entusiasmo scintillante con cui le migliori menti salutarono gli importanti eventi della Rivoluzione francese. Come un negativo fotografico, questo indubitabile senso di corruzione e di alienazione accompagna la rivendicazione sempre più appassionata di una « realizzazione » e di una « reintegrazione » finale dell'uomo, intese principalmente nei termini di realizzazione della libertà umana.

Nella concezione fichtiana della libertà persa e riguadagnata si riconosce, sebbene in forma astratta, il concetto centrale della moderna teoria di alienazione, che malgrado il suo carattere assolutamente idealista sta alla base delle teorie naturaliste di Marx e Freud. Entrambe sono essenzialmente interessate a liberare l'uomo dal determinismo di quelle forze cieche che l'attività produttiva dell'uomo ha creato e oggettivizzato. Che queste forze agiscano col vigore e l'efficacia di leggi della natura nelle attuali condizioni economiche o nel guidare l'inconscio, diventa questione secondaria; decisiva è invece l'idea che l'uomo possa diventare padrone del suo io allorché egli renda razionali le infrastrutture fondamentali, economiche o psicologiche. Ogni altra forma di libertà è illusoria. La dominazione dell'essere da parte della coscienza è sbagliata e deve essere superata perché il vero rapporto possa emergere. L'affinità originale fra la formula di Fichte della libertà perduta e le definizioni di Marx e Freud della libertà come necessità consapevole non è alterata dalla pregiudiziale naturalista e materialista degli ultimi due perché per entrambi la tesi materialista può autenticarsi solo nella sua negazione. Le abituali etichette di « idealismo » e « materialismo » diventano irrilevanti nella prospettiva dell'« idealismo sostanziale », il quale sostiene che l'idealità che si manifesta nell'uomo possa essere esteriorizzata come soggettività diretta.

Hegel, come Schelling, dette a tale procedere astratto maggior concretezza. Lo Spirito in Hegel produce la sua esteriorità solo dalla sua interiorità e contro di essa allo scopo di annullare l'antitesi dialettica e di ricomporre



l'esteriorità in una nuova identità, un movimento che egli definisce come « identità dell'identità e non identità ». Questo processo si manifesta in un complesso di negazioni concrete e ricomposizioni, dando testimonianza di una costruzione storica di nuda ricchezza. Qui la transizione dallo « spirito soggettivo » allo « spirito oggettivo » viene raggiunta⁷.

Fino a Descartes, il pensiero si è rivolto sempre più da un mondo oggettivo ad uno soggettivo. La negazione di Hume del principio di causalità e il criticismo di Kant hanno favorito la separazione della coscienza dal mondo. Al contrario, il sistema di Hegel tenta di liberare lo « spirito soggettivo » da un vuoto formalismo e di riportarlo da un mero mondo di autoconvincione al mondo oggettivo, costringendo l'uomo a scindersi, ad « alienarsi » da se stesso, per riguadagnare se stesso.

La *Fenomenologia* di Hegel contiene questa idea centrale del processo dialettico di cui l'alienazione costituisce il momento negativo, seppure non un negativo assoluto, poiché nella negazione del negativo esso è annullato e preservato in una sintesi più alta. L'alienazione diventa quindi il motore, l'impulso vitale di questa portentosa epoca dello Spirito.

Sebbene Marx si riferisca direttamente alla *Fenomenologia* nei suoi manoscritti parigini, il suo punto di partenza è uno completamente diverso, caratterizzato dalla distruzione dello Spirito assoluto dal concomitante mutamento della filosofia speculativa in un'antropologia filosofica. La tendenza principale di questo nuovo indirizzo, che culmina nella critica della religione di Feuerbach, è il ritorno critico all'uomo come tale. La vera meta diventa l'instaurazione di un « vero umanesimo ».

Nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx discute criticamente il concetto speculativo di alienazione in Hegel dal punto di vista di un umanesimo reale. Egli critica principalmente la « spiritualità » che riduce l'uomo concreto ad un'astratta autocoscienza: cosa dice del dominio che è diventato alienato all'uomo, cioè lo stato, la ricchezza, ecc.?



Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui stanno di fronte con pretesa di realtà è appunto il pensiero astratto. È il filosofo, dunque proprio una astratta figura dell'uomo estraniato, che si pone come la regola del mondo estraniato⁸.

Per identificare l'«alienazione», la realtà non alienata e vera, rispetto a cui soltanto possono esserne misurate caduta e perdita, deve essere presupposto. Per Marx questo limite non è l'*ego* e il « sé » — questo uomo astratto — ma piuttosto è « l'uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, aspirando ed espirando tutte le forze della natura ».

L'autocoscienza è solo un attributo della natura umana e non viceversa, come il pensiero speculativo si affanna a sostenere: errore che ha le sue conseguenze per il concetto di alienazione.

Non è il fatto che l'ente umano si oggettivi disumanamente in opposizione a se stesso, ma bensì che esso si oggettivi a differenza e in opposizione dell'astratto pensiero, che costituisce l'alienazione nella sua esistenza e nella sua trascendenza⁹.

Lo sforzo critico di Marx è così diretto principalmente contro il rapporto fra oggettività e alienazione come egli pensava che Hegel lo concepisse.

L'oggettività come tale vale come un rapporto umano alienato, inadeguato all'essenza umana, all'autocoscienza. Il recupero dell'essere umano estraneo, oggettivo, prodotto sotto il segno dell'alienazione, non ha quindi soltanto il significato di sopprimere l'alienazione, ma anche l'oggettività; e cioè, l'uomo vale come un ente non oggettivo, spiritualistico¹⁰.

Questa confusione fondamentale fra alienazione (*Entfremdung*) e oggettività (*Gegenständlichkeit*) ha estese conseguenze per l'appropriazione di un essere umano alienato.

Abbiamo già visto che la appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'alienazione (e quest'ultima deve procedere dall'indifferente estraneità alla reale alienazione ostile) ha per Hegel ad un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'oggettività, in quanto non il carattere determinato dell'oggetto, bensì il suo carattere

oggettivo è per l'autocoscienza lo scandalo dell'alienazione. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una nullità¹¹.

Marx rimprovera ad Hegel di non aver preso abbastanza seriamente la alienazione reale, perché responsabile di un « idealismo acritico » che può facilmente capovolgersi in un « acritico positivismo », pronto a giustificare la vita alienata reale proprio nel momento in cui crede di essere stata superata intellettualmente; poiché, quando l'uomo autocosciente riconosce l'esistenza complessiva del suo mondo come autoalienata, quando l'annulla e « pretende di sentirsi a proprio agio nel suo essere altro »¹², egli afferma questa vita reale nella sua forma alienata, dissolvendo il suo vero essere.

La ragione è presso di sé nella non ragione. L'uomo, che ha riconosciuto di condurre, nel diritto, nella politica, ecc., una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana... Nella realtà diritto privato, morale, famiglia, società civile, stato, ecc., continuano a sussistere; solo che sono divenuti momenti, delle posizioni, dei modi di essere dell'uomo, che non valgono isolati, e si dissolvono e si producono reciprocamente. Momenti del movimento¹³.

Marx non tende semplicemente al mero annullamento delle forme istituzionali alienate, ma alla liquidazione dell'essere alienato, dell'oggettività alienata. La sottile differenza di sfumatura fra « annullamento » e « liquidazione » mostra chiaramente la differenza fra una valutazione del mondo orientato in senso contemplativo e la pratica ideologica rivoluzionaria di Marx. Quando Marx parla di alienazione (sia come *Entäusserung* che *Entfremdung*), egli si riferisce non solo alla negazione nel senso di opposizione logica, ma nel suo significato di caduta in una sfera di malvagità, rovina e dissolutezza.

Una corrente secondaria estranea all'idealismo è presente in tutto ciò, come anche la sua variante rovesciata di Feuerbach già evidente nella critica culturale dei classici tedeschi. Fichte parla della sua epoca come dell'epoca di colpevolezza compiuta. Ma, mentre Lessing,



Herder e Schiller erano assolutamente scettici verso l'abolizione finale dell'alienazione contemporanea, e si rifugiavano in schematiche composizioni storiche, Marx aveva piena fiducia nell'imminente transizione a una nuova era — una transizione, inoltre, che sarebbe stata unicamente un atto dell'umanità. Questa nuova era sarebbe stata determinata non dalla legge dell'alienazione e dalla confusione, ma esclusivamente dai fattori di totalità, interezza ed armonia universale. Marx ovviamente fa ancora il concetto hegeliano di alienazione, concettualmente logico e completo e inequivocabilmente definito, ad un preciso periodo storico che non è ancora diventato storia nel pieno senso della parola. Marx lo chiamò preistoria della formazione dell'uomo, ma anche per lui questa preistoria umana era improntata dal ritmo delle leggi interne dell'alienazione, dalla negazione della negazione.

Concependo la negazione della negazione, secondo il rapporto positivo, che vi si trova, come il verace e solo positivo, e secondo il rapporto negativo, che vi si trova, come l'unico vero atto e atto di autoaffermazione di ogni essere, Hegel ha soltanto trovato l'espressione astratta, logica e speculativa del movimento della storia, che non è peranco la storia reale dell'uomo come soggetto supposto, ma soltanto atto creazionistico, storia originaria dell'uomo¹⁴.

È stato forse il risultato più geniale di Marx la definizione di questo atto completamente negativo con cui l'uomo, durante il corso della storia fino a quel momento, avrebbe potuto confermarsi come uomo, precisamente come lavoro, fatica, produzione. Pure anche in quest'impresa egli poteva riferirsi direttamente alla *Fenomenologia* di Hegel.

L'importanza nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio creatore e generatore — è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come opporsi, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo come oggettivo (vero, perché uomo reale) come risultato del suo proprio lavoro¹⁵.



In ultima analisi è il lavoro, e in particolare la moderna forma di lavoro salariato, che è diventata la base dell'alienazione totale dell'uomo moderno. La natura intrinseca del lavoro stesso costituisce e determina ciò. Il prodotto del lavoro si pone di fronte all'uomo come uno strano essere dotato di un potere indipendente. In altre parole, la realizzazione del lavoro appare come l'irrealtà dei lavoratori salariati, come perdita dell'oggetto, così come l'asservimento ad esso. Se, perciò, l'uomo deve essere liberato dai suoi prodotti oggettivi e se l'alienazione deve realmente essere superata, la vera causa e la vera fonte di ogni tipo di alienazione umana, appunto il lavoro, deve essere eliminata ed elevata ad una nuova, positiva forma di attività spontanea, in cui non ci sarà più spazio per ogni tipo di negatività. Il lavoro alienato può essere vinto, perché esso è una realtà solo relativa, una condizione storicamente limitata dell'esistenza umana; il lavoro alienato non deve essere considerato parte essenziale della natura umana. Per quanto diversi potessero essere Hegel e Marx nelle loro estreme finalità spirituali, il loro pensiero fu provocato dalla stessa realtà contraddittoria, antagonista di una società capitalista nascente. Secondo le loro finalità interiori, tuttavia, essi risposero in modo diverso: Hegel con la gnosi filosofica della conoscenza assoluta e con il misticismo razionale; Marx con l'utopia di un mondo sanato ed integrato in cui continua a risuonare il mito originale di una vita felice, paradisiaca.

III

La crisi dell'alienazione ha veramente per noi il suo punto focale nel lavoro?

Ovviamente, durante gli ultimi duecento anni il pensiero filosofico occidentale, e più tardi anche sociale, è stato sempre più riflessivo e differenziato nel tentativo di comprendere il fenomeno di alienazione; anche Marx vide a portata di mano il momento di fare qualcosa di concreto per la sua soluzione.



Pure, sembra che teoria e pratica, diventando più integrate, diventassero più ambivalenti. Si possono osservare due estremi. Uno, più vecchio e tradizionale, identificato di solito con il sentimento religioso e le speculazioni filosofiche, preferisce risolvere il problema vedendo l'alienazione come principalmente, se non esclusivamente, riferita all'interiorità, anche al peccato e al peccato originale. L'uomo deve essere convertito con una faticosa purificazione interiore, tutte le energie vengono concentrate su questo processo con pazienza, umiltà e perseveranza, il mondo e il genere umano e i prodotti della creatività umana acquistano un interesse solo indiretto. Teologicamente parlando, i concetti e l'efficacia dell'« anima » e della « grazia » sono necessari per la reintegrazione dell'uomo, per l'amore, per la pace, e per riguadagnare la vera libertà. Questa liberazione dell'uomo non deve mai essere opera dell'invettiva o della violenza, ma piuttosto, il destino del genere umano consiste in un lungo processo di trasformazione individuale e illuminazione collettiva. In effetti tutti sanno che questa è stata la saggezza religiosa e filosofica dell'Est e dell'Ovest attraverso i tempi, e che la cristianità in particolare ha tentato di istituzionalizzare la riforma dell'interiorità e la pratica dell'amore. I filosofi di tradizione occidentale, da Socrate a Kant, hanno anche compiuto dei progressi, sebbene spesso lenti e penosi, nella direzione di dare alla vita sociale fondamenti etici e la cristianità, l'umanesimo e il socialismo hanno partecipato a questo impulso etico. Tuttavia, sembra che una concentrazione eccessiva sull'interiorità non sarà sufficiente a risolvere questo problema.

L'altro, più recente e rivoluzionario, è una rivendicazione estrema di esteriorità, di liquidazione dell'alienazione. Per trasformare e liberare l'uomo, l'oggettività deve essere liquidata. Lo sviluppo delle forme concrete dell'alienazione umana obbliga l'uomo a questa alternativa. Concentrarsi solo sul rendere migliori gli uomini con i mezzi spirituali è un metodo troppo tardivo considerando l'agitazione della massa del genere umano e i tremendi prodotti della sua alienazione. Dalle originarie



alienazioni interiori dell'uomo da Dio, da se stesso e dai suoi simili, l'accento si è spostato alle forme esteriori, sociali ed economiche, dell'alienazione, e mentre le prime sembrano sfuggirvi, le ultime si sottomettono a manipolazione pratica. Così Marx, che percorse tutto l'arco delle forme di alienazione, concentrò infine la sua attenzione nel campo dell'economia. Tuttavia, è chiaro che anche la concezione di Marx non può essere assimilata ad una semplice « materializzazione » del concetto di alienazione, come se l'uomo fosse spinto soltanto dalla cupidigia per le cose materiali; al contrario, Marx voleva liberare l'uomo dalle catene del cieco determinismo economico¹⁶. Così il trasferimento marxiano dall'alienazione da un astratto evento filosofico-personale, come era tradizionalmente intesa, al regno personale-periferico della produzione materiale certamente ha contribuito alla nostra comprensione differenziata ed ha aumentato il nostro apprezzamento della dimensione antropologica e del ruolo chiave del lavoro. Pure nell'ipotesi profetica che l'alienazione debba essere liquidata esclusivamente con l'ateismo, la lotta di classe, la dittatura e i mezzi rivoluzionari nell'economia politica sta la tragica monoliticità e unilateralità dell'utopia marxista.

Come possono essere riconciliate queste due concezioni estreme considerando l'urgenza evidente di risolvere l'alienazione su questa terra senza violenza? Un breve riferimento a due fenomeni attuali ci aiuterà a vedere la possibile meta dell'azione comune cristiana, umanista e socialista.

Il lavoro e la fatica alienati sono oggi un fattore di dimensioni maggiori, sia nei paesi cosiddetti capitalisti che in quelli socialisti, di quanto si sarebbe potuto prevedere al tempo di Marx. In nessun luogo il cosiddetto completamento del socialismo ha mantenuto la sua promessa, cioè la liquidazione dell'alienazione e la realizzazione della libertà dell'uomo. Ovunque l'aumento del numero di lavoratori salariati e i cambiamenti qualitativi operati dalle rivoluzioni scientifiche e l'enorme aumento della produttività hanno accresciuto l'alienazione. I cambiamenti avvenuti ovunque da una strut-



tura agraria ad una appena industriale e in seguito avanzatamente industriale e quasi atomica sono stati accompagnati da una progressiva alienazione, in tutti i sistemi economici e politici. Ci si è diretti chiaramente verso un'alienazione antropologica delle più vaste dimensioni. Chiaramente l'uomo alienato moderno può ascrivere la sua condizione alienata alla vita economica e sociale, causata dalla produzione industriale, l'automazione, il consumo e la società atomica piuttosto che dallo scontro del ricco col povero, ancora decisivo per Hegel e Marx. Così la creatività dell'uomo ha subito non solo un'alienazione spirituale proprio all'apice dei suoi colossali successi, non solo un'alienazione economica in concomitanza con l'abbondanza e la produttività, ma più recentemente, inoltre, un'alienazione antropologica, esistenziale. Qual è il senso finale dell'uomo, della sua vita, del suo lavoro?

Prima del balzo contemporaneo nel regno del tempo libero, il lavoro era divenuto sempre più il regno della necessità; con il tempo libero è apparsa una nuova possibilità per realizzare l'eterno desiderio dell'uomo: la possibilità di un essere creativo non alienato; tuttavia per troppi il risultato è stato l'alienazione anche del tempo libero. L'uomo può essere liberato dal lavoro (e quindi dall'alienazione) più di quanto mai prima fosse stato possibile; eppure per un consumatore, divertimento, società del benessere, tempo libero alienato analogo al lavoro alienato, diventa il problema antropologico. Per cosa, allora, l'uomo ha tempo libero?

L'umanesimo pratico del cristianesimo può incontrarsi con l'umanesimo del neosocialismo responsabile attraverso un comune interesse verso l'umanizzazione dell'uomo, del lavoro e del mondo. Non potendo esserci soluzione finale alla storia in questo mondo, piuttosto, un cristiano si concentra con speranza escatologica sulla fase immediata della storia quotidiana e dell'uomo. Questa si rivela semplicemente in un atto di amore, e nel superamento delle sembianze concrete dell'alienazione oggi, invece di aggiungere ulteriori manifestazioni di alienazione.



La proiezione rimane una delle dirette conseguenze dell'alienazione. Ipostatizzare un nemico esteriore che deve essere distrutto — che sia il capitalista, l'ebreo, il socialista, l'uomo religioso, il negro, il comunista, ecc. — non è porre fine all'alienazione, ma accelerare la sua fatalità. Al suo posto, e al posto dell'utopia ad un prezzo inumano, e della predizione idealista motivata spiritualmente, molti dei livelli economici e antropologici dell'alienazione potrebbero essere concretamente ridotti; e questo evidentemente in relazione alla barriera fra bianchi e uomini di colore, alla povertà, alla servitù, alla disoccupazione, al movente del lavoro, alla terapia delle malattie professionali, al pregiudizio razziale, alla guerra, alla programmazione del tempo libero, alle libertà istituzionalizzate, agli inalienabili diritti umani, alla co-determinazione nei processi decisionali, al lavoro in *équipe*, e simili — per elencare solo poche possibilità¹⁷.

Un cattolico può veramente avere interesse oggi verso l'umanesimo e il socialismo, proprio perché insieme è possibile tentare di rispondere alle questioni fin qui poste. Marx partì dall'alienazione religiosa e attraverso l'alienazione politica e sociale arrivò all'alienazione economica che egli sentì essere la radice di tutte le alienazioni umane. Il pensiero cristiano moderno parte dai fenomeni tipici dell'alienazione concreta di una società industrialmente avanzata e agli inizi dell'era atomica, riconoscendo in essi la più acuta espressione della profonda frustrazione della creatività dell'uomo, e il suo desiderio di uno scopo e di una vita comunitaria, e arriva finalmente ad una coscienza autocritica dei problemi posti dall'alienazione religiosa, come forma basilare dell'alienazione umana in quanto tale. A differenza della critica di Marx e di molte difese di cristiani, non limitiamo quest'alienazione religiosa alla coscienza teoretica interiore ma ne facciamo un fenomeno di cui i cristiani sono responsabili. La religione non istituzionalizzata possiede in sé una garanzia contro l'alienazione dell'uomo da Dio, da se stesso, dal mondo. In altre parole, non sarebbe realistico semplicemente indicare acriticamente la religione come soluzione del problema, e ci



sembra un dovere particolare fare questa dichiarazione, perché senza questo riconoscimento non si può comprendere l'insolubile interdipendenza fra l'alienazione nei campi cosiddetti profani e secolari e la crisi spirituale delle grandi religioni, incluso il cristianesimo. Il cristianesimo, fin dalla nascita di Cristo, non è stato spettatore, ma attore responsabile della storia, e quindi come cristiani dobbiamo richiedere una riforma del cristianesimo e della Chiesa, dovunque essi appaiano corresponsabili dell'alienazione dell'uomo. La connessione fra alienazione, idolatria e fanatismo è diventata oggi più che evidente. Queste aberrazioni sono possibilissime nelle file cristiane, sebbene il vero pensiero cristiano dovrà sempre, insieme al *mea culpa*, ammonire contro l'estremo opposto di deificare la spontaneità e la libertà umana. In breve, dovunque si sia seriamente interessati all'umanità dell'uomo, la cura di Dio verso l'uomo non può essere esclusa e respinta come irrilevante.

È questa cura verso l'uomo che in un mondo moderno e pluralistico unisce il cristiano con tutti quelli che, qualunque sia la loro *Weltanschauung*, sono spinti a umanizzare l'uomo e la condizione umana: che i cristiani vi siano implicati per amore dell'incarnazione di Dio è cosa che riguarda loro; l'interesse comune, e non ciò che divide, è quello che conta.

Resta solo una domanda: come possono i cristiani riconoscere i loro compiti precisi? Nella grande, universale comunità di vita e di amore che è la Chiesa, ci sono soprattutto i laici, consacrati alla vita e alla testimonianza nel mondo, i quali sanno di essere uniti in tutte quelle opere per un graduale superamento dell'alienazione esteriore. I preti di Dio si stanno consacrando sempre più per aiutare a risolvere l'alienazione interiore. Con Giovanni XXIII, questa divisione degli oneri degli appartenenti alla Chiesa è entrata in un nuovo stadio di sperimentazione, aprendo nuove prospettive per una nuova era della speranza immanente nel mondo. Per chiudere la breccia fra le due estreme posizioni prima discusse, il popolo della Chiesa può essere di grande aiuto, poiché sulla via della Grande Ri-



conciliazione troviamo che in effetti le istituzioni devono essere cambiate e le anime devono essere guarite; due compiti che non devono essere messi in pratica uno alle spese dell'altro o essere confusi, ma piuttosto devono essere intrapresi simultaneamente. Noi sosteniamo perciò che gli inizi di una riconciliazione della opposizione tradizionale siano riconosciuti come la base più conveniente per riconciliare l'antitesi basilare fra materia e spirito. Partiamo quindi senz'altro a risolvere quell'importante problema moderno costituito dal lavoro.

¹ Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen: Vandenhoeck un Ruprecht, 1961.

² Helmuth Plessner, *Das Problem der Oeffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Göttingen, 1960.

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. Arnold Gehlen, *Ueber di Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », XL/3, 1952.

⁵ Cfr. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750; anche Hans Barth, *Die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau in Wahrheit und Ideologie*, Zurigo, Rentsch, 1961, e Irving Fetscher, *Rousseau's politische Philosophie*, Neuwied, Luchterhand, 1960.

⁶ Herbert Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*: « la ragione, quando determinata da condizioni sociali razionali, è autodeterminata ».

⁷ Cfr. Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stoccarda, Klett, 1962.

⁸ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 262. Per il concetto di alienazione in Marx consultare in particolare: J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956; Karl Lowith, *Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx*, in « Social research », XXI, 1954; György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino 1923, e *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlino, 1954; Herbert Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx, in Die Geschichte (Internationale Revue für Sozialismus und Politik)*, IX, 1932; Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx*, Basilea, 1953; Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961).

⁹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 262.

¹⁰ *Ivi*, p. 264.

¹¹ *Ivi*, p. 269.



¹² Ivi, p. 270.

¹³ Ivi, pp. 270-1.

¹⁴ Ivi, p. 260.

¹⁵ Ivi, p. 263.

¹⁶ Cfr. L. Landgrebe, *Hegel und Marx*, in «Marxismusstudien», I, 1954; Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, *ibid.*, III, 1960; e J. Habermas, *Eine philosophische Diskussion um Marx*, in «Philosophische Rundschau», V.

¹⁷ Molte altre concrete mobilitazioni delle risorse dell'umanità sono state sperimentate con successo negli Stati Uniti. La sfida della teoria marxista-leninista non dovrebbe, a questo proposito, esser dimenticata. Cfr. H. R. Schlette, *Sowjet Humanismus*, Munich, Kösel, 1960); Leo Kofler, *Der Proletarische Burger*, Vienna, Europa-Verlag, 1964, così come Arnold Künzli, *Das entfremdete Paradies*, Vienna, Europa-Verlag, 1963.



Mathilde Niel

*Il fenomeno della tecnologia:
liberazione o alienazione dell'uomo?*

Il problema che intendo discutere è certamente il più serio che si ponga all'uomo moderno. *Cosa sarà dell'individuo in una civiltà tecnologica?* Dopo un periodo di crisi, stiamo per diventare dei robot automatizzati o per essere finalmente liberi?

Non c'è alcun dubbio che il fenomeno della tecnologia domini la nostra epoca. Fino al diciannovesimo secolo le tecniche si sono sviluppate molto lentamente: la loro trasformazione era appena percettibile durante il corso della vita di un individuo. Attualmente, lo sviluppo tecnologico si è accelerato e invade non solo la vita lavorativa, ma anche la vita familiare e il tempo libero; la guerra e la pace dipendono da esso, che trasforma il nostro ambiente naturale e le nostre condizioni di vita. Inoltre, essa s'impadronisce anche delle nostre anime: le attuali tecniche — quali pubblicità e propaganda — manipolano e condizionano la mente umana.

Ci sono quelli che gioiscono di quest'influenza della tecnologia sulla vita dell'individuo; essi si aspettano che la salvezza umana sia una conseguenza del progresso tecnologico. Altri ne sono allarmati e vedono in questo progresso la schiavitù finale del genere umano. A chi credere? *La tecnologia è un fattore di alienazione o di liberazione dell'individuo? Ha un'influenza umanizzante o disumanizzante?* Questa, nella forma più semplice, è la domanda a cui cercherò di rispondere.



L'uomo libero e l'uomo alienato.

Cosa si deve intendere esattamente con *uomo libero* e *uomo alienato*? Si può dire che l'uomo libero sia l'uomo generoso e disinteressato; egli è anche un uomo creativo, che può esprimere la propria personalità e le sue capacità in un'azione creativa senza costrizione, sia essa opera manuale, artistica o intellettuale, o nei suoi rapporti e amicizie con gli altri uomini. L'uomo libero è uno che si sente in armonia con gli altri uomini; è un individuo senza idoli, ispirato da un profondo senso della giustizia e dell'uguaglianza, e conscio di essere allo stesso tempo un *individuo* e un *uomo universale*.

L'uomo alienato, al contrario, non riesce mai ad essere se stesso né a vivere in uno stato di sintesi creativa con gli altri esseri e con le cose. Non vive nel presente, di cui sbaglia ad apprezzare la ricchezza; è interessato solo al futuro, che lo attrae nella ricerca di qualcosa di assoluto o nel suo desiderio di essere conforme ad un modello o ad un ideale. L'uomo alienato non pensa né agisce da sé; si riferisce sempre a qualcosa o a qualcuno al di fuori, alla tradizione, ad una fede, ad un'ideologia, ad un essere trascendente o superiore. Egli non sa come vivere dialogando con gli altri o in pace interiore; ha sempre bisogno di qualcuno da adorare o da servire, da odiare o da combattere. Passa la sua vita nella *ricerca* di qualcosa, di un *fine materiale* trasformato in un *assoluto* (desiderio di ricchezza, comodità, i simboli del prestigio), o di un *fine spirituale*, anch'esso trasformato in un assoluto, che lo porta a sdegnare la vita e il mondo. Qualche volta crede di aver raggiunto questo bene assoluto, ed è allora contento ed esaltato; altre volte si sente frustrato, ed è allora miserabile e depresso. La sua vita trascorre desiderando, sperando, disperando, adorando e disprezzando. L'uomo alienato è teso, combattivo, violento; è angusto, intollerante e autoritario: è l'uomo passionale. Ma è anche il pusillanime che teme l'autorità, si spaventa di non pensare o agire come gli altri; è codardo, timoroso, conformista: è il *gregario*.

L'uomo libero, generoso e creativo, non è un'utopia,



né un modello astratto da seguire; *egli è in noi*. Senza questo uomo creativo, non ci sarebbero state né scienza, né arte; né atti di solidarietà, né tolleranza, né progresso sociale. Non ci sarebbero mai state famiglie unite o amici fedeli. Ma purtroppo dobbiamo ammettere che nell'individuo, come nella società, le forze della liberazione si sono sempre scontrate con le forze dell'alienazione, e che di solito queste ultime hanno vinto. Attualmente, le forze di disumanizzazione sono così forti che l'individuo e tutta la specie umana sono in pericolo; ma contemporaneamente il numero di persone che stanno diventando colte, che leggono buoni libri, che ascoltano dischi, è in aumento, e la solidarietà umana sta crescendo; accanto al disprezzo per l'uomo, c'è il rispetto per l'uomo. Dobbiamo considerare se lo sviluppo della tecnologia sarà condotto rispettando l'uomo o disprezzandolo.

La tecnologia come fattore di umanizzazione.

Non si può negare che lo sviluppo della tecnologia abbia reso possibile un miglioramento del livello di vita di un gran numero di uomini, il sollievo di molte sofferenze fisiche, la liberazione dell'uomo da compiti spiacevoli, e il prolungamento della vita umana. Un uomo misero, infreddolito o angosciato non può essere se stesso. Da questo punto di vista, allora, la tecnologia è stata un fattore liberatore.

Molti economisti sostengono che la tecnologia risvegli l'intelligenza e stimoli l'iniziativa e la creatività. Questa è la concezione degli economisti francesi Georges Fourastié e Louis Armand: essi credono che il mondo moderno richieda menti creative in grado di inventare e migliorare macchine e organizzazioni; per maneggiare e riparare il crescente numero di macchinari delicati e complessi, sono necessari lavoratori di un'intelligenza pronta ed esperti nel loro campo specifico.

« Il limite ideale verso cui la nuova organizzazione del lavoro tende è tale che il lavoro sarà limitato ad un



singolo tipo di azione: l'iniziativa», scrive Fourastié¹.

Questi economisti pensano anche che i lavoratori saranno trasferiti sempre più dal settore agricolo e dal settore industriale dell'economia tecnicamente avanzato, (i settori delle attività primarie e secondarie) al settore delle attività terziarie dei servizi dove il lavoro assume caratteristiche più individuali. Per esempio, l'automazione richiederà pochi operai e tecnici, mentre la richiesta di parrucchieri, lavanderie, pittori, rammendatori, dentisti, dottori, insegnanti, impiegati di banca e di assicurazioni e di impiegati statali aumenterà. Poiché la richiesta di beni di consumo non può crescere indefinitamente, sarà presto raggiunto un punto di saturazione e la gente richiederà relativamente meno nel campo dei generi alimentari e delle apparecchiature domestiche, e più nel campo di oggetti quali quadri, dischi, mobili e oggetti d'arte. Grazie alla natura del lavoro nel settore delle attività terziarie, e alla universale diffusione della cultura, l'uomo sarà in grado di svilupparsi completamente come individuo; almeno, questo è quanto il futuro sembra promettere.

Inoltre, lo sviluppo della tecnologia dovrebbe permettere una considerevole riduzione dell'orario lavorativo ed un'estensione del tempo libero in cui l'individuo potrà esercitare la sua attività preferita, sia essa occuparsi della casa, curare il giardino, dipingere, leggere, o ascoltare musica. L'impiego del tempo libero in attività culturali è certamente favorito dalla crescente diffusione di buoni dischi e libri a basso costo.

Ma soprattutto, la tecnologia dovrebbe contribuire a rendere più amichevoli i rapporti sociali e condurre verso la giustizia e l'uguaglianza sociale. Si sta democratizzando il benessere; abiti e abitazioni sono più imparzialmente distribuiti; ricchi e poveri usano le stesse strade, vanno negli stessi posti in vacanza, leggono gli stessi giornali, guardano gli stessi programmi televisivi. Grazie alla rapidità dei trasporti, gli stessi cibi stanno diventando accessibili a tutti. Le abitudini diventano sempre più omogenee²: se ne potrebbe arguire che il lavoratore sta diventando borghese mentre il borghese sta di-



ventando più democratico, e che le classi sociali stanno perdendo il loro carattere rituale. Alcuni credono che, come risultato dello sviluppo tecnologico, il capitalismo finirà spontaneamente. È stato osservato che quando un paese comincia ad industrializzarsi, le barriere di classe crollano. Nehru disse che il sistema di casta diventa impossibile in un treno o su un convogliatore a cinghia della fabbrica.

Poiché il lavoro è ora compiuto in *équipe* nelle fabbriche e nei laboratori, le scoperte scientifiche e le invenzioni tecniche risultano molto spesso da una cooperazione creativa che richiede ad ogni membro una posizione disinteressata e uno spirito di dare e avere³.

Infine, le tecniche moderne di trasmissione delle informazioni permettono agli individui di interessarsi agli uomini ed agli eventi di tutto il mondo. La scienza, la televisione, la letteratura, la musica ed il cinema attraversano le frontiere nazionali, che tendono ad essere sempre meno importanti. Louis Armand considera che, in una società tecnologica, « la cooperazione internazionale s'impone sempre più », e che « ogni cosa ci spinge ad una divisione su scala planetaria »⁴.

In altre parole, *una civiltà mondiale in cui gli individui, sentendo la loro unità, e non più spinti dalla necessità o oberati dal lavoro, possono diventare autonomi e creativi* — questa è la meravigliosa prospettiva offerta dalla tecnologia.

Tuttavia, abbiamo solo da guardarci intorno per vedere che siamo ancora ben lontani da questa età dell'oro. Cosa, in effetti, ci offre la civiltà tecnologica a metà del ventesimo secolo? Estese città in cui la civiltà tecnologica a metà del ventesimo secolo? Estese città in cui l'aria è contaminata, immense imprese commerciali ed impersonali dipartimenti governativi, una stampa ed una radio che sfruttano i più bassi sentimenti umani ed i più volgari gusti del pubblico, e colossali somme di denaro spese per preparare il più mostruoso tipo di guerra⁵; ovunque angoscia e crescente malattia mentale, e la generale disfatta delle democrazie davanti al totalitarismo e alla dittatura. Questa è la faccia ostile e minac-



ciosa che il nostro universo tecnologico ci presenta.

Allora abbiamo il diritto di chiedere, *perché sia quella tecnologia, che potrebbe liberare l'individuo e distruggere le barriere del mondo, a contribuire, al contrario, all'alienazione dell'uomo.*

La tecnologia come fattore di alienazione.

Sin dal diciottesimo secolo, ma specialmente nel diciannovesimo e ventesimo, le scoperte scientifiche e tecnologiche hanno provocato un declino della vecchia morale religiosa, e dei valori sociali. Con le parole di Jacques Ellul: esse hanno eliminato il sacro dal mondo.

Sfortunatamente, *l'uomo ha reso sacra la tecnologia*, che, invece di essere considerata come un mezzo per rendere più umana la vita, è diventata un fine in se stessa. Gli oggetti creati dalla tecnologia — le cui operazioni non sono comprese dalla maggior parte dei consumatori — sono diventati misteriosi, gli oggetti di un nuovo culto, mentre il lavoro di un tecnico gode di un'attrazione quasi religiosa. Come i preti delle antiche civiltà, i tecnocrati, i fisici, gli ingegneri e gli economisti costituiscono una classe dirigente che domina le masse ignoranti con la sua misteriosa conoscenza, la sua forza e le sue alte remunerazioni.

Lo sviluppo della tecnologia ha dato origine ad una nuova morale. La ricerca applicata, la sottomissione alle necessità della produzione, l'interesse verso la quantità e l'efficienza sono diventate le *virtù* della nuova morale, la *morale tecnologica*. D'altra parte, la ricerca disinteressata, l'arte, la poesia, il pensiero filosofico, ecc., sono diventati nuovi peccati mortali. Il prof. Roubault, della facoltà di Scienze dell'università di Nancy, si vanta di provare un vero disprezzo per le scienze umanistiche: « Ciò che è soprattutto necessario », egli scrive, sono « autentici matematici, fisici, chimici, biologi e geologi, e *nient'altro*. Tutto il resto è soltanto pericoloso e sterile vaniloquio »⁶ (corsivo mio). Come Jacques Ellul ha mostrato molto bene, il totalitarismo tecnologico che già



esercita una così forte influenza morale e religiosa si sta insinuando nella vita familiare, nello svago e nella pedagogia. Il totalitarismo tecnologico domina la vita politica stessa e minaccia la libertà del cittadino; la propaganda, anche nei paesi democratici, fa abbondante uso della radio, della televisione e della stampa, e condiziona sempre più l'elettorato; inoltre, la polizia usa tecniche sempre più avanzate per scoprire gli oppositori al regime. Essendo posta al servizio dello stato e dell'ideologia, la tecnologia è diventata sempre più pericolosa.

La combinazione di *tecnologia-stato-ideologia*, costituisce un *super assoluto* che aspira a dominare il mondo ed eliminare chi ad essa si oppone. È nel nome di questo super assoluto innalzato a tirannica divinità, e disprezzando i bisogni profondi dell'individuo, che lo stato formula i suoi piani di espansione. Come altre religioni, la tecnologia promette un paradiso per l'individuo, un paradiso che non è più in cielo, ma sulla terra, nel futuro. « Interessiamoci del futuro piuttosto che del presente », propone Louis Armand⁷. Più tardi noi raggiungeremo finalmente l'età dell'oro, della « civiltà terziaria » sognata da Fourastié, o il paradiso comunista sognato dal materialismo marxista. Nel frattempo gli uomini alienati dalla religione devono essere pazienti, sopportare le loro sofferenze, e preparare attivamente la loro distruzione virtuale.

Allo scopo di favorire la rassegnazione delle masse alienate al fallimento dell'età dell'oro, viene promessa una forma immediatamente tangibile di felicità — *quella che si acquista col possesso dei beni materiali che la tecnologia produce*. L'acquisto di una nuova macchina, di un nuovo congegno, di un nuovo oggetto è diventato la religione, lo scopo della vita della maggior parte degli individui nelle nazioni ricche.

Sostenuto dalla pubblicità, il moderno culto della novità permette all'individuo di sfuggire, attraverso i suoi desideri, da un presente privo di senso. Una volta stabilito che l'uomo tecnologico non può trovare un mezzo per esprimersi nel lavoro astratto, burocratico, mecca-



nizzato e suddiviso delle grandi fabbriche e dei grandi uffici, l'attrazione di un oggetto da acquistare e la mistica convinzione che quel suo acquisto porterà felicità dà una parvenza di scopo alla sua giornata lavorativa. Secondo le parole di G. Friedmann, « l'individuo, insoddisfatto come produttore, cerca di trovare soddisfazione come consumatore »⁸.

C'è un altro culto che è stato anche prodotto dalle condizioni di lavoro di una civiltà tecnologica: il tempo libero, che opposto al lavoro, è diventato oggetto di adorazione. « La vita reale di molti lavoratori può essere vissuta soltanto nel tempo libero », scrive Friedmann. *Ma come può un uomo che è alienato nel suo lavoro riscoprire se stesso durante il tempo libero?* Egli non sa come vivere nel presente, come meditare o come creare. Per quei pochi che passano il loro tempo libero leggendo, o facendosi una cultura, o seguendo un hobby, quanti sono quelli che semplicemente si annoiano e ammazzano il tempo con distrazioni passive che rafforzano l'alienazione creata dal lavoro? In Francia — il paese della cultura — il 58 per cento delle persone non apre mai un libro, e la maggioranza di quelli che restano, legge solo uno o due libri all'anno, per la maggior parte libri gialli e riassunti.

Quando torna a casa la sera, spesso dopo un lungo viaggio in un treno sovraffollato, l'operaio o l'impiegato si trova di fronte numerosi compiti quotidiani, compresi quelli di riempire moduli che vengono moltiplicati dalla nostra burocratica società. Ma quando è finalmente libero dal lavoro e dai suoi obblighi sociali, *si suppone che l'individuo passi rapidamente da una condizione di alienazione ad una di creatività, dalla passività all'attività creativa.* Molti sono incapaci di questa metamorfosi; per loro, *lo svago alienante segue il lavoro alienante.*

Se almeno accadesse che, in questa abdicazione della sua individualità, l'uomo moderno trovasse almeno una specie di felicità e di rilassamento! Ma non è così. Al contrario, l'uomo tecnologico vive in uno stato di estrema tensione psicologica. Per molti lavoratori manuali, il lavoro e la retribuzione sono legati all'orologio; la



produzione è basata su un sistema competitivo; la pubblicità crea uno stato costante di desiderio come di tensione, e la rivalità fra gli individui è portata al limite dell'« ostentazione competitiva del potere d'acquisto »⁹. Lo stato di tensione è accompagnato da ansietà ed è la causa di molte malattie psicosomatiche. Non sapendo come impiegare le sue energie se non in una vita di eccitazione e di tensione, l'uomo moderno non sa più come vivere in uno stato di tranquillità; e così, per compensazione, egli cerca appassionatamente nel suo tempo libero questo stato di tranquillità che non prova più e che identifica con la stessa felicità. Il relax è diventato uno degli assoluti a cui l'uomo moderno aspira più fortemente. Ma il vero relax non può essere oggetto di desiderio; il vero relax viene dal vivere in una permanente condizione di autocontrollo e di equilibrio, durante il lavoro, nella vita familiare, durante il tempo libero. Quando il relax diventa qualcosa di *essenziale*, un fine ideale, esso diventa nuovo motivo di tensione, e quando all'occasione l'uomo tecnologico lo prova, specialmente durante il tempo libero o le vacanze egli ne è annoiato e disturbato. Per liberarsi dalla sua noia e dalla sua ansietà, egli fugge da esse in una nuova tensione che produce attività: frequenta posti dove la vita è chiasosa e tumultuosa, va al cinema, legge riviste, guida la macchina o vaga per i negozi dove il suo desiderio di comprare viene eccitato. In altre parole, egli si tuffa in attività inutili e si crea l'illusione che la sua vita sia piena ed attiva.

Ma *l'illusione dell'attività* non è l'unica che sostiene l'uomo tecnologico. Abbiamo visto che la tecnologia, confondendo adattamento e creazione, dà agli individui l'illusione di essere creativi. Solo una minoranza, che G. Friedmann stima al 10% del personale di un'impresa, è impegnato in un lavoro che richieda iniziativa; questi sono i sovrintendenti e i tecnici dell'ufficio progettazione. Il resto (90 per cento) è « confinato all'esecuzione di compiti specializzati e suddivisi che sono totalmente privi di interesse ».

Quelli che sono consci delle illusioni accarezzate dalla



nostra civiltà tecnologica sono tormentati dal dubbio e dall'indecisione. Cosa si deve fare? È meglio mantenere la propria individualità, esercitare la propria iniziativa, essere liberi e creativi, e di conseguenza vivere in relativa povertà e senza prestigio? O, al contrario, tenersi al passo, ammassare ricchezze, aver successo adattandosi al mondo tecnologico? Chi rifiuta il successo sociale, il lavoro alienato, le distrazioni stupefacenti è diventato un fuorilegge, che deve essere tagliato fuori dal proprio ambiente, che deve essere solo, ma ogni essere umano normale ha bisogno di essere se stesso e allo stesso tempo di essere legato al suo ambiente. La sensazione di isolamento è causa di profonda sofferenza, ed è necessario un coraggio eccezionale ed una fede umanista solidamente basata per essere in grado di vivere in opposizione alla società industriale; perciò tanti rinunciano e, per trovare sicurezza, vivono come tutti gli altri e si rassegnano alla loro alienazione.

Non si può dubitare che la personalità e l'equilibrio dell'individuo sono gravemente minacciati dalla civiltà tecnologica. Dobbiamo concludere che l'unica soluzione sia ritornare alla vita della società preindustriale? Ma un tale ritorno presuppone che queste società producessero un'umanità relativamente libera e felice; e la storia, con il suo documento di miseria, di guerre religiose, civili e nazionali, ci mostra che non è stato così. Quelli che accusano la tecnologia di essere direttamente responsabile dell'alienazione dell'uomo moderno, dimenticano che l'uomo è sempre stato più o meno alienato, che non è mai stato l'individuo autonomo che dovrebbe essere, in armonia con il mondo. *Un'umanità formata da uomini liberi, che creativamente si rapportano gli uni agli altri e al mondo, deve ancora essere raggiunta*; lo sviluppo della tecnologia produce ora una speciale forma di alienazione, ma la tecnologia non è direttamente responsabile di ciò. In realtà, l'uomo tecnologico non è, come spesso si è supposto, una nuova specie, considerata da alcuni superiore e inferiore da altri. In effetti, l'uomo, che ha concepito questa tecnologia, è rimasto lo stesso di prima. Oggi come ieri, l'uomo passa la maggior parte



del tempo inseguendo assoluti illusori, sogni di paradiso, di prestigio e di potere, adorando idoli e capi; amando solo per odiare più tardi, sfuggendo dalla libertà reale e dai suoi rischi, come Erich Fromm¹⁰ ha mostrato, allo scopo di trovare la calda sicurezza di conformarsi ai comportamenti del gregge.

Certamente la tecnologia ha liberato molti lavoratori da compiti sfibranti ed ha alleggerito la loro sofferenza; ma le loro anime sono rimaste schiave. La tecnologia non ha, perciò, « spersonalizzato » l'uomo; ha solo reso più clamorosa la sua alienazione. La tecnologia non è né una benefica divinità né un malefico demone; non è un assoluto da adorare, né un antiassoluto da combattere. Un tale assolutismo è causa di tutti i fanatismi, compreso il fanatismo tecnologico. L'uomo realmente esistente è sempre stato pronto, a causa dell'ignoranza, a sacrificarsi e soffrire per l'uomo futuro e a vivere nell'illusione di un paradiso celeste o terrestre. *La tecnologia oggi è diventata un nuovo sostegno per questa vecchia mentalità assolutista ed emotiva.* Così, invece di essere lo strumento della liberazione che potrebbe essere, la tecnologia è diventata un nuovo mezzo di schiavitù.

La tecnologia sarebbe innocua, o anche benefica, se usata da uomini che si fossero liberati dalle loro passioni, ma usata da uomini alienati essa minaccia l'esistenza dell'individuo, della civiltà e della stessa razza umana. Il vero problema è sapere se le possibilità di libertà, di creatività, e di generosità, che sono latenti in tutti, un giorno saranno in grado di esprimersi pienamente, e se l'uomo potrà finalmente diventare se stesso. Il problema fondamentale dell'uomo è perciò indipendente dal problema della tecnologia.

È necessario, come Jaques Ellul ha osservato, demistificare la tecnologia e smettere di adorarla come una divinità. Ma non è abbastanza. *L'uomo stesso deve essere liberato dall'alienazione.* Come abbiamo visto all'inizio di questo studio, la tecnologia non è semplicemente l'espressione di una coscienza alienata; è anche l'espressione di una coscienza libera e creativa che esiste in



modo più o meno represso in tutte le coscienze alienate. Il desiderio di fornire una esistenza materiale decente per tutti, di liberare gli uomini dal tedio di compiti sfiibranti, di prolungare la vita umana, di creare nuovi oggetti — tutte queste sono aspirazioni ragionevoli. Se la tecnologia diventasse un *mezzo* invece di essere un *fine*, se servisse all'uomo esistente, essa promuoverebbe una sintesi armoniosa fra gli individui e il loro ambiente, ridiventerebbe umana, e creerebbe un universo umano. « Se si stabilisse nel cuore degli uomini il rispetto per l'uomo », scrisse Saint-Exupéry, « gli uomini allora riuscirebbero finalmente a costruire un sistema politico, sociale ed economico che consacri questo rispetto ».

Che lezione dovrebbe trarre il socialismo umanista da questa analisi?

In primo luogo, un socialismo veramente umano non potrebbe limitare le sue riforme solo alla trasformazione del sistema economico; esso dovrebbe riconsiderare gli usi della tecnologia. In effetti, in tutti i sistemi economici il meccanismo e la tecnologia tendono a trarre gli uomini sul sentiero dell'alienazione (il mito del primato della produzione, i rapporti astratti dell'individuo con il suo lavoro, la creazione di bisogni artificiali, ecc.). Un socialismo umano dovrebbe cercare di rimuovere questo carattere alienato dall'uso della tecnologia, ma più ancora, di liberare completamente l'uomo dalla sua alienazione, con un appropriato codice etico e con la psicoanalisi.

Ugualmente, un socialismo umanista non potrebbe contare sulla storia per decidere il destino del genere umano. *Agire in accordo con le tendenze della storia* vuol dire lasciare aperta la strada alle forze della passione, individuale o collettiva — provocare nuove tensioni e antagonismi, accettare la schiavitù dell'individuo alla tecnologia, credere che la lotta e l'oppressione faranno nascere, attraverso una misteriosa dialettica e con il sacrificio di milioni di vite, gli individui liberi e creativi e una società sana.

Ma per parlare francamente, *il macchinismo e la tecnologia hanno una naturale tendenza a schiavizzare*



l'uomo, ed è probabile che diventino nemici così pericolosi proprio come il più inumano tipo di capitalismo.

L'ambiente tecnologico è come un nuovo sistema di coltivazione introdotto in una regione che è improvvisamente attaccata da un parassita che distrugge le speranze degli agricoltori.

L'alienazione umana, con un tale parassita (brama di potere, egoismo, avarizia, arrampicatori sociali, conformismo), ha trovato nell'ambiente tecnologico, in tutte le società, un nuovo mezzo di sostentamento ed un campo particolarmente favorevole di espansione.

Ne segue che il socialismo umanista non può limitarsi a cambiare il sistema di proprietà, ma deve educare i giovani a sviluppare liberamente le proprie qualità personali, e deve cercare di cambiare l'antico modello di rapporti umani. Una volta che questi rapporti siano diventati fraterni e produttivi (piccole e responsabili collettività, gruppi di lavoro, autonomia dei lavoratori), non ci sarà bisogno di temere l'uso della tecnologia, poiché essa sarà controllata dalla ragione, dall'amicizia, dal rifiuto dell'alienazione, dalla necessità di una vita creativa e dall'amore per la cultura. La tecnologia contribuirà allora alla prosperità di un sistema socialista pienamente umano.

¹ Georges Fourastié, *Le grand espoir du XX^e siècle*, Parigi, P.U.F., p. 184.

² Edgar Morin, *L'Esprit du temps*, Parigi, Grasset.

³ Louis Armand, Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir*, Parigi, Calmann-Lévy.

⁴ *Ibid.*, pp. 97, 225.

⁵ Gaston Bouthoul, in *Sauver la guerre*, Parigi, Grasset, parla di un settore quaternario, quello della distruttività.

⁶ Marcel Roubault, in « Le monde », 20 novembre 1958.

⁷ Armand, *op. cit.*

⁸ Georges Friedmann, *Où va le travail humain?*, Parigi, Galimard.

⁹ La frase è di Georges Friedmann.

¹⁰ Vedi a questo proposito le opere di Erich Fromm, specialmente *Escape from Freedom*, *Man for Himself* e *The Sane Society*.



Norman Thomas

Il socialismo umanista e il futuro

Se per socialismo si intende un'economia altamente collettivizzata con una pianificazione e un controllo governativo esteri, temperata da un'ampia legislazione assistenziale, allora esso è virtualmente inevitabile. È lo sviluppo logico delle attuali tendenze — sempre presupponendo che non ci distruggeremo con una guerra. Se per socialismo si intende una fraterna società di uomini liberi, che usano per il loro bene comune le risorse naturali ed i meravigliosi strumenti da loro diretti, il socialismo è ben lontano dall'essere inevitabile.

Neppure l'elezione del senatore Barry Goldwater avrebbe seriamente represso l'attuale tendenza verso un volgare socialismo o, più precisamente, verso un ordine sociale di uno stato militare con caratteristiche di benessere. Se la guerra fredda dovesse essere presto superata, com'è del tutto improbabile, ciò che potremmo raggiungere in questa direzione sarebbe uno stato capitalista opulento (anziché un vero socialismo) con particolare riguardo non verso la « libera impresa » che sarebbe verbalmente onorata, ma verso un preservamento del massimo del profitto privato, in una economia programmata.

Tutti i maggiori sviluppi di questo secolo rendono impossibile un ritorno a qualcosa come una vera e propria economia del *laisser-faire*. Nella mia ormai remota giovinezza quando mi insegnavano questa economia, essa era già la vittima delle grandi corporazioni private che



essa aveva generato. Oggi, è elementare dire che l'esplosione demografica, la guerra e l'economia di guerra, l'automazione e l'esaurimento di risorse naturali facilmente ottenibili, compresa l'acqua, richiedono un grado di pianificazione ed integrazione, soprattutto nel processo economico, inconcepibile per Adam Smith. Siamo ai confini di una possibile economia opulenta molto diversa da ogni cosa possibile nella storia passata o nell'esperienza della razza umana. L'uomo ha fatto le scoperte scientifiche e le invenzioni tecniche necessarie per la produzione dell'abbondanza, che lo hanno portato alla soglia di una conquista dello spazio inconcepibile appena agli inizi della seconda guerra mondiale. Ma nella ricca America ci sono ancora da 40 a 50 milioni di persone che vivono al di sotto di un decente livello di sussistenza e nel mondo intero due terzi del genere umano sopravvivono in un ristretto margine fra fame e inedia. La prospettiva di un futuro migliore è oscurata dall'allarmante aumento della popolazione come dalle follie e dalla inadeguatezza dei nostri sistemi politici ed economici. Essi ancora puntano alla guerra, e, anche se questa sarà evitata, non saremo affrancati dalla povertà, dall'analfabetismo, dalle malattie.

Nessun serio pensatore o scrittore osa proporre che noi possiamo usare la nostra padronanza scientifica e tecnica dell'energia e delle risorse naturali per la soluzione di questi problemi eccetto che con una pianificazione autoritaria, che richiede, per molti anni a venire, maggior controllo governativo e probabilmente maggiore proprietà. Inoltre, una buona vita per il genere umano non potrà mai essere ottenuta e mantenuta a meno che la nostra pianificazione e il nostro controllo sotto importanti aspetti siano mondiali, piuttosto che ispirati dall'ora dominante religione del nazionalismo.

Un osservatore, che nota solo o principalmente gli sconcertanti successi degli uomini nell'impossessarsi dell'energia fisica e delle cose materiali, potrebbe meravigliarsi della nostra generale e diffusa mancanza di esultanza e di fiducia nella nostra specie. La nostra letteratura, arte, e conversazione quotidiana esprime al peggio



una specie di disprezzo per noi stessi, un dubbio sulla nostra razionalità. Noi siamo passeggeri su una nave di folli. Inseguiamo la felicità, quasi sempre invano, nel piacere dei sensi. Tentiamo di sfuggire rifugiandoci nella sensualità. L'utopia non trova posto nel nostro atlante. Per noi non c'è visione paradisiaca.

Come ogni vasta generalizzazione, questa ignora importanti eccezioni e modifiche. Ma è abbastanza vero che si è disturbati profondamente da quelli di noi che ci ricordano una più alta autovalorizzazione della nostra specie. Parte del tormento è dovuto allo stupefacente contrasto fra il nostro possesso delle forze naturali ed il possesso di noi stessi e delle nostre istituzioni; parte a una ripugnanza verso le due guerre mondiali, mentre ci prepariamo freneticamente ad una terza; parte al declino della fede religiosa e dell'autorità spirituale, anche se costruiamo sempre più chiese e templi.

Nondimeno, non penso che il nostro fallimento verso noi stessi e le nostre istituzioni sociali sia così completo da obbligarci all'apatia, al cinismo e alla disperazione. Durante la mia vita, nonostante le nostre guerre ed i nostri odi, abbiamo compiuto sotto molti aspetti un progresso sociale, anche se fin'ora ha avuto la preponderanza il nostro progresso nel controllare le forze naturali; progresso che è stato dovuto in gran parte alla forza conscia o inconscia del pensiero e dell'organizzazione socialista.

Non è questa la fede diffusa. Viaggiando nel nostro meraviglioso paese, rivolgendomi a molti ascoltatori, specialmente nei *colleges* e nelle università, ho trovato, dalle domande che ho sempre sollecitato dopo aver parlato e da altri contatti, una disposizione singolarmente scarsa ad opporsi alle mie critiche su una base umanista o morale, o a contestare le mie preoccupazioni rispetto al futuro verso cui ci dirigiamo. Ciò che viene detto è che qualunque libertà individuale perirà col capitalismo — oggi chiamato con indifferenza « libera impresa ».

L'affetto semantico per la libertà rivela un certo grado di coscienza. Durante la mia giovinezza il grande



argomento era che il capitalismo fosse l'unico modo di produrre, ma ora il capitalismo come tale è raramente lodato, mentre lo è la « libertà », una libertà definita da un ragazzo di un college come « il mio diritto a cercare di essere ricco come Paul Getty ». Non lo interessava una società che desse uguali diritti legali e, finché fosse possibile, uguali opportunità ad ogni uomo senza barriere di razza, religione o colore; non condivideva la passione di Milton, al di sopra di ogni altro, per il diritto di « conoscere, discutere, manifestare ».

La persistente identificazione della libertà con il diritto di uomini forti o fortunati di ottenere grandi profitti dalla rendita, o dalla direzione e dallo sfruttamento del lavoro di altri uomini, è parte del male dei nostri giorni. È vero che si può avere una economia generalmente socialista sotto uno stato eccessivamente autoritario, anche totalitario (da questo fatto deriva la mia opposizione al comunismo); è vero che le nazioni con governi socialisti, per esempio la Gran Bretagna e i paesi scandinavi, non hanno raggiunto l'utopia o un perfetto equilibrio fra l'uno e i molti, ma essi hanno liberato invece che ridurre ulteriormente in schiavitù l'uomo comune.

Anziché addurre che con il socialismo finirà la libertà, i miei interlocutori più spesso professano o dimostrano una profonda sfiducia che l'uomo, l'individuo, possa fare qualcosa di importante per evitare la guerra o rendere il mondo intero una fratellanza di uomini liberi che useranno i nostri meravigliosi poteri per la ricchezza generale, per la vita, non per la morte. Le difficoltà che essi pongono sono reali e grandi, ma troppo spesso la nostra generazione le prende come una disfatta preordinata, non come una sfida. È il tipo di disfatta che per gli individui più o meno fortunati può essere indefinitivamente mitigata dalla ricchezza materiale e dalla sensualità. L'unico pericolo di cui si preoccupano proviene da un diavolo comunista, che non deve essere analizzato e capito, ma solo temuto e odiato, contro cui essi si possono difendere solo imitando a qualche livello le sue politiche antilibertarie e l'ammassare al-



l'infinito armi di distruzione. È in questa atmosfera che il socialismo umanista deve vivere e operare; è a questa atmosfera che deve fornire un'alternativa. I suoi sostenitori non proclamano una vittoria certa, ma nemmeno i suoi critici pessimisti possono provare che le forze non controllate dall'uomo ci porteranno fatalmente al suicidio.

Di fronte a questa situazione, cosa si richiede al socialismo umanista? Nel suo positivo programma, esso deve lottare fermamente per salvare e migliorare il suo primato di interesse per l'individuo, per le sue libertà civili, per il suo posto nella democrazia, per il suo diritto ad adeguate possibilità di istruzione e di salute fornite dalla società. Esso riconoscerà che, mentre deve fornirsi ed usare uno stato forte, lo stato deve sempre esistere per l'uomo e non l'uomo per lo stato; il buon governo richiede più del suffragio universale; cioè l'esistenza di forze equilibratrici veramente efficaci — unioni sindacali, società professionali, cooperative, ecc. — che non siano burattini dello stato. Esso deve essere in grado di affrontare il problema dell'esplosione demografica nell'ambito del rispetto per l'individuo nell'attuale situazione di amara povertà.

È molto più facile scrivere le cose del capoverso precedente che realizzarne i principi. Il meccanismo della democrazia nelle società urbane non può coincidere completamente con quello delle società rurali, o quello dell'era dell'automazione con quello dei primi stadi della rivoluzione industriale. La Costituzione Americana ci ha servito abbastanza bene; la sua separazione di poteri fra governo statale e federale, e fra i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, non ha paralizzato l'azione. Ma il cattivo servizio del Congresso negli ultimi anni comincia a smentire questa affermazione; si può far molto riformando le proprie procedure e stabilendo un più alto grado di responsabilità di ogni partito sulla propria piattaforma. Forse farebbero al caso alcuni emendamenti costituzionali, e questo deve essere di maggior interesse per la riflessione socialista.

Il socialismo dovrebbe essere enormemente facilitato



nel guadagnarsi la fiducia degli uomini per il fatto che gli uomini, rispetto all'economia di indigenza caratteristica del passato, hanno raggiunto la soglia di un'economia opulenta. Quest'economia, grazie alla cibernetica, renderà il lavoro, manuale e intellettuale, faticoso, ripetitivo, a catena di montaggio, ancor meno necessario. Mentre dovremmo gioire di questi fatti, è impossibile che essi facilmente si realizzino, perché nel nostro paese non abbiamo trovato il modo di distribuire la ricchezza, o di venire a capo della disoccupazione e del tempo libero in relazione al rapido progresso dell'automazione, mentre la gran maggioranza delle popolazioni del mondo vive in nazioni prive dei beni capitali, essenziali per la produzione della ricchezza. Nella loro povertà e ignoranza essi proseguono nella loro esplosione demografica che minaccia ogni auspicabile futuro. Il socialismo umanista deve trattare questa situazione in termini di programmi, andando oltre i sermoni sulla bellezza della fraternità.

Storicamente, il socialismo è stato largamente basato sulla dottrina della lotta di classe e dell'appello alla « classe operaia », ma nella situazione attuale quest'appello è senza dubbio inadeguato. Logicamente esiste una separazione evidente fra tutti i lavoratori di ogni tipo e i proprietari degli strumenti, possibilità e risorse che questi lavoratori devono usare per vivere. Ma diverse considerazioni rendono difficile organizzare un movimento socialista umanista quasi unicamente lungo i tratti di questa separazione. Qui sono esposti alcuni motivi:

1. Storicamente gli uomini non si sono uniti per l'azione solo — o anche principalmente — sulla base della classe economica, ma piuttosto dell'associazione in tribù, città-stato e nazioni. Spesso un prepotente impulso ad associazioni si è stabilito fra quelli che professavano la stessa religione. Una cosa è arguire che una *élite* economica dominante ha ripetutamente manipolato queste forme di socializzazione per il proprio vantaggio, ma questo non prova l'importanza della lotta di classe.

2. Mentre i lavoratori a livello internazionale possono non aver avuto nulla da perdere se non le loro



catene, storicamente c'è stata un'enorme differenza nel peso di queste catene nei vari paesi, e fra le diverse classi di lavoratori in ogni singola nazione. Negli Stati Uniti, quasi completamente grazie alle unioni sindacali che sono state un'arma di classe, il lavoro organizzato ha il suo posto organizzato nella società; molti dei suoi membri appartengono in qualche grado anche alla classe di proprietario, non semplicemente per il motivo che posseggono le loro case, ma perché possiedono azioni capitaliste in forma di titoli. Collettivamente i sindacati hanno immense risorse di titoli e obbligazioni, e nonostante i loro errori ben noti, il ruolo dei sindacati è inestimabile per gli operai e in verità per ogni sana società. Però essi non rappresentano la maggioranza dei lavoratori e possono essere a mala pena considerati come il surrogato del genere umano nella lotta per la giustizia e la fraternità; il socialismo umanista ha bisogno con molta urgenza di guadagnarsi il loro appoggio, ma non può basarsi semplicemente su di esso.

Il socialismo umanista perciò non può esimersi dal fare appello all'etica del consorzio umano. In un certo senso deve parlare ai bisogni degli uomini in quanto consumatori, più che in quanto produttori — specialmente nella prossima era dell'automazione — ed il suo appello deve esaltare i grandi valori di pace e fraternità.

È implicito in tutto questo il riconoscimento del dovere del socialismo di occuparsi nel miglior modo possibile di quei grandi problemi come il controllo dell'automazione per il bene generale, la democrazia nell'industria e nei sindacati — così come nello stato politico — il ruolo della gestione — un fattore che non deve essere completamente identificato con la proprietà — nei processi di produzione e di distribuzione, e soprattutto l'economia e la politica del nostro stato in armi. Noi non saremo in grado di trattare in modo soddisfacente quest'ultimo problema mentre facciamo affidamento sulla pace ottenuta con l'equilibrio del terrore. Questa considerazione porta ad affermare che il compito supremo del socialismo deve essere la pace: non



si può scegliere fra pace e libertà; dobbiamo guadagnare e mantenere la libertà nella pace, mentre la libertà non sorgerà dal terribile deserto della guerra nucleare per camminare serenamente con i suoi miserabili sopravvissuti fra i cadaveri dei morti e le agonie dei morenti.

Nessuno di questi grandi problemi sarà risolto semplicemente con una vasta estensione della proprietà pubblica da parte di uno stato forte; eppure il socialismo richiederebbe anche un'estensione della proprietà sociale gestita dal governo — in cui proprietà socialista, è da notare, non è sinonimo di nazionalizzazione. I moderni socialisti democratici vogliono estendere la proprietà pubblica, ma non credono che sia necessario o augurabile per il governo — anche per un governo socialista — entrare in possesso di tutti i mezzi di produzione e di distribuzione. I controlli necessari all'interesse pubblico possono essere stabiliti con la legislazione del lavoro, le tasse, ecc. Ci sarà spazio per il meccanismo del prezzo e del profitto; le cooperative di produttori e consumatori dovrebbero svolgere un vasto ruolo in un regime socialista democratico; come dovrebbe esserci spazio per l'iniziativa individuale, in vari modi incoraggiata.

Sulla base di queste considerazioni, di quanto dovrebbe essere estesa la proprietà pubblica in America? I criteri di priorità dipendono in parte da condizioni particolari, compreso lo stato dell'opinione pubblica e i piani particolari in discussione. I beni acquisiti dovrebbero essere comperati poiché sarebbe ingiusto espropriare arbitrariamente alcuni proprietari senza compenso lasciandone esistere altri esattamente come prima; inoltre l'esproprio invita alla violenza e alla lotta, che sono molto più costose di un compenso. Il socialismo, comunque, dovrebbe stare in guardia verso lo scaricamento sul governo di esercizi pubblici in fallimento o vicini al fallimento. È un'amara ironia che lo stato, il bersaglio degli strali dei critici conservatori, sia accettato da molti di loro come la principale salvezza di im-



prese vicine al crollo o sfortunate come le miniere di carbone o le ferrovie inglesi.

Cosa deve allora essere posseduto socialmente? Certamente le risorse naturali che dovrebbero essere possesso comune del genere umano. Negli Stati Uniti il Governo Federale è di gran lunga nella posizione migliore per organizzare il possesso sociale del carbone, del ferro e delle industrie petrolifere, ma i governi statali devono partecipare all'effettuazione dei piani, poiché essi possiedono gran parte della terra dove esistono i minerali, e perché è dalla tassazione su queste terre che provvedono all'istruzione e agli altri servizi necessari.

Le grandi foreste e le superfici di terreno rimboschito dovrebbero essere possedute socialmente e socialmente usate non solo per il legname e i prodotti del legno, ma per la protezione contro le inondazioni.

Per quanto riguarda la superficie terrestre, il desiderio dell'uomo per un pezzo di terra che egli possa chiamare suo è profondamente radicato e diffuso. La proprietà privata della terra, con le eccezioni che ho già fatte, dovrebbe quindi essere permessa, ma sulla base dell'occupazione e dell'uso. È assiomatico che il valore locativo di un terreno è una creazione sociale. Io posso lasciare che il mio lotto vada ad erbacce, ma posso ottenere per esso molto di più del mio amico che ha coltivato il suo giardino se il mio lotto è posto vicino ad una città. Io penso che i socialisti potrebbero ben adottare il principio di Henry George secondo cui il valore locativo di un terreno, a parte i miglioramenti, appartenga alla società e che esso debba essere tassato di conseguenza.

L'imposta, tuttavia, non dovrebbe essere una sola: i tributi fiscali a tutti i livelli dovrebbero derivare principalmente dalle due fonti maggiori: un'imposta di successione molto pesante e un'imposta sul reddito. Naturalmente, può esserci un tipo di tassazione che colpisca ingiustamente i consumatori, penso che questo sia vero in generale per le tasse sul reddito, e suppongo che ci possa essere un tipo di tassa che inibisca eccessivamente l'iniziativa economica riducendo l'incentiva-



zione, e questo potrebbe essere vero per le tasse sul reddito mal ideate. Ma in America ciò è meno preoccupante delle grandi ricchezze che sfuggono ad un onere fiscale giusto. Le imposte di successione molto pesanti, opportunamente regolate con l'assistenza necessaria alle vedove e ai figli minorenni, sarebbero un'espressione di giustizia sociale e non paralizzerebbero eccessivamente l'incentivazione: dubito che molti padri lavorino principalmente perché i propri figli non abbiano a farlo.

Alla proprietà pubblica delle risorse naturali aggiungerei gli esercizi pubblici, certamente quelli che meglio ci sono utili in condizioni di monopolio o di quasi monopolio. Il sistema di proprietà dovrebbe essere flessibile, per permettere l'estensione del tipo di imprese come il TVA¹ e dell'attuale rete elettrica rurale.

Il mio prossimo candidato alla proprietà pubblica sarebbe un'industria come quella dell'acciaio: essa è basilare per la nostra economia, ed è di solito nelle mani di un oligopolio che si occupa di amministrare i prezzi con poco o nessun riguardo per la competizione².

Forse più che insistere ancora sulla necessità della proprietà pubblica, il socialismo deve opporsi al modo in cui il reddito nazionale è diviso fra la popolazione. L'ideale più nobile sarebbe quello espresso dalla teoria marxista: « da ognuno secondo le sue capacità a ognuno secondo i suoi bisogni ». Sono stato scettico sulle possibilità di attuazione pratica di questo ideale, ma comincio ora a meravigliarmi, insieme a Robert Theobald, del fatto che l'automazione non ci porti a qualcosa di simile, dopo che la sicurezza del posto di lavoro in un'economia opulenta può diventare in molti casi così difficile.

Riaffermo la mia convinzione che la proprietà sociale non possa essere un toccasana: essa ci lascerà di fronte a problemi come definire il compito dei sindacati, i rapporti tra la gestione e l'uomo, l'applicazione efficace della democrazia all'industria, argomenti su cui il socialismo è stato portato a segnare il passo. Anche una tassazione opportunamente concepita e un adeguato controllo del denaro e della valuta cadono nella catego-



ria dei problemi che necessitano un'ulteriore approfondimento da parte del socialismo umanista.

Ma lasciatemi ancora ripetere la mia convinzione che la preoccupazione più pressante del socialismo debba riguardare il problema della sopravvivenza nell'era nucleare. La pace mantenuta colla capacità persuasiva e l'equilibrio del terrore un giorno crollerà per caso, per passione, per un errore di calcolo; nel frattempo, l'enorme spesa della corsa agli armamenti ci impone molto abbondantemente l'economia, la politica e modelli di libertà civile adatte ad uno stato di assedio. Diventa essenziale per ogni sistema cercare l'appoggio di uomini impegnati a trovare un'alternativa alla guerra.

Qui il socialismo deve essere una forza più grande di quanto sia stato, sebbene io pensi che le dichiarazioni dell'Internazionale socialista e certamente del Partito socialista americano nella sua piattaforma del 1962 siano state di gran lunga le migliori dichiarazioni politiche sulla pace. Il socialismo democratico desidera vincere con metodi non violenti, e ciò richiede l'utilizzazione del meccanismo dell'azione politica negli stati esistenti. Non è perciò strano che, per citare Paul Henry Spaak, « la cosa che i socialisti hanno meglio imparato a nazionalizzare è il socialismo ». Esso non ha tuttavia dimenticato l'internazionalismo; esso può e dovrebbe sviluppare non solo un'opposizione alla religione dello stato nazionale assoluto sovrano, ma un'alternativa ad esso con una federazione mondiale. Tuttavia, dobbiamo abbandonare il concetto che il socialismo, vittorioso in una nazione dopo l'altra, porterà automaticamente la pace. I suoi principi devono essere consapevolmente applicati su scala internazionale piuttosto che nazionale, se esso deve meglio servire il genere umano. In un mondo che ha visto la nascita e l'azione del comunismo, la vecchia facile dottrina che il capitalismo sia la sola causa della guerra, ed il socialismo la sua sicura ed unica cura, non può essere sostenuta. Il socialismo deve sviluppare un consapevole programma di pace.

Ma più che tutto questo, esso deve recuperare la sua vecchia dinamica. Come ciò possa essere fatto e quali



tattiche politiche si possano il più saggiamente usare sono questioni che stanno al di là dello scopo di questo saggio. Il socialismo umanista non può vivere sulla sua vecchia eredità. Può solo trarre da questa eredità saggezza e coraggio per andare avanti.

¹ Tennessee Valley Authority (Ente per la Vallata del Tennessee, *N.d.T.*).

² Questi pochi paragrafi su ciò che dovrebbe essere posseduto pubblicamente sono un condensato tratto dal mio recente libro *Socialism Re-examined*.



Wolfgang Abendroth

Pianificazione e società senza classi

*Il problema dell'amministrazione e della pianificazione
nel capitalismo organizzato.*

Il capitalismo organizzato proviene direttamente dal capitalismo liberale, sotto la spinta della *concentrazione e centralizzazione del capitale*¹ come dell'accelerato sviluppo tecnologico utile all'espansione della produttività². Nel capitalismo organizzato *trova posto* il problema del rapporto fra pianificazione e amministrazione economica (e anche fra gestione e amministrazione economica). La prima fase dello sviluppo del capitalismo organizzato era già contraddistinta dalla nascita delle corporazioni a responsabilità limitata e delle società anonime al posto dei singoli imprenditori.

Il capitale, che si fonda per se stesso su un modo di produzione sociale e presuppone una concentrazione sociale dei mezzi di produzione e delle forze-lavoro, acquista qui direttamente la forma di capitale sociale (capitale di individui direttamente associati) contrapposto al capitale privato, e le sue imprese si presentano come imprese sociali contrapposte alle imprese private. È la soppressione del capitale come proprietà privata nell'ambito del modo di produzione capitalistico stesso³.

Così il proprietario di capitale diventa un « mero proprietario, un mero capitalista del denaro », mentre chi effettivamente svolge le funzioni del capitalista diventa « un mero *amministratore* » (in terminologia contemporanea, un membro di amministrazione), che « rice-



ve... uno stipendio per un certo tipo di lavoro qualificato il cui prezzo sul mercato del lavoro è regolato come quello di qualsiasi altro lavoro »⁴.

Inoltre, « il salario di amministrazione sia per il dirigente commerciale che per quello industriale, appare completamente distinto dal guadagno d'imprenditore, tanto nelle fabbriche cooperative appartenenti ai lavoratori, quanto nelle società per azioni capitalistiche »⁵. Poiché « la formazione di una classe numerosa di dirigenti industriali e commerciali,... fa svanire anche l'ultimo pretesto invocato per confondere il guadagno d'imprenditore con il salario di amministrazione, e il profitto apparve anche in pratica quello che innegabilmente era in teoria, cioè semplice plusvalore, valore per cui non è pagato equivalente alcuno, lavoro non pagato realizzato »⁶. Similmente, « accanto e al di sopra del dirigente effettivo si presentano una quantità di consiglieri di amministrazione e di controllo, per i quali in realtà amministrazione e controllo diventano semplice pretesto per depredate gli azionisti e arricchire se stessi »⁷. Questo sistema è la prima forma di « un semplice momento di transizione verso una nuova forma di produzione »⁸. Inoltre « in certe sfere stabilisce il monopolio e richiede quindi l'intervento dello Stato. Ricostituisce una nuova aristocrazia finanziaria, una nuova categoria di parassiti nella forma di escogitatori di progetti, di fondatori e di direttori che sono tali semplicemente di nome; tutto un sistema di frodi e di imbrogli che ha per oggetto la fondazione di società, l'emissione e il commercio di azioni. È produzione privata senza il controllo della proprietà privata »⁹.

Questo sistema alterato, tuttavia, espande immediatamente la *sfera* del piano, prima tramite l'ingrandimento, e quindi tramite l'automatica combinazione delle imprese. « L'opposizione fra l'organizzazione della produzione in una singola fabbrica e l'anarchia della produzione in tutta la società »¹⁰, è *eliminata* nelle associazioni, cioè, nei *trust*; il problema viene così come sempre ricacciato indietro: « Nei trust, la libertà di competizione si muta nel suo opposto — nel monopolio; e la



produzione senza nessun piano definito della società capitalista si arrende alla produzione secondo un piano definito della società socialista in espansione. Certamente questo è a tutto vantaggio e beneficio dei capitalisti »¹¹. Quindi « il rapporto capitalista *non* viene abolito »¹². La sfera del piano si espande ma il profitto rimane l'obiettivo della pianificazione. L'ostilità astrattamente teorica verso la pianificazione, tuttavia, ha perso ogni senso e motivazione: ove, da un punto di partenza sociale della gestione, tale ostilità è ancora affermata, la sua sola funzione è quella di un'ideologia che nasce dall'oggettività della coscienza sociale, avendo assunto il carattere di cinica manipolazione che appare nella regolare attività della gestione. Quest'attività amministrativa appare prima nella sfera dell'organizzazione della produzione interna e della distribuzione dello specifico organismo economico; in secondo luogo, nella differenziazione (formalmente ancora mediata dal mercato) dalle altre strutture economiche, la quale sempre mostra in modo diverso che il suo campo è ancora solo « il mercato » nel vecchio senso *cum grano salis*, mentre solo un momento prima essa era basata sulla pura competizione. Ci sono numerosi *accordi* per sopprimere le piccole e medie imprese produttive, distributive e di credito che, pur mantenendo indipendenza formale e giuridica, perdono la possibilità di autodeterminarsi economicamente e di svilupparsi liberamente. Accanto a questi vi sono gli *accordi di potere* con altre grandi associazioni che, solo negli stadi intermedi della lotta per il potere, usano semplicemente la competizione, quale transizionale per l'appropriazione delle forze motrici dei mercati suddetti. Terzo e ultimo, la gestione è sempre distinta dallo stato, dai comuni, e dai necessari organi di determinazione politica per impedire l'uso del potere pubblico e per usarli nel suo proprio interesse¹³. Ma tutte le tre sfere di attività pubblica hanno evidentemente molto poco in comune con la « libera impresa » nel senso della concezione capitalista liberale.

Poiché la pianificazione del capitalismo organizzato è determinata da quel settore organizzato dell'economia



che è considerato quale punto di partenza, le sue contraddizioni interne vengono acuitizzate. Perciò, nonostante l'internazionalizzazione della produzione, le frontiere nazionali (o le associazioni, come il Mercato Comune) sono di solito organizzati in modo tale da essere in grado di influenzare la lotta politica e sociale. Inoltre, appena molti paesi trovano che le loro multilaterali sfere economiche reciproche coincidono, i loro rispettivi obiettivi di pianificazione entrano aspramente in contraddizione, e i loro accordi reciproci sono più *instabili* (per esempio, i loro accordi per limitare artificialmente la produzione, o per dividere i mercati o le sfere d'investimento dei capitali fra di loro). Allo stesso tempo questi accordi possono crollare a causa della *legge di sviluppo non uniforme*, come Ernest Mandel mostra nel suo dettagliato esame di molti esempi di pianificazione politica (e delle loro conseguenze) di un gran numero di associazioni e cartelli europei ed americani fra le due guerre e dalla seconda guerra mondiale in poi¹⁴. Perciò, da una prospettiva internazionale a vasto raggio, la pianificazione internazionale in nessun modo diminuisce le contraddizioni interne del modo capitalista di produzione (e quindi il pericolo di crisi).

Che la lotta per il potere sia determinata dalle crisi economiche sotto forma di crisi politiche fu descritto teoricamente per la prima volta da Rudolf Hilferding nel 1910¹⁵. Attualmente, George W. F. Hellgarten¹⁶, tramite un attento studio di vasti dati empirici, prova che la tendenza dei governi a perseguire una politica estera imperialista (e fare dichiarazioni bellicose) non è cambiata, particolarmente quando uno *stato di mobilitazione* ad alti livelli possa garantire i loro affari e il libero profitto¹⁷ che sarebbero altrimenti minacciati dal pericolo di una recessione o di una crisi. Quale risultato dell'improduttività delle spese pubbliche intraprese dal capitalismo organizzato, si sviluppano forti tendenze *inflazionistiche* che, a loro volta, accelerano la tendenza all'instabilità. Quindi, lo stato moderno, che si basa sul fondamento della società capitalista avanzata, è sempre più obbligato a scegliere fra le crisi economiche e il



permanente appoggio diretto al *valore della moneta*. Perciò esso si appropria ripetutamente della riserva di capitale dei suoi strati inferiori e medi¹⁸. La base per il bilancio proposto ma non del tutto reso pubblico dal defunto presidente Kennedy era resa necessaria (malgrado il massiccio riarmo) dagli alti tassi di disoccupazione (attualmente 5,9 per cento)¹⁹.

In tali circostanze, la gestione del capitalismo organizzato sanziona inevitabilmente, nel proprio interesse, una transizione dall'intervento puramente occasionale dello stato all'amministrazione statale permanente, tramite la distribuzione dei fondi pubblici, di un settore in espansione della produzione sociale²⁰. Nella politica capitalista degli armamenti, il principale beneficiario di questa spesa pubblica è il gruppo di grandi società del capitalismo organizzato. Tuttavia, è proprio questo uso dei fondi pubblici che assicura la stabilità relativamente duratura del particolare settore, il che rende possibile ad altri gruppi, a seconda della loro forza, di far pressioni perché venga loro concessa un tipo di assistenza statale. Quindi i lavoratori vengono implicati nella controversia politica sulle paghe (o su altre condizioni di lavoro, per esempio, l'orario lavorativo), e compromessi relativamente favorevoli vengono assicurati in materia di legislazione sociale²¹.

Questa tendenza amministrativa al compromesso prevale solo con i privilegi della gestione di influenzare il governo e con il suo controllo dell'equilibrio economico del potere, e ovviamente svanisce durante le recessioni acute. Questa tendenza diventa così regressiva e può immediatamente trasformarsi dalla mera *amministrazione della preparazione* ad una guida per l'*aperta pianificazione di guerra*²². In quel caso, il tabù ideologico del capitalismo liberale verso la pianificazione svanisce; la pianificazione non incute più terrore all'amministrazione del capitalismo organizzato perché, per esperienza, la guerra moderna (anche quando non sia atomica)²³ può essere predisposta e condotta solo per mezzo della totale pianificazione unita ad una economia basata sulla penuria e sul razionamento del consumo.



In circostanze date, come fu provato dalla condotta delle società tedesche durante la seconda guerra mondiale²⁴, l'amministrazione è pronta a spingere l'espansione della produzione centralizzata combinando l'originaria accumulazione con ogni ulteriore violazione dell'umanità che si adatti al suo scopo. È tipico della mentalità delle grandi forze influenzate dall'amministrazione che la situazione alla fine della seconda guerra mondiale, quando divenne politicamente opportuno passare dal diritto alla « grazia », non impediva né l'amnistia né la reintegrazione nella loro proprietà per quei capitani d'industria che erano complici di tali atti d'orrore. La prontezza a sostenere l'immediata pianificazione bellica (dato l'esempio del Terzo Reich) significa la prontezza potenziale a essere complici di un piano il cui contenuto concreto è sistemata barbarie²⁵.

La tendenza alla preparazione della guerra « totale » dà origine alle più grandi difficoltà principalmente perché l'anticipo dei profitti immediati deriva dallo sviluppo di un *potenziale produttivo eccedente*²⁶ che non può essere utilizzato pienamente e diventa quindi una minaccia per i profitti e porta alla recessione e al conseguente crollo dell'equilibrio. Questo rafforza il presupposto che la rivoluzione tecnica del ventesimo secolo, soprattutto nella sua attività di ricerca e nei ritmi di sviluppo, potrebbe essere stata (e lo è stata) causata solo dalla potenza economica complessiva dei paesi capitalisti avanzati e non dell'efficienza dell'attività di un'azienda. Così durante la prima guerra mondiale, fu dovuto all'economia di guerra del governo tedesco il fatto che l'*industria chimica* si allargò enormemente e perciò si sviluppò fino a raggiungere la produzione di fertilizzanti inorganici e fibre tessili sintetiche. Così, durante la seconda guerra mondiale, fu dovuto alla pianificazione bellica degli Stati Uniti il fatto che vennero sviluppati i requisiti preliminari per l'utilizzazione dell'*energia atomica* e la tecnologia del radar (quali requisiti preliminari per l'ulteriore sviluppo dell'automazione).

Questo sistema può concedere un livello di vita relati-



vamente alto (non volontariamente ma solo come un compromesso della lotta di classe). Ne deriva, che anche un autore quale Jürgen Habermas, il quale riconosce in pieno le basi culturali e sociofilosofiche dell'irrazionalità del sistema²⁷, pur tuttavia sembra postulare, per prima cosa che il presente stato di cose è permanente, stabile e non minaccioso²⁸, e secondariamente che è stata abolita la fonte della divisione sociopsicologica. Non è un caso che tale acuto ed informato osservatore del mondo attuale come Jürgen Habermas possa essere persuaso del crescente progresso economico della Repubblica Federale Tedesca con il suo pieno impiego e la sua coscienza di classe quasi interamente socialista.

Si è dimenticato che la crisi del 1929 distrusse proprio un tale senso di stabilità e gettò il livello di vita dei lavoratori a zero? Non era implicato in quel sistema la nascita del Terzo Reich? La permanente disoccupazione strutturale degli Stati Uniti è di ampiezza trascurabile? Infine, non è l'impulso all'alienazione in questa società che Habermas vede e le cui origini fa derivare propriamente, e anche specificatamente nella sua concezione, dalla struttura *economica*?²⁹ Essa non tende caratteristicamente a trasformare le catastrofi economiche in politiche? Il suo potere nascosto non appare apertamente, in modo evidente, nella sua forma più spoglia e manifesta di estrema barbarie al potere? E non è qui la chiave del problema del rapporto fra la condizione delle classi e la coscienza di classe dei lavoratori, contenuta nella confutazione di Karl Marx alla « legge ferrea del salario » di Lassalle?:

...ché dunque il sistema del lavoro salariato è un sistema di schiavitù, e di una schiavitù che diventa sempre più dura nella misura in cui si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro, tanto se l'operaio è pagato meglio... quanto se è pagato peggio... E come se tra gli schiavi venuti finalmente a capo del mistero della schiavitù e diventati ribelli, uno schiavo prigioniero di concetti antiquati scrivesse nel programma della ribellione: la schiavitù deve essere abolita, perché il sostentamento degli schiavi nel sistema della schiavitù non può sorpassare un certo massimo poco elevato!³⁰



Ed è vero che la coscienza di classe del proletariato è scomparsa negli *altri* paesi altamente industrializzati dove, sulla base sociale del capitalismo organizzato, i lavoratori hanno infine ottenuto un alto livello di vita — è vero questo in Francia, Finlandia, Belgio, Inghilterra e Italia settentrionale?

Il pensiero della classe dirigente ha in verità un diverso rapporto con il capitalismo organizzato di quanto lo avesse con il capitalismo liberale, non solo per quanto riguarda l'intervento statale ma anche con l'imprenditorialismo e la formulazione del piano. L'intervento non è più considerato come opera del demonio. Per i paesi capitalisti più avanzati e le loro alleanze (quali l'Union Minière e il Mercato Comune Europeo) l'imprenditorialismo e la pianificazione sono riconosciuti quale il sistema globale scontato, a causa della minaccia di recessioni e crisi.

In primo luogo, tuttavia, si concede che coloro che detengono potenzialmente le leve dell'imprenditorialismo, con l'eventuale pianificazione, sono solo nella direzione economica, e i suoi alleati nella *leadership* politica, nell'amministrazione e nell'apparato statale. Questo è particolarmente evidente nella formazione delle sovrastrutture europee³¹. E anche evidente negli emendamenti alla costituzione supplementare di emergenza della Repubblica Federale Tedesca³², che, nel caso di fermento interno e della minaccia o dello scoppio di una guerra, dà al governo il potere di sospendere tutti i diritti democratici e di imporre la pianificazione totale (particolarmente per la scarsità e il razionamento del consumo, ma anche per la militarizzazione del lavoro).

In secondo luogo, le misure amministrative dei governi continuano ad essere determinate dalla necessità di profitto delle maggiori imprese economiche e dagli obiettivi della pianificazione che sono orientati allo stesso scopo, con tutte le irrazionalità che ne derivano. La forma della pianificazione del capitalismo organizzato è necessariamente irrazionale perché non può formulare una concezione razionale dell'orientamento.

In effetti è aderente a questo sistema sociale che



anche la sua struttura politica possa essere pianificata; ma poiché tali spese strutturali sono considerate come costi che diminuiscono il profitto, l'organizzazione della pianificazione a volte rimane anche indietro alle necessità immediate dell'apparato della produzione, invece di assumere il ruolo principale nel determinare gli standard di aumento della produttività in modo che i membri dei processi socializzati della produzione possano avere una vita completa, e non priva di senso.

E quindi necessario per le nuove forze produttive che sono state sviluppate dall'energia atomica e dall'automazione insistere perché si tenda maggiormente alla pianificazione, nello stesso tempo in cui minacciano di rendere sempre più superfluo il lavoro manuale. Per esempio negli Stati Uniti oggi, il capitalismo avanzato provoca per la sua dinamica interna un aumento strutturale della disoccupazione e perciò distrugge il proprio equilibrio³³. Ben lontano dal successo, tuttavia, il tentativo di superare ciò con i mezzi tradizionali (e perciò di eliminare i crescenti pericoli del sistema esistente) serve solo a tener legato il contenuto della pianificazione³⁴ unicamente a considerazioni di potere ed un'irrazionale concentrazione sul motivo del profitto delle grandi imprese individuali e società. Tali privilegi di classe non sono più compatibili con le forze produttive, la cui produzione, costantemente in aumento, di merci conduce ad una quantità costantemente in diminuzione del tempo di lavoro socialmente necessario.

La tendenza verso la produzione sempre più vasta dei mezzi per soddisfare i bisogni di *ogni* membro della produzione accanto all'aumento sempre maggiore del tempo libero a sua disposizione per il suo sviluppo si pone non solo come una possibilità di sviluppo ma come una *necessaria* realizzazione (altrimenti anche l'uso e l'amministrazione delle attrezzature minaccia di diventare impossibile). La contraddizione fra la *forma della pianificazione totale* e le *limitazioni* a questa imposte dal capitalismo organizzato per i suoi bisogni, deve essere superata. Il capitalismo organizzato ha limitato la pianificazione ai suoi strati dirigenti ed ha ridotto il piano



alla protezione della possibilità di profitto delle sue vaste strutture economiche. La necessità immediata del nostro tempo per il genere umano è l'eliminazione di queste irrazionalità, che danno origine al pericolo costante dell'autoannientamento.

Il problema della pianificazione in una società senza classi.

Viene a mente il seguente famoso passo di Karl Marx:

Una formazione sociale non finisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dar corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere; perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione³⁵.

È chiaro che il significato del processo del lavoro socializzato può essere solo la sua liberazione, *che* viene resa possibile quando il suo movimento è determinato dai suoi membri associati:

In effetti, il regno della libertà non comincia finché non si sia superato il punto in cui è necessario il lavoro sotto la coercizione della necessità e dell'utilità esterna. Nella stessa natura delle cose esso sta oltre la sfera della produzione materiale nel senso stretto della parola. Proprio come il selvaggio deve lottare con la natura, allo scopo di soddisfare i suoi desideri, allo scopo di mantenersi in vita e di riprodursi, così deve fare l'uomo civile, e deve farlo in tutte le forme della società è sotto tutti i modi possibili di produzione. Con il suo sviluppo il regno della necessità naturale si espande, perché aumentano i suoi desideri; ma allo stesso tempo aumentano le forze della produzione, con cui questi desideri vengono soddisfatti. La libertà in questo campo non può consistere in altro se non nel fatto che l'uomo socializzato, i produttori associati che regolano il loro interscambio con la natura razionalmente, la portano sotto il loro controllo comune, invece di essere da lei condotti come una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minimo dispendio



di energia a condizioni più adeguate alla loro natura umana e più preziose. Ma esso rimane sempre il regno della necessità. Al di là comincia quello sviluppo del potere umano, che è la sua fine, il vero regno della libertà che, tuttavia, può fiorire solo su quel regno di necessità come sua base. La riduzione della giornata lavorativa è la sua premessa fondamentale³⁶.

Quindi, il *contenuto della pianificazione* in una società senza classi non è determinato dallo scopo astrattamente razionale dei profitti per imprese economiche singole o per i trust, ma, da una parte, da una razionalità esplicita e sempre concreta il cui scopo è l'umanizzazione del processo di lavoro per subordinarlo agli obiettivi coscienti dei lavoratori uniti, e, d'altra parte, la più grande liberazione possibile degli individui *dal processo di lavoro* allo scopo di assicurare nella maggiore misura possibile l'autosviluppo per ogni membro della società. Entrambi i momenti di questa unità sono interdipendenti: con la riduzione del tempo di lavoro socialmente necessario — con la riduzione immediata della giornata lavorativa, allargando la sfera e la durata dell'istruzione per i giovani, aumentando il periodo di ferie dei produttori abili, e diminuendo l'età minima della pensione — le capacità dell'individuo e il suo impulso ad applicarle si diffondono così enormemente che le capacità in costante espansione sono utilizzate nella preparazione scientifica e dall'amministrazione del processo di lavoro dell'uomo associato. Di conseguenza, la produttività è così ampiamente sviluppata ed aumentata che la soddisfazione di tutti i bisogni e l'ulteriore riduzione del tempo di lavoro socialmente necessario diventa possibile.

Da questa determinazione dialettica deriva un sistema di istruzione socialmente regolato il cui compito non è di sviluppare « il lavoratore parziale... paralizzato dal ripetere vita natural durante sempre l'unica e medesima operazione semplice », ma l'« individuo pienamente sviluppato, adatto ad una varietà di lavori, pronto ad affrontare ogni cambiamento della produzione, e per cui le diverse funzioni sociali che svolge sono tanti modi di dare una libera sfera alle proprie forze naturali o acqui-



site »³⁷. Con un così vasto aumento della produttività, sorge un ordine sociale in cui diventa una realtà il seguente principio: « Da ognuno secondo la sua capacità ad ognuno secondo i suoi bisogni »³⁸.

Il problema del valore, sia nel vecchio significato dell'economia di mercato capitalista liberale che nel diverso significato del capitalismo organizzato, viene abolito. Ciò può accadere per mezzo della completa pianificazione del processo di lavoro perché l'economia non è determinata indipendentemente dalla, e contro la volontà dei produttori attraverso la legge alienata del mercato, ma piuttosto tramite le razionali e conscie decisioni del genere umano unito³⁹. Tuttavia, « dopo l'abolizione del modo capitalistico di produzione, ma con la produzione socializzata ancora in auge, la determinazione del valore continua a predominare per cui la regolamentazione del tempo di lavoro è la distribuzione del lavoro sociale fra i vari gruppi della produzione come anche in relazione a ciò la contabilità, diventano più essenziali che mai »⁴⁰. Proprio queste considerazioni portano alla conseguenza che anche in una società senza classi solo una *porzione* del prodotto *totale* del lavoro cooperativo può essere resa disponibile per l'uso *individuale*, esattamente ciò che rimane dopo una serie di detrazioni:

« *Primo*, fondo di copertura per la sostituzione dei mezzi di produzione consumati. *Secondo*, porzione addizionale per l'espansione della produzione. *Terzo*, fondi di riserva o assicurazione per provvedersi contro incidenti, disorganizzazioni causate da calamità naturali, ecc. ». Dalla parte destinata al consumo che quindi rimane devono essere ancora detratte, prima che sia divisa fra i produttori per il loro uso individuale: « *Primo*, i costi generali di amministrazione non appartenenti alla produzione. Questa parte sarà, all'inizio, molto considerabilmente ristretta rispetto alla società attuale e diminuirà in proporzione allo sviluppo della nuova società. *Secondo*, ciò che è inteso per soddisfazione comune dei bisogni, come scuole, servizi sanitari, ecc. All'inizio questa parte aumenterà considerevolmente rispetto alla società attuale e crescerà in proporzione con



lo sviluppo della nuova società. *Terzo, fondi per coloro che sono inabili al lavoro, ecc.* »⁴¹.

Quindi, la pianificazione in una società senza classi non può mai diventare statica secondo rigidi modelli, ma deve aver origine da un continuo processo di sviluppo attraverso il rapporto più razionale possibile fra *l'aumento della produttività e la diffusione dell'istruzione pubblica da un lato, e dall'altro una rapida riduzione del tempo lavorativo e un aumento della produzione sociale e delle quote di consumo non più dominate dal principio dell'equivalenza. Si faranno ancora errori — inevitabilmente, perché è nella natura umana sbagliare più volte — e una tale società dovrà mettere in conto numerosi regressi nella sua sperimentazione: la società senza classi è una società umana, né al di fuori della prospettiva storica e neppure un paradiso*⁴². Ma sono tali ripetuti giganteschi errori nella pianificazione una maggior fonte di perdita che la somma totale di perdita causata dalle crisi del capitalismo liberale, o anche dalle crisi e dagli investimenti obiettivamente senza senso del capitalismo organizzato con la sua tendenza a conciliare le sue contraddizioni attraverso la produzione bellica?

La pianificazione del periodo di transizione verso una società senza classi.

Nessun paese altamente industrializzato è ancora riuscito, sulla base del suo continuo sviluppo interno, ad effettuare il passaggio ad una società senza classi e alle sue forme elementari di pianificazione. I primi grandi tentativi in questa direzione hanno avuto luogo in paesi il cui processo di industrializzazione sulla base dei rapporti capitalisti di produzione era solo all'inizio.

Il fatto che gli inizi di pianificazione di una società senza classi abbiano avuto luogo in aree con forme di produzione e rapporti sociali vastamente precapitalisti, e dove vi era solo un settore estremamente esiguo di produzione industriale capitalista, non era certamente



previsto da Karl Marx e Friedrich Engels, o dagli intellettuali loro eredi prima della prima guerra mondiale. Ma questo spostamento non contraddice né refuta il loro pensiero, perché il modo in cui il capitalismo industriale ha trasformato e unificato il mondo — il che era stato precedentemente predetto da Marx ed Engels⁴³ — ha anche garantito il trasferimento dello sviluppo del pensiero e dei problemi posti dalle nazioni industriali sviluppate a quelle nei primi stadi dell'industrializzazione, che potrebbero quindi provare interesse verso la soluzione dei problemi che fin qui non si è stati in grado di tentare di risolvere.

Questo rende possibile a questi paesi, in tutti i casi in cui si siano liberati dall'intervento militare straniero, di iniziare tentativi che derivano dai loro conflitti sociali o nazionali e sulla base delle loro risorse. Questo non sarebbe stato possibile senza un riferimento alla teoria marxista; ma poiché questa teoria è apparsa al di fuori del precedente sviluppo del capitalismo liberale essa deve essere adattata e modificata a seconda dei problemi specifici delle nuove nazioni.

Poiché la teoria di una transizione ad una società senza classi è stata elaborata sulla base della produzione industriale sviluppata che aveva già introdotto l'istruzione pubblica e disciplinato la maggior parte della popolazione al moderno processo lavorativo, tali condizioni devono prima essere create così che il seguente stadio di sviluppo, il superamento della società di classe, possa essere inaugurato.

Quindi, in Russia per esempio, è stata la pianificazione sistematica per lo sviluppo di base, invece della pianificazione dei residui, ad accelerare lo sviluppo economico⁴⁴. In cinquant'anni la popolazione dell'Urss è stata trasformata da uno stadio di preponderante analfabetismo del 1917 ad un livello medio di istruzione ed un grado di addestramento scientifico che non rimane indietro a quello di più vecchie nazioni industriali che la Russia sta rapidamente superando. Quando la reazione occidentale dissolse le speranze dell'Urss di ricevere sostegno industriale, questa si decise per una pia-



nificazione pienamente sistematizzata, per la costruzione di una società altamente industrializzata per mezzo delle proprie risorse, sperando di proteggere la sua popolazione dagli enormi fardelli che l'accumulazione primitiva socialista deve implicare (come è accaduto precedentemente per l'accumulazione primitiva capitalista)⁴⁵. Una tale pianificazione realizzò in pieno gli obiettivi del Primo Piano Quinquennale del 1928⁴⁶, e causò, come in precedenza lo sviluppo capitalista nei vecchi paesi industriali, il flagello della fame, la miseria e il lavoro infantile.

Per mezzo di un terrore aperto esercitato dall'amministrazione il piano fu eseguito in tempo stupefacentemente rapido⁴⁷, per cui la Russia restrinse il suo sistema di governo dalla dittatura dei Soviet alla dittatura del partito, quindi alla dittatura di una nuova burocrazia, e finalmente al dispotismo brutale e sanguinoso di un solo uomo che stava in alto⁴⁸. Con mezzi barbari e terribili errori di pianificazione, Stalin spinse al massimo lo sviluppo industriale⁴⁹ e fece dell'Urss una potenza mondiale. Pur tuttavia, l'autoestraniazione della dittatura burocratica causò allo stesso tempo le condizioni che avevano prima prodotto la sua moderazione e, con ripetute ripercussioni, la sua sospensione, com'è accaduto al Ventesimo Congresso. Nonostante l'estraniazione fra la burocrazia dirigente ed il popolo, non poté svilupparsi nessuna nuova società di classe⁵⁰; la via rimase aperta per la pianificazione di una società industriale senza classi e per lo sviluppo della ricerca spirituale della libertà e della democrazia sociale.

L'organizzazione sociale cinese cominciò da strati più profondi della russa e si fece strada attraverso stadi simili di sviluppo, ma è ancora al suo primo stadio. Per giustificare ciò, i suoi capi sostengono ancora la teoria dello stalinismo, mentre l'Urss industrialmente sviluppata l'ha accantonata.

L'organizzazione sociale della Jugoslavia, che iniziò il suo corso sotto l'egida della teoria stalinista, ha sviluppato metodi di pianificazione *che conducono* ad una società senza classi che non contraddicono i metodi di



pianificazione *in* una società senza classi, come l'Urss o la Cina⁵¹. La Jugoslavia poteva fare ciò perché il più alto livello di istruzione e la maggiore organizzazione del lavoro della sua popolazione — che si basa su un maggior sviluppo industriale precedente alla vittoria della rivoluzione popolare — l'ha messa in grado di impiegare una parte maggiore della sua popolazione lavoratrice alla pianificazione decentralizzata e all'amministrazione del suo apparato produttivo⁵² di quanto è stato possibile nell'Urss.

La pianificazione nella direzione di una società senza classi non si è ancora verificata in nessuna società pienamente sviluppata del capitalismo organizzato. Alla fine della crisi economica mondiale del 1919-36, la vittoria della controrivoluzione fascista nei paesi europei impedì lo sviluppo di tale pianificazione e con il suo metodo di pianificazione da economia di guerra salvò il capitalismo organizzato. Né gli effetti della crisi furono superati negli Stati Uniti con il New Deal, ma solo con le conseguenze economiche dello scoppio della seconda guerra mondiale. Dal 1945, la guerra fredda e l'atteggiamento di preparazione alla guerra delle due potenze mondiali hanno distrutto gli inizi della pianificazione in direzione socialista in Inghilterra, Francia e Italia. I paesi dell'Europa occidentale sono stati costretti a conformarsi alle richieste degli Stati Uniti e a ritornare alla precedente struttura capitalistica della loro società industriale.

Perciò, anche la teoria della pianificazione per la transizione delle nazioni industrialmente sviluppate alla società senza classi — sotto la piena protezione e l'ulteriore sviluppo delle strutture costituzionali democratiche è ancora insufficientemente sviluppata, ma scrittori quali A. Angelopoulos⁵³, Charles Bettelheim⁵⁴ e recentemente Ernest Mandel⁵⁵ hanno fornito grandi contributi in questa direzione. Certamente dal 1956, i partiti comunisti hanno convinto questi paesi dell'Europa occidentale che la pianificazione globale entro la struttura di una costituzione democratica parlamentare può e deve emergere quando diventa possibile per i governi costituzionali salvaguardarsi dal rovesciamento da parte di



dittature autoritarie o fasciste.

La necessità di una tale pianificazione è stata resa urgente dallo sviluppo dell'energia atomica e dall'automazione; i vecchi paesi coloniali sono ancora nazioni dipendenti neocoloniali, poiché richiedono sostegno per la rapida costruzione industriale. La pianificazione *internazionalizzata* verso una società non più antagonistica, e perciò senza classi, è diventata il requisito preliminare per salvare la civiltà e per evitare la minaccia di catastrofi politiche.

¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., libro III.

² Il riferimento è alla nota di Engels, *ivi*, pp. 508-10.

³ *Ivi*, p. 518.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 458.

⁶ *Ivi*, pp. 459-60.

⁷ *Ivi*, p. 460.

⁸ *Ivi*, p. 520.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ F. Engels, *Antidürring*, Editori Riuniti, Roma 1968², p. 291.

¹¹ *Ivi*, p. 296.

¹² *Ivi*, p. 297.

¹³ Cfr. le descrizioni, ancora valide tranne che i dettagli, di Rudolf Hilferding in *Das Finanzkapital*, Berlino Est, 1947, e di Fritz Naphtali in *Wirtschaftsdemokratie*, Berlino, 1928.

¹⁴ Ernest Mandel, *Traité d'Economie Marxiste*, vol. II, Parigi 1962 (trad. it. Samonà e Savelli, Roma 1965).

¹⁵ Hilferding, *op. cit.*

¹⁶ George W. F. Hallgarten, *Der Imperialismus vor 1914*, vol. II, Munich 1962².

¹⁷ Cfr. le ampie considerazioni sull'economia politica dei paesi capitalisti avanzati dopo la seconda guerra mondiale e il loro stretto rapporto con gli armamenti in Ernest Mandel, *op. cit.*, pp. 178 sgg.

¹⁸ *Ivi*, p. 187; cfr. anche *Defense Industry Lacks Plans for Civilian Production*, New York «Times» (International Edition), 24 agosto 1963.

¹⁹ Mandel *op. cit.*, pp. 192 sgg.

²⁰ *Ivi*, p. 191.

²¹ *Ivi*, pp. 199 sgg.; cfr. anche Eduard Marz, *Die Marxsche Wirtschaftslehre in Widerspruch der Meinungen*, Vienna, 1959.

²² Mandel, *op. cit.*, pp. 182 sgg.

²³ Friedrich Lenz, *Wirtschaftsplanung*, Stoccarda, 1948.

²⁴ Mandel, *op. cit.*, pp. 229 sgg.



- ²⁵ Per ulteriori notizie sul personale nell'apparato di pianificazione bellica del terzo Reich, vedi: Charles Bettelheim, *L'économie sous le nazisme*, Parigi, 1946, pp. 121 sgg.; Franz L. Neumann e A. Gartland, *Behemoth*, New York, 1944, pp. 135 sgg.; e Mandel, *op. cit.*, pp. 160 sgg.
- ²⁶ Mandel, *op. cit.*, vol. I, pp. 438 sgg., 469 sgg.
- ²⁷ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963, pp. 334 sgg.
- ²⁸ Ivi, pp. 163 sgg.
- ²⁹ Ivi, p. 164.
- ³⁰ Karl Marx, *Critica del programma di Gotha*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma.
- ³¹ Cfr. Wolfgang Abendroth, *Europäische Integration und demokratische Legitimation*, Aussenpolitik, 1952.
- ³² Cfr. Jürgen Seifert, *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik der Notstandsgesetzgebung*, Francoforte sul Meno, 1963.
- ³³ Cfr. Friedrich Pollock, *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation un der Atomtechnik*, Politische Studien, 1957; e Ludwig Freund, *Krisen des Atomzeitalters*.
- ³⁴ Cfr. Mandel, *op. cit.*, vol. II, pp. 276 sgg.
- ³⁵ Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 5-6.
- ³⁶ *Capitale*, libro III.
- ³⁷ Ivi, libro I.
- ³⁸ Marx, *Critica del programma di Gotha*.
- ³⁹ Cfr. Marx, *Il Capitale*, libro III, e Friedrich Engels, *Anti-dühring*.
- ⁴⁰ *Capitale*, libro III.
- ⁴¹ Marx, *Critica del programma di Gotha*, e *Capitale*, libro III.
- ⁴² Engels, *Anti-dühring*, p. 290. Secondo il pensiero di Engels, la storia non cessa se non nel seguente senso: « Solo da allora in poi, l'uomo farà la propria storia con piena coscienza... E 'il salto del genere umano dal regno della necessità a quello della libertà' ».
- ⁴³ Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*.
- ⁴⁴ Cfr. Werner Hofmann, *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union*, Berlino Est, 1956, p. 162, n. 3; pp. 172 sgg., 180 sgg.
- ⁴⁵ Ivi, pp. 6 sgg.
- ⁴⁶ Otto Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung-Fehlrationalisierung*, Vienna, 1931, pp. 204 sgg.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 209 sgg.; Hofmann, *op. cit.*, pp. 33 sgg.; e Isaac Deutscher, *Stalin*, Stoccarda, 1962, pp. 268 sgg.
- ⁴⁸ Ivi, p. 594.
- ⁴⁹ Ivi, p. 368.
- ⁵⁰ Cfr. Hofmann, *op. cit.*, pp. 524 sgg.
- ⁵¹ Vedi il dibattito parlamentare informativo sul progetto della Costituzione iugoslava, in « Pensiero e pratica socialista », n. 7-8, Belgrado, 1962.
- ⁵² Cfr. Mandel, *op. cit.*, vol. II, pp. 327 sgg.
- ⁵³ A. Angelopoulos, *Planism et progrès social*, Parigi, 1953.
- ⁵⁴ Charles Bettelheim, *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Parigi, 1946.
- ⁵⁵ Mandel, *op. cit.*, pp. 274 sgg.



Richard M. Titmuss

I servizi di assistenza sociale e l'arte di dare

I

La storia dei servizi di assistenza sociale nei paesi occidentali come sistema organizzato del « dare » mostra che nel secolo scorso essi hanno giocato diversi ruoli nei processi di trasformazione, di cui uno dei più importanti ma meno riconosciuti dalla storiografia è stato il suo ruolo educativo. In Inghilterra e in altri paesi ai primi stadi dell'industrializzazione, essi furono una forza fra le maggiori e in appoggio alla coscienza sociale: dare aiuti senza considerare i criteri economici e le differenze di razza, colore, religione e classe li portarono a diretto conflitto con i valori delle società di mercato; agire come un agente di giustizia sociale e ridistributiva significava opporsi alla discriminazione; il concetto di uomo economico doveva essere affrontato con criteri non economici; la dignità naturale e l'individualità di ognuno dovevano essere continuamente riaffermate, si doveva combattere per esse e dimostrarle.

Mentre tempi e circostanze sono cambiate per la massa della popolazione in Occidente, il bisogno fondamentale di assistenza sociale come strumento di giustizia sociale e di educazione della comunità rimane. Questo è uno dei temi basilari di questo saggio; un secondo, e meno esplicito, è che solo una società che si dedichi fermamente al principio di maggiore uguaglianza e della diffusione dei valori umanisti avrà disponibili le risorse



necessarie ad aiutare a chiudere la breccia fra le nazioni « che hanno » e quelle « che non hanno » del mondo. Le idee che muovono gli uomini e che essi hanno nella loro società devono influenzerli nelle loro posizioni verso la necessità di cambiamento nelle altre società.

Naturalmente è possibile predicare riforme per gli altri ma non per il proprio gruppo sociale. La storia del colonialismo e dei rapporti di razza in Oriente e in Occidente è piena di tristi esempi di ipocrisia. Ma, considerate in termini collettivi, tali posizioni oggi richiedono un alto grado di calcolato cinismo. In realtà, esse possono significare che le nazioni ricche sostengono le riforme sociali per le nazioni povere allo scopo di evitare il diffondersi del comunismo o di qualche altra ideologia ostile e di favorire la difesa e gli interessi economici dei ricchi. Secondo il professor Seymour Martin Lipset (scrivendo dei paesi sottosviluppati): « solo i partiti che promettono di migliorare la situazione delle masse con riforme largamente diffuse... possono sperare di competere con il comunismo »¹. *Una filosofia dello status quo* in casa propria può cinicamente fare del concetto di assistenza sociale un agente riformista fra le nazioni più povere del mondo semplicemente per proteggere una « buona » società già istituita in Occidente. Fortunatamente, lo sviluppo dei valori e della politica dell'assistenza sociale fra le nazioni più povere non dipende completamente dall'influenza o dalle posizioni delle nazioni ricche.

Nondimeno, per quanto decise e capaci le nazioni « che non hanno » siano a formulare le loro politiche interne, rimarrà sempre il dilemma maggiore del « dare » su scala internazionale. La differenza di reddito fra le nazioni ricche e povere si dilata continuamente, e, cosa ancora più seria, è evidente che questo dilatamento si sviluppa ora a ritmo accelerato. Il professor Gunnar Myrdal ha tratto recentemente la conclusione che: « senza un cambiamento radicale nelle politiche di entrambi i gruppi di paesi, il mondo è destinato ad un cataclisma economico e politico »². Come le società collettivamente diano, e i loro motivi per cui danno, come



il problema di cosa danno, sono questioni fondamentali per la purezza del sistema di assistenza sociale interna ed esterna.

II

Arriviamo quindi alla questione del ruolo attuale e di quello futuro dell'assistenza sociale in Occidente — particolarmente in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Se c'è qualcosa di vero nella considerazione precedente, allora questa questione è più che d'interesse nazionale: il modo in cui orientiamo i nostri affari interni influenzerà la qualità dei nostri rapporti con i nostri vicini più poveri.

« La moderna assistenza sociale », si è detto negli Stati Uniti, « deve essere realmente immaginata come aiuto dato allo straniero, non alla persona che a causa di vincolo personale ordina senza chiedere »³. Perciò essa deve essere formalmente organizzata, essere amministrata dagli stranieri, ed essere pagata dagli stranieri collettivamente.

L'assistenza sociale o i servizi sociali, che operano attraverso agenzie, istituzioni e programmi al di fuori dal mercato privato, stanno diventando più difficili da definire con precisione in ogni società. Come le società diventano più complesse e specializzate, così lo diventano anche i sistemi di assistenza sociale. Funzionalmente, essi riflettono, e rispondono alla più larga struttura sociale e alla sua divisione del lavoro. Questo processo rende oggi più difficile identificare le cause agenti di modifiche — i microbi della disorganizzazione sociale e i virus dell'impoverimento — e renderle responsabili dei costi dei « disservizi ». Chi dovrebbe sopportare i costi sociali dei bambini vittime del talidomide, dello smog cittadino, dell'inquinamento da fumo, dell'obsolescenza delle capacità, dell'automazione, degli effetti del caffè sintetico, che eviterà l'uso dei chicchi di caffè, sui contadini del Brasile? I benefici privati sono ad alcuni gradi misurabili e attribuibili, ma non lo sono le perdite private. Le economie neoclassiche e il mercato pri-



vato non possono eseguire queste assegnazioni; non sono organizzati a valutare la spaccatura sociale e sono incapaci di provvedere adeguatamente ai pubblici bisogni creati dal cambiamento economico e sociale.

La nostra recente incapacità ad identificare e collegare causa ed effetto nel mondo delle trasformazioni sociali e tecnologiche è quindi una ragione, storicamente fondata, per la nascita di istituzioni di assistenza sociale in Occidente. L'altruismo degli estranei verso gli estranei era ed è un tentativo di riempire un vuoto morale creato dalla scienza applicata. I servizi e i programmi sviluppati in Occidente per dare aiuto agli stranieri vittime dell'industrialismo e delle trasformazioni sono diventati inevitabilmente e necessariamente più specializzati e complessi. In queste pagine potremo parlarne soltanto in termini generali.

III

I servizi sociali, come sono chiamati in Inghilterra, sono abbondantemente un prodotto del ventesimo secolo — una reazione tardiva all'industrialismo del diciannovesimo. Il termine viene generalmente e liberamente interpretato oggi per designare servizi pubblici (o pubblicamente sostenuti) tali come l'assistenza medica, l'istruzione, le abitazioni, il mantenimento degli anziani e dei disoccupati, dei malati, degli incapaci e così via, assegni familiari e una varietà di servizi specifici per particolari gruppi di persone con bisogni speciali, cioè infanzia derelitta, ragazze madri, ciechi, deficienti mentali, delinquenti minorili, ex-galeotti, ed altre categorie. Tutti questi servizi vengono alla luce in modo giustificativo per provvedere a certi bisogni basilari che l'individuo, la famiglia e l'iniziativa privata nelle società capitaliste non possono o non vogliono affrontare. Negli Stati Uniti e in altri paesi occidentali i termini « assistenza sociale » o « programmi di politica sociale » sono usati come etichette generiche alternative per abbracciare una simile varietà di servizi organizzati collettiva-



mente che possono differire vastamente per scopo e struttura, metodi di amministrazione e di finanziamento, e negli obiettivi fondamentali loro sottoposti.

Il concetto di « stato assistenziale », che entrò nell'ambito del pensiero politico negli anni intorno al 1940, è generalmente accettato come una più vasta definizione del ruolo dello stato nel campo della politica sociale ed economica, includendo molto più del concetto di elargizione di servizi sociali. Molti che hanno scritto sul problema, politicamente sia di destra che di sinistra, gli danno il significato di un impegno maggiormente positivo e significativo da parte del governo ad interessarsi del benessere generale dell'intera comunità e dei costi sociali delle trasformazioni. Nel suo libro *Oltre lo stato assistenziale*, Gunnar Myrdal concludeva che « negli ultimi cinquant'anni lo stato, in tutti i paesi ricchi del mondo occidentale, è diventato uno " stato assistenziale " democratico apertamente impegnato in grandi obiettivi di sviluppo economico, pieno impiego, uguaglianza di possibilità fra i giovani, sicurezza sociale, e livelli minimi assicurati per quanto riguarda non solo il reddito, ma l'alimentazione, l'abitazione, la sanità e l'istruzione per la gente di ogni regione e gruppo sociale »⁴.

Da questa considerazione, si può presumere che lo « statalismo assistenziale », sia come un fatto acquisito che come obiettivo politico, è un fenomeno comune su vasta scala di società industrializzate. La rinascita dell'impresa privata durante gli ultimi due decenni nell'America settentrionale e in Europa, la rivoluzione keynesiana e l'adozione di tecniche di gestione economica, i crescenti livelli di vita e i successi dei partiti politici e delle unioni sindacali a nome dei sottoprivilegiati — hanno portato tutte queste società culturalmente diverse lungo la stessa strada allo « statalismo assistenziale » — una strada non prevista da Marx. Che lo sappiano o meno, e che piaccia loro o no, democratici e repubblicani, conservatori, socialisti e liberali, in Nord America e in Europa, sono diventati « statalisti assistenziali ». I tedeschi e gli svedesi possono avere sistemi di pensione più « avanzati », gli inglesi un servizio sanita-



rio più vasto, i francesi assegni familiari più estesi, gli americani possono spendere di più per l'istruzione pubblica, ma, quando vengono conosciute tutte queste differenze nazionali, l'impegno assistenziale generalizzato è comunque considerato come il fatto politico dominante delle moderne società occidentali. I governi della destra liberale e della sinistra liberale possono andare e venire, l'impegno per l'assistenza, lo sviluppo economico, e il pieno impiego rimarrà con minori piuttosto che maggiori cambiamenti nel campo di azione e negli obiettivi.

IV

In termini storici e comparativi, queste sono conclusioni generali e lasciano da esaminare molti fatti e questioni di valore. In che misura esse sono basate sui fatti reali di distribuzione del patrimonio e del reddito, di proprietà, di potere e di classe? Lo « stato assistenziale » ha abolito la povertà, la privazione sociale, e lo sfruttamento? Ha l'uomo un senso più grande del controllo sociale e della partecipazione al lavoro e alla vita della comunità? Quali saranno le conseguenze umane di ulteriori cambiamenti sociali e tecnologici? Il futuro assomiglierà al passato immediato, o queste considerazioni sono una semplice proiezione di una fase di transizione dello sviluppo di società prevalentemente e largamente competitive?

Negli ultimi anni un crescente numero di commentatori politici, economisti e sociologi dai due lati dell'Atlantico, affermando la fine dell'ideologia politica in Occidente, hanno ignorato tali questioni o hanno teso ad insinuare che esse non sono più di primaria importanza per la nostra società. Le ragioni di un tal modo di agire sono esplicite o implicite nelle loro tesi generali. Il professor Lipset, nel suo libro *L'uomo politico* (1960), ha parlato per molti di essi, quando ha detto (riassumendo le discussioni di un congresso mondiale di intellettuali del 1955) che « le questioni ideologiche che dividono la sinistra e la destra sono ridotte a poco più o poco meno



della proprietà governativa e della pianificazione economica»; e c'è stato accordo generale sul fatto che facesse davvero poca differenza « quale partito politico controlli le politiche interne delle singole nazioni ». Con minori differenze, i partiti di destra e di sinistra tenteranno di abbreviare quelle ingiustizie sociali che ancora permangono, e continueranno a cercare miglioramenti dell'assistenza sociale, dell'istruzione, dell'assistenza sanitaria, e di altri settori dell'economia per il benessere generale. Tutti divideranno, il ricco e il povero, i benefici dello sviluppo. Con un naturale processo di lievitazione di mercato tutte le classi e i gruppi staranno in attesa basandosi sul diritto politico quale mezzo di sviluppo che li innalzerà. L'automatismo sostituisce così la protesta sociale.

Per citare ancora Lipset (sebbene potrebbero essere citati allo stesso modo scrittori della stessa vena in Inghilterra, Francia e Germania): « ...i problemi politici fondamentali della rivoluzione industriale sono stati risolti: i lavoratori hanno raggiunto cittadinanza industriale e politica, i conservatori hanno accettato lo stato assistenziale, e la sinistra democratica ha riconosciuto che un aumento del potere complessivo dello stato porta con sé più pericoli per la libertà che soluzioni ai problemi economici. Questo stesso trionfo della rivoluzione sociale democratica in Occidente chiude la politica interna a quegli intellettuali che devono avere ideologie o utopie che li spingano all'azione politica »⁵.

Come definizione generale, è concepibile che quest'affermazione possa servire come riassunto per gli anni 1950 nei libri di storia del prossimo secolo; ma dalla prospettiva del 1960 essa è, per dire il meno, una frase dubbia. Tuttavia noi non vorremmo che questo saggio prenda la forma di una critica di ogni scrittore particolare. Fare ciò porterebbe con sé l'obbligo di discutere in dettaglio un'interpretazione individuale delle recenti tendenze e delle molte qualifiche ad esse collegate. Tratteremo perciò queste affermazioni come un'espressione non delle vedute del professor Lipset, ma di una collettiva *Weltanschauung*, che sembra aumentare di in-



fluenza in Occidente, a giudicare dal numero dei suoi aderenti.

Sebbene non tentiamo di esaminarne a lungo le tesi, considereremo alcune delle basilari supposizioni per quanto riguarda il ruolo futuro di una politica sociale umanista in Inghilterra e negli Stati Uniti.

Primo, di carattere astorico. Implicita nella tesi è la supposizione che la « rivoluzione industriale » è una cosa avvenuta una volta per sempre. Quindi, ignora l'evidenza relativa alla tendenza verso la concentrazione monopolistica del potere economico, il ruolo della corporazione come governo privato con poteri fiscali, i problemi delle disorganizzazioni sociali e della privazione culturale e il peso crescente dell'automazione e delle nuove tecniche di produzione e distribuzione nella società economicamente avanzata. Se la prima fase della cosiddetta rivoluzione era di costringere tutti gli uomini al lavoro, la fase in cui ora entriamo può essere di costringere gli uomini a non lavorare. Senza un maggior cambiamento nei valori, solo un impoverimento del vivere sociale può risultare da questa nuova ondata di industrialismo.

Secondo, si afferma che i lavoratori hanno raggiunto la « cittadinanza industriale ». Il solo commento che ci sentiamo in grado di fare è di dire che è un abuso di linguaggio intendere l'appartenenza ad un'unione sindacale come sinonimo di « cittadinanza industriale ». I concetti di cosa costituisca la « cittadinanza » per il lavoratore devono essere riferiti a quel che ora conosciamo del potenziale dell'uomo e dei suoi bisogni sociali e psicologici basilari, che non possono essere paragonati con le condizioni della schiavitù industriale del diciannovesimo secolo.

Terzo, la tesi suppone che il problema della distribuzione del reddito e del patrimonio è stato risolto o è oggi nella società occidentale di proporzioni insignificanti. In ogni caso, tali disparità se esistono sono giustificate sul terreno delle differenze individuali e della necessità di incentivi economici, e si valuta che non presentino alcuna minaccia per i valori democratici.



Negli anni 1950, l'1% della popolazione inglese possedeva il 42% di tutto il capitale privato netto e il 5% possedeva il 67,9%⁶. Anche queste percentuali sono sottovalutate, poiché le cifre escludono fondi di pensione e i crediti (che negli ultimi anni sono enormemente cresciuti), e non tengono conto della crescente tendenza dei grandi proprietari a distribuire la loro ricchezza nella loro famiglia, ad ampliarla col tempo, a spedirla all'estero, e a trasformarla in altri modi.

Questo grado di concentrazione della proprietà del patrimonio è quasi il doppio più grande di quanto lo era negli Stati Uniti nel 1954, e più alta di quanto non fosse nei giorni sereni dello spietato capitalismo americano nella prima metà degli anni 1920. Dal 1949, la disuguaglianza di ricchezza è cresciuta negli Stati Uniti, essendo il tasso di incremento rapido più del doppio di quanto non fosse il tasso di calo fra il 1922 e il 1949. Calcolato in termini dell'aumento della percentuale di ricchezza posseduta dall'1%, la crescita di disuguaglianza fra il 1949 e il 1956 (l'ultima data disponibile) era più impressionante di quanto non fosse stata altre volte almeno negli ultimi quarant'anni. Non inaspettatamente, la distribuzione del reddito sembra anche diventare più disuguale negli ultimi anni, influenzando particolarmente su da un quinto ad un quarto della popolazione degli Stati Uniti che vive al di sotto di quella che viene concretamente definita « linea di povertà »⁷. Non tutti costoro sono negri; l'80% dei poveri americani sono bianchi, e solo un quinto riceve aiuti assistenziali. La crescita economica della società più ricca del mondo non è stata accompagnata da nessun automatico livellatore incorporato. Il crimine agisce, per i giovani disoccupati, come un sostituto entro il sistema predominante di valori — la forma moderna di mobilità sociale acquisita per le classi più basse.

Non c'è testimonianza che suggerisca che l'Inghilterra non stia seguendo lo stesso sentiero fin dalla fine degli anni intorno al 1940. È anche possibile che la disuguaglianza nella proprietà del patrimonio (particolarmente in termini di proprietà di famiglia) sia aumentata



più rapidamente in Inghilterra che negli Stati Uniti dal 1949. Il sistema britannico delle imposte è piuttosto unico nel mondo occidentale nel suo trattamento generoso dei proprietari di beni liquidi rispetto a rendite, azioni, donazioni ed altre forme di redistribuzione e riordinamento del reddito e del patrimonio. Questo si riflette nel fatto notevole che, intorno al 1955, era nel gruppo dei giovani più adulti che era più marcata la tendenza alla concentrazione della ricchezza in poche mani.

Una tale testimonianza è ignorata da coloro i quali proclamano la fine dell'ideologia politica. Simili orientamenti sono probabilmente in atto nella Francia di De Gaulle e nella Germania di Erhard⁸. Oltre un quarto di secolo di sconvolgimenti politici, guerra globale, « statalismo assistenziale », economia diretta e sviluppo economico hanno lasciato scarsi segni sulle proprietà di grandi fortune in almeno due delle più grandi nazioni industriali: gli Stati Uniti e la Gran Bretagna. L'istituzione della concentrazione della ricchezza sembra essere tanto attaccata alla vita quanto i girini intelligenti di Tawney. La ricchezza ancora concede il potere economico e politico, più potere che reddito, sebbene esso sia probabilmente esercitato in modo diverso e con più rispetto per l'opinione pubblica che nel diciannovesimo secolo.

I cambiamenti della distribuzione del reddito sembrano seguire lo stesso schema in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Verso la fine degli anni '40 un movimento nato al tempo della guerra tendente verso una maggior uguaglianza (prima e dopo le tasse) sia in Gran Bretagna che negli Stati Uniti fu rovesciato. Nel 1963 i settori più poveri della popolazione britannica stavano relativamente peggio, rispetto agli alti tenori di vita del resto della nazione, di quanto non stessero nel 1948⁹.

Come possono essere considerate compatibili, queste grandi disparità della proprietà privata dei beni e dell'esercizio del potere economico, con la tesi secondo cui abbiamo raggiunto lo scopo del dibattito politico? Nessuna utopia politica dai tempi di Platone ha mai pre-



visto tali gradi di disuguaglianza economica come condizioni permanenti e desiderabili per l'uomo. I socialisti protestano verso questa disparità non perché essi vogliono incoraggiare l'invidia; lo fanno perché, come Tawney sostiene, queste disparità sono fondamentalmente immorali. La storia suggerisce che la natura umana non è abbastanza forte da mantenersi in una comunità vera laddove imperano grandi disparità di reddito e di patrimonio.

Quarto ed ultimo, c'è in questa tesi una presunzione che lo stabilirsi del sistema sociale assistenziale necessariamente e inevitabilmente contribuisca alla diffusione dell'umanesimo e alla risoluzione della ingiustizia sociale. L'inverso può essere vero, l'assistenza, come mezzo istituzionale, può servire diversi padroni e molte colpe possono essere commesse in suo nome. L'assistenza può essere usata semplicemente come strumento di miglioramento economico che, beneficiando una minoranza, indirettamente promuove maggior disuguaglianza. L'istruzione è un esempio: noi potremmo educare i giovani a competere economicamente con più efficienza sul mercato privato l'uno contro l'altro, o potremmo educarli perché desideriamo renderli più capaci di esercitare la libertà e più capaci di completare le loro differenze personali senza riguardo per il reddito, la classe, la religione e la razza.

L'assistenza potrebbe essere usata per servire scopi militari e razziali, come nella Germania di Hitler, dove lo stato e le agenzie volontarie fornirono più assistenza medica, non per una fede nella personalità di ognuno, ma a causa dell'odio fra gli uomini.

L'assistenza potrebbe essere usata per restringere le alleanze e non per diffonderle nei sistemi di mutuo soccorso della frangia di impiegati. Il guadagno individuale e il quietismo politico, favoriti dal nuovo feudalesimo della corporazione, si può sostituire al senso comunitario favorito dai sistemi di reciproco aiuto non discriminatorio.

Che importa allora, cosa è veramente fondamentale per la sanità dell'assistenza, qual è l'obiettivo verso cui



tendere? Universalizzare l'etica umanista e i diritti sociali della cittadinanza, o dividere, discriminare e competere?

V

In realtà, naturalmente, le questioni non sono mai così delineate. L'evoluzione storica delle misure di previdenza sociale in Gran Bretagna della fine del diciannovesimo secolo mostra come varie e complesse fossero le forze in azione. Il timore di una rivoluzione sociale, la necessità di una forza lavoro ubbidiente alla legge, la lotta per il potere fra partiti politici, gruppi di pressione, una richiesta di rimuovere alcuni dei costi sociali di scambio — per esempio, gli incidenti industriali — dalle spalle dei lavoratori, e la coscienza sociale del ricco — tutto ciò giocava la sua parte.

Ma la maggior spinta venne dal basso — dall'etica di solidarietà e di aiuto reciproco dei lavoratori. Essa trovò espressione e crebbe spontaneamente dalle tradizioni e istituzioni della classe operaia per fronteggiare le avversità dell'industrialismo. Per mezzo di una grande rete di fratellanze, circoli sanitari, società religiose, confraternite, cooperative, sindacati operai e casse di risparmio, si svilupparono criteri di reciproca assicurazione secondo un metodo di diffusione di servizi per cui tutti i membri potevano richiedere quando ne avevano bisogno — in malattia, invalidità, disoccupazione, vecchiaia, vedovanza, e morte. I « buoni » rischi e i « cattivi » rischi, il giovane e il vecchio, condividevano la sorte dell'altro. Essi costituirono microscopici stati assistenziali, ognuno in lotta per dimostrare che l'uomo poteva ancora esercitare un controllo sulle forze della tecnologia. Dalla fine del secolo circa 24.000 diverse fratellanze vennero in luce, con un totale di membri che rappresentava circa la metà della popolazione maschile adulta del paese. Giustamente e significativamente designati, durante un secolo di sfrenata competizione, esse furono l'istituzione umanista per l'artigiano e la sua famiglia,



superando di molto per numero di membri attivi tutti i sindacati operai, i partiti politici e i corpi religiosi.

Possiamo ora vedere questo grande movimento come la risposta di solidarietà del dilettante che si oppone all'insicurezza economica e psicologica dell'industrialismo e dell'individualismo. Esso esprimeva anche la ripugnanza dell'uomo comune verso la carità discriminatoria e classista e verso una legge assistenziale crudele e discriminante. La legge assistenziale era odiata perché significava umiliazione: essa era un attacco al senso di amor proprio dell'individuo in un'era in cui la « rispettabilità » — la qualità di meritare rispetto da parte degli altri — governava i costumi della società.

I valori e gli obiettivi che nel passato erano alla base della ricerca di sicurezza in un mondo sempre più insicuro sono ancora rilevanti per una comprensione del ruolo dell'assistenza sociale in Gran Bretagna oggi: i modi in cui essi le diedero origine e segnarono il suo primo sviluppo permeano ancora i principi su cui i sistemi di assistenza medica e previdenza sociale operano oggi — comprensivi nello scopo, universali nei suoi membri. Che essi non abbiano ancora risolto i problemi della povertà e dell'abbandono e forniscano ancora poco posto alla partecipazione dei cittadini, è un'altra storia, e qualcosa che rimane come una formidabile sfida per il socialismo. Ma noi non possiamo ritornare sui nostri passi alle intime « fratellanze » di ieri; dobbiamo trovare modi originali e nuovi mezzi istituzionali per unire l'umanità nell'amministrazione con la giustizia sociale redistributiva nello sviluppo futuro delle politiche di assistenza.

VI

Queste sono due delle questioni centrali non risolte per gli umanisti: il problema della grandezza e il problema dell'inuguaglianza. Essi influiscono su ogni aspetto di politica sociale: l'istruzione dalle scuole primarie all'università e nella vita adulta; la previdenza sociale



per la disoccupazione, malattia e vecchiaia; la cura della malattia fisica e mentale; le abitazioni e la pianificazione urbanistica; il tempo libero e lo svago.

La richiesta di questi servizi crescerà nel futuro come i livelli di vita salgono per alcuni strati della popolazione e cadono, relativamente o assolutamente, per alcuni altri. Le conseguenze dell'automazione e della tecnologia da un lato e i bisogni più dipendenti dell'infanzia e della vecchiaia dall'altro, richiederanno un maggior investimento nel servizio sociale e popolare che nei beni di consumo. La scienza e la tecnologia cominciano oggi ad eseguire una rivoluzione della teoria sociale ed economica così completa come quella in atto nella teoria della guerra e dei rapporti internazionali. La dottrina convenzionale che le macchine facciano il lavoro sta perdendo la sua validità; le macchine stanno ora sostituendo i lavoratori. È già chiaro dall'esperienza americana che queste vittime della destituzione tecnologica non stanno più « riposando in un intervallo fra un lavoro e l'altro » (che è la teoria dell'assicurazione di disoccupazione): essi sono *permanentemente* fuori del lavoro; permanentemente liberati dal lavoro. Dalla fine del 1962 quasi un terzo di tutti i giovani negri fra i 16 e i 21 anni che non andavano a scuola non lavoravano neppure. Facendo una relazione, essi erano sul piano dell'istruzione più svantaggiati dei giovani negri disoccupati di vent'anni prima: fra il 1930 e il 1958 lo svantaggio di non avere un diploma superiore è cresciuto negli Stati Uniti¹⁰.

In un'era di abbondanza, la produzione di beni di consumo diventerà questione secondaria per l'Occidente. La questione primaria sarà proprio la distribuzione; particolarmente la distribuzione di servizi secondo le necessità al posto del principio della produttività e adempimento in un'economia di mercato che oggi influenza poderosamente l'accesso all'istruzione e agli altri servizi sociali.

Nel passato abbiamo distribuito risorse sulla base del successo e del fallimento nella competizione economica; nel futuro dovremo decidere se sia moralmente



giusto agire così in un'economia di abbondanza. Distribuire servizi sulla base dei bisogni ci aiuterà a scoprire che i nostri vicini sono a noi uguali. « La coscienza dell'uguaglianza », scrisse Daniel Jenkins, « sorge sempre nei rapporti personali e quasi mai ci affronta come una contraddizione, poiché essa significa porre un più grande valore sul nostro prossimo di quanto eravamo prima disposti a fare. Noi tutti siamo pronti ad amarci. La scoperta dell'uguaglianza potrebbe essere definita come la scoperta che noi abbiamo in effetti amato il nostro prossimo come noi stessi »¹¹.

E così dobbiamo chiedere. « cosa dobbiamo fare del nostro patrimonio? » Questa è oggi una questione sociale più importante di quelle per trovare modi più efficaci per punire i criminali, per rafforzare la legge contro gli anormali, per impedire gli abusi della pubblica assistenza, per costringere gli uomini a cercare lavoro, per obbligarli a risparmiare per la vecchiaia quando non possono nutrire adeguatamente i loro figli, per trasferirli fuori da abitazioni sovvenzionate, per inventare sostituti tecnologici economici per l'istruzione, e farli pagare di più per accedere all'assistenza medica.

Pure questi scopi riflettono i valori che sono spesso applicati oggi nell'amministrazione dei servizi sociali. Secondo uno scrittore, il professor Mencher, « l'attuale programma di assistenza (pubblica assistenza) negli Stati Uniti è in armonia con la filosofia del 1830 » — la filosofia dei cittadini meno abbienti conservata come reliquia nel decreto legge sugli inglesi poveri (English Poor Law Act) del 1834¹². I lavoratori sociali, insegnanti, medici e amministratori sociali, trovano le loro funzioni legate dalla « virtù » del duro lavoro e del profitto; virtù che sono state originate dall'economia della penuria. Il loro ruolo è di vigilare queste virtù come, in un contesto più crudele, i certificati medici di attitudine al lavoro diventarono una delle principali direttive sotto il regime stalinista. Essi non hanno rilevanza per l'economia dell'abbondanza.

E, come Gerard Piel ha sottolineato, ogni « lavoro pesante che una macchina può fare è fatto meglio oggi da



una macchina; 'duro' ai nostri giorni significa principalmente lavoro noioso e ripetitivo, sia in fabbrica che in ufficio. Ma l'istinto per la mano d'opera, la necessità di sentirsi necessari, la volontà di riuscire sono profondamente sentiti da ogni cuore umano. Essi non sono universalmente soddisfatti del tipo di lavoro che la maggior parte della gente trova. Il pieno impegno nel tipo di impiego che è comunemente disponibile, sia per i "colletti blu" che per i "colletti bianchi", è stato visibilmente reso antiquato dalla tecnologia. La liberazione della gente da compiti indegni delle capacità umane dovrebbe liberare quella capacità per una moltitudine di attività ora trascurate nella nostra civiltà: l'insegnare e l'imparare, la ricerca scientifica di base, lo sviluppo delle arti e delle arti grafiche, delle lettere, dell'artigianato, della politica e del servizio sociale. Caratteristicamente, queste attività implicano l'azione reciproca della gente con la gente piuttosto che con le cose. Esse non sono chiaramente attività produttive; né sono fruttuose nel senso stretto della parola »¹³.

La scienza e la tecnologia insieme ad altri cambiamenti strutturali e demografici in atto nella nostra società richiederà un maggior spostamento di valori; nuovi incentivi e nuove forme di guadagno senza rapporto col principio della produttività; nuovi criteri applicati alla distribuzione delle risorse che non siano legati al successo individuale come misura; nuove forme di « dipendenza » socialmente approvate. Essi renderanno molto irrilevanti i criteri convenzionali del capitalismo.

Molti anni fa Keynes prevede che sarebbe venuto il tempo in cui questi cambiamenti sarebbero stati necessari: « ...saremo in grado di liberarci di molti dei principi pseudo-morali che ci hanno oppresso come un incubo per duecento anni, con cui abbiamo esaltato alcune delle più noiose delle capacità umane come le più alte virtù... Tutti i tipi di abitudini sociali, pratiche economiche che influiscono sulla distribuzione della ricchezza e dei guadagni, e svantaggi economici, che noi oggi sosteniamo ad ogni costo, saremo allora liberi di scartarli ».



Avremo bisogno di regole diverse secondo cui vivere quotidianamente; più esempi di altruismo da rispettare. In verità, le nostre società in Gran Bretagna e negli Stati Uniti già ne hanno bisogno. In nessun altro modo per noi sarebbe possibile la lunga corsa per impedire che i diseredati e gli incapaci diventino più diseredati e incapaci; più gettati in basso in uno stagno di apatia, frustrazione, crimine, mancanza di radici e vistosa povertà.

In tutto questo, ciò che chiamiamo servizi sociali dovrà svolgere un ruolo essenziale. Se questo ruolo è del tutto definito esso dovrà essere definito dai socialisti nel linguaggio dell'uguaglianza. È qui che l'etica dovrà essere riunita alla politica. Le risposte non verranno e, in verità, non potrebbero venire logicamente da quelli che ora dichiarano « la fine dell'ideologia politica »; quelli che eleverebbero il principio del guadagno pecuniario e lo estenderebbero al servizio sociale uguagliando l'istruzione e l'assistenza medica ai refrigeratori e alla pelliccia di visone, e quelli che sostengono che sempre più gente dovrebbe « liberarsi » dai servizi sociali universali o creare per sé nuove aree di privilegio e discriminazione. Essi, oggi, sono i dottrinari utilitari, prigionieri dell'economia della penuria, dimentichi delle conseguenze sociali della marcia della scienza e della tecnologia e ciechi verso la necessità di uno scopo morale nella loro società quale forza motrice dell'arte di dare agli altri paesi.

¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, New York, Doubleday 1960, p. 416.

² Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, discorso tenuto alla Conferenza sulle conseguenze globali della microbiologia applicata, Stoccolma, 2 agosto 1963.

³ H. L. Wilensky e C. N. Lebeaux, *Società industriale e Assistenza sociale*, p. 141.

⁴ Gunnar Myrdal, *op. cit.*, p. 45.

⁵ Lipset, *op. cit.*, pp. 404-6. Per altri riferimenti a queste tesi



vedi Lipset ed anche Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1960.

⁶ Vedi la mia introduzione alla terza edizione di *Equality* di R. H. Tawney.

⁷ R. J. Lampman, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922-56*, 1962; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, 1962; Conferenza sul progresso economico, *Poverty and Deprivation in the United States*, 1961, noto come il Rapporto Keyserling.

⁸ Secondo Christopher Johnson: «Le statistiche disponibili mostrano ciò che è evidente a chiunque viva in Francia; i ricchi diventano sempre più ricchi mentre i poveri a stento mantengono il loro livello di vita». «New Society», 21 febbraio 1963.

⁹ T. Lynes, *Poverty in the Welfare State*, «Aspect», n. 7, agosto 1963.

¹⁰ H. P. Miller, *Money Value of an Education*, in «Occupational Outlook Quarterly», settembre 1961, p. 4.

¹¹ D. Jenkins, *Equality and Excellence*, 1961, p. 21.

¹² S. Mencher, *Perspective on Recent Welfare Legislation*, «Social Work», vol. 8, n. 3, 1963, p. 62.

¹³ G. Piel, *Consumers of Abundance*, Centro per lo studio delle istituzioni democratiche, 1961, p. 9.



T. B. Bottomore

Industria, lavoro e socialismo

Non amo il lavoro - nessun uomo lo ama - ma amo ciò che è nel lavoro - la possibilità di trovare te stesso - La tua realtà - per te stesso, non per gli altri - ciò che nessun altro uomo potrà mai conoscere.

JOSEPH CONRAD, *Il cuore del buio*

I primi socialisti formularono due linee congiunte di critica della società capitalista. Una era una critica delle disuguaglianze di classe, delle vaste e chiaramente in aumento disparità di ricchezze e di godimento fra proprietari e lavoratori salariati. L'altra era una critica degli eccessi dell'individualismo, del *laissez-faire* e della competizione, e una controasserzione del valore della cooperazione e dell'aiuto reciproco. Entrambe implicavano un nuovo concetto dell'importanza del lavoro sia per la società che per l'individuo. Saint Simon, in una famosa parabola, contrapponeva la pigra e inutile componente feudale della società francese alla parte produttiva composta di scienziati, industriali, artisti ed altri. La sua teoria del nuovo ordine sociale, il regime industriale, si appoggiava all'idea che il lavoro utile fosse un obbligo primario dell'individuo, e che la gerarchia di remunerazione e di stima dovesse corrispondere al valore relativo del contributo degli uomini alla società per mezzo del lavoro produttivo. I seguaci di Saint Simon svilupparono questo tema nel loro interesse verso l'organizzazione dell'industria moderna, e nella loro insisten-



za sul lavoro utile come principale funzione sociale su cui la vita associata dovrebbe essere basata. Lo stesso concetto appare più debolmente nelle opere dei primi economisti, nella distinzione fra lavoro produttivo e lavoro improduttivo.

L'altro aspetto del lavoro, come necessità psicologica dell'individuo, come elemento della sua educazione, come mezzo di autoespressione e legame con gli altri uomini, fu sottolineato da Robert Owen, e specialmente da Fourier. Fourier sostenne che gli uomini sono per natura creativi ed attivi, e che il lavoro che deve essere fatto nella società potrebbe essere reso attraente e piacevole in se stesso, prima facendo corrispondere più strettamente le occupazioni ai gusti e alle tendenze individuali, e secondo procurando una varietà nel lavoro con cambi di occupazione nel corso della giornata lavorativa.

Tutti questi concetti si trovano, espressi con un diverso linguaggio, nell'analisi critica di Marx della società capitalista. La divisione della società in classi produce ad un estremo ricchezza, svago, una relativa libertà di determinare la propria vita; e dall'altro, povertà, lavoro eccessivo e brutale, costrizione e mancanza di libertà. Nel processo lavorativo stesso, il lavoratore industriale è *alienato* (per usare la terminologia dei primi scritti di Marx): « egli non completa se stesso nel suo lavoro, ma nega se stesso, prova una sensazione di miseria anziché di benessere, non sviluppa liberamente le sue energie mentali e fisiche, ma è esaurito fisicamente e avvilito mentalmente... Il suo lavoro non è volontario ma imposto, *lavoro forzato*. Non è la soddisfazione di un bisogno, ma solo un mezzo per soddisfare altri bisogni » (*Manoscritti economico-filosofici*). La liberazione dell'individuo da tali condizioni, che Marx vide come l'obiettivo del movimento in sviluppo della classe operaia, richiederebbe cambiamenti nel sistema sociale complessivo, ed anche in ogni impresa produttiva. L'indipendenza ed il potere sugli altri che la classe dirigente della società gode, cesserebbero con l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la conseguente scomparsa delle classi sociali. Ma questa era solo una



condizione, sebbene fondamentale, dello schema teorico di Marx, per la creazione di una società senza classi. Sarebbe stato anche necessario superare la divisione del lavoro, che chiudevava gli uomini in sfere di vita ristrette e condannava un gran numero di loro a passare i propri giorni in attività ottuse, stupide, fisicamente spossanti, qualche volta pericolose. Il giovane Marx, come Fourier, vide una soluzione al problema nei cambiamenti regolari di occupazione; in un noto passo dell'*Ideologia Tedesca* osservò che nella società comunista nessuno avrebbe « una sfera esclusiva di attività », e l'individuo sarebbe in grado di « cacciare al mattino, pescare al pomeriggio, allevare bestiame alla sera, fare il critico dopo pranzo », secondo le proprie inclinazioni. Più tardi, Marx assunse indubbiamente una concezione più critica di queste possibilità, e in un passo del *Capitale* egli fece distinzione fra la sfera di produzione che resterebbe sempre un « regno di necessità », e la sfera del tempo libero, « il vero regno della libertà » in cui avrebbe avuto luogo « lo sviluppo delle potenzialità umane per se stesse »; ma egli non abbandona mai l'idea che il lavoro necessario potrebbe esso stesso diventare, ad alcuni livelli, una attività liberatrice ed educativa. Ancora nel *Capitale* egli osserva che « il limitato lavoratore particolare di oggi » sarà sostituito nella società futura dall'« individuo complessivo », che svolge molte diverse funzioni sociali, e che ha un diverso rapporto con il suo lavoro, perché egli ha ricevuto una educazione più generale e scientifica. Il passaggio frequentemente citato in cui Marx criticava la concezione del lavoro di Fourier, come un'attività essenzialmente piacevole, viene generalmente frainteso. Marx si opponeva all'idea che il lavoro potesse essere considerato semplicemente come un'attività gradevole, spontanea, come un tipo di gioco; egli insisteva sull'aspetto del lavoro come fatica spiacevole, sulle costrizioni che esso imponeva, ma allo stesso tempo sosteneva fermamente che esso avrebbe potuto costituire una ricompensa per l'individuo, nel modo in cui lo è l'opera creativa di un artista, come una manifestazione di abilità e determinazione, e di potere umano a modellare e



controllare il mondo naturale. La concezione di Marx è simile a quella di Conrad nel passo già citato, eccetto il fatto che Marx considera anche gli aspetti sociali del lavoro; in una società umana e senza classi, l'individuo non soltanto troverebbe *se stesso* nel suo lavoro, ma anche scoprirebbe ed esprimerebbe il suo rapporto cooperativo, il suo legame con gli altri uomini.

Nello sviluppo ulteriore del movimento operaio e del pensiero socialista, i problemi dei lavoratori nell'immediata situazione di lavoro in una società industriale furono largamente oscurati dai problemi dei rapporti di classe in una società nel suo complesso, del dominio della proprietà e del potere politico. Essi non furono mai completamente dimenticati, ma quei movimenti che gli prestarono seriamente la loro attenzione — come lo Shop Steward's Movement proprio prima della seconda guerra mondiale, il Guild Socialism, e i vari esperimenti comunitari — avevano un'influenza relativamente scarsa sulle idee e le dottrine generali del movimento operaio. È solo negli ultimi anni che questi problemi sono tornati ad essere centro di discussione fra i socialisti; in parte perché sono considerati di estrema importanza nel contesto dei mutamenti sociali della società industriale, e in parte perché un gran numero di esperimenti pratici — i consigli dei lavoratori in Jugoslavia, il kibbutzim in Israele, i progetti di sviluppo comunitario in paesi come l'India, le comuni in Cina — hanno fornito materia concreta per studiare nuove forme di organizzazione del lavoro industriale e agricolo, che si collegano direttamente alle idee dei primi socialisti e di Marx.

I più importanti mutamenti sociali che devono essere qui considerati in quanto orientati verso le idee socialiste sono l'estensione della proprietà pubblica dell'industria, i cambiamenti nella natura del lavoro industriale, e l'aumento del tempo libero. È chiaro, oggigiorno, che la proprietà pubblica dell'industria non è in se stessa sufficiente ad istituire una società socialista, e che essa potrebbe difatti produrre condizioni che si oppongono direttamente alla creazione o al funzionamento di



una tale società. Un'economia collettivista centralizzata potrebbe diventare il terreno di origine di una nuova *élite* — comprendente capi politici e direttori dell'economia — almeno tanto privilegiata, lontana dal popolo e autoritaria quanto la borghesia nella società capitalista. Le probabilità di un tale sviluppo aumentano se l'attenzione si ferma soprattutto sugli aspetti puramente economici del socialismo — espansione tecnologica, rapida industrializzazione e modernizzazione, più alta produttività — e specialmente se, in più, un singolo partito politico assume il controllo della società e impedisce ogni espressione organizzata o efficace di dissenso. A queste condizioni, ed anche in quei casi in cui l'industria a proprietà pubblica forma solo una parte dell'economia, finché l'industria è regolata con consigli di direzione nominati dall'alto, la situazione del lavoratore nell'industria potrebbe essere poco diversa, rispetto alla sua autodeterminazione e alla sua attività creativa, da ciò che è stata nell'industria capitalista.

Questi problemi sono resi più acuti dalla natura stessa dell'industria moderna. Molte delle basilari attività produttive della società devono essere svolte da vaste e complesse organizzazioni, la cui amministrazione diventa sempre più impersonale e burocratica, mentre in ogni impresa un'efficiente produzione di massa dipende dalla intensa specializzazione e dalla precisa suddivisione dei compiti. La divisione fra i pochi che organizzano il processo di produzione e la massa dei lavoratori — sia impiegati che operai — che eseguono semplicemente le operazioni particolari, il carattere standardizzato, limitato, ripetitivo di queste operazioni, insieme riducono quasi a zero la funzione attiva e creativa del lavoratore. Ovviamente queste condizioni potrebbero esistere sia nell'industria a proprietà privata che in quella pubblica, poiché esse vengono create in massima parte dalla richiesta di alti livelli di produzione basati sulla moderna tecnologia; ma è solo recentemente che i socialisti e gli altri hanno cominciato a dedicare seriamente attenzione a questo problema. Questa riconsiderazione del lavoro industriale è stata uno dei fattori di



influenza più importanti che hanno portato ad una rinascita dell'idea del controllo dei lavoratori, o autogestione dei lavoratori, ed ad un vivo interesse verso gli esperimenti jugoslavi in questo campo. E chiaro grazie all'esperienza jugoslava che l'autogestione incontra molte difficoltà pratiche, fra cui l'iniziale avversione di parte dei lavoratori a partecipare attivamente alla gestione, l'apparire di conflitti fra il consiglio dei lavoratori e il direttore dell'impresa, e le limitazioni al carattere rappresentativo del consiglio dei lavoratori in organizzazioni molto vaste; ma è poco dubbio, tuttavia, che questo sia uno dei migliori mezzi in pratica per superare la frammentazione del lavoro e il tedio associati alla produzione industriale di massa. Il lavoratore che partecipa alle decisioni di politica economica e sociale della sua fabbrica, raggiunge una visione complessiva del processo produttivo, entra in nuovi rapporti con i suoi colleghi, ha l'opportunità di esercitare l'intelligenza e l'iniziativa, e può essere stimolato a migliorare le sue conoscenze in materie scientifiche o culturali. Alcuni sociologi hanno mostrato che il lavoro industriale può essere reso più interessante ed intelligente con l'espansione della cultura scientifica e tecnica, e col regolare trasferimento degli operai da un lavoro all'altro (una rivendicazione di Fourier!), senza alcun mutamento fondamentale nella gestione dell'impresa; ma difficilmente si può contestare che un regime di consigli dei lavoratori nelle imprese statali sarebbe più adatto ad effettuare tali miglioramenti, ed aggiungerebbe loro i benefici della partecipazione diretta alla attuazione della politica.

I più recenti cambiamenti tecnologici nei paesi avanzati, e specialmente la diffusione dell'automazione avranno probabilmente effetti di vasta portata sulle condizioni di lavoro non solo dei lavoratori industriali ma anche degli impiegati. Nelle fabbriche automatizzate che vengono ora istituite in alcuni dei principali rami della produzione di massa sono necessari molto meno lavoratori, e questi devono avere una conoscenza molto più approfondita della scienza e della tecnologia, devono usare nel loro lavoro molta più intelligenza e iniziativa, e de-



vono avere una comprensione più vasta del processo produttivo nel suo complesso, di quanta fosse necessaria agli operai delle superate catene di montaggio. Così l'automazione apre due prospettive nel futuro del lavoro nelle società industriali: prima, un nuovo tipo di lavoro, in cui l'individuo riavrà l'opportunità di usare intelligenza e criterio nella sua occupazione; e, seconda, una riduzione dell'orario di lavoro ed un aumento del tempo libero.

Il progresso dell'automazione, oltre a mutare le condizioni di lavoro nelle fabbriche di produzione di massa, e nelle vaste organizzazioni impiegate come banche e compagnie di assicurazione, darà anche un nuovo impulso al trasferimento del lavoro dal settore dell'industria a quello dei servizi, e quindi da un tipo di lavoro più monotono e ripetitivo a uno più interessante e responsabile. Nondimeno, rimarranno, in un qualunque prevedibile futuro, un gran numero di occupazioni che danno poca soddisfazione a coloro che le svolgono. È il riconoscimento di questo fatto che ha portato molti osservatori ad accentuare l'importanza del tempo libero per dare l'essenziale compensazione alle costrizioni e ai malcontenti della vita lavorativa. Gli effetti dell'aumento del tempo libero, tuttavia, non sono ancora stati studiati sistematicamente, e le prospettive per il futuro sono ancora aperte a diverse interpretazioni. Non c'è dubbio che molte attività di svago danno soddisfazioni che non si trovano nel lavoro; entro certi limiti, tali attività sono liberamente scelte e liberamente intraprese: l'individuo può affermare le proprie preferenze, mostrare la sua capacità, godere di cambiamenti e di varietà, e fare una scelta personale dei suoi compagni o amici. Inoltre, lo sviluppo dell'abilità in alcune attività di svago può compensare il basso livello della sfera occupazionale, sia con la stima sociale che si guadagna, o almeno con il contributo che esso dà all'autostima e al senso di valore dell'individuo.

È anche chiaro, tuttavia, che molti svaghi moderni non sono di tipo attivo, e che non contribuiscono in alcun senso positivo allo sviluppo delle facoltà umane.



La televisione e il gioco, due dei più comuni svaghi seguiti nelle società moderne, ne sono la dimostrazione. I programmi televisivi possono incoraggiare qualcuno ad iniziare attivamente uno sport o un hobby, o a proseguire sistematicamente la conoscenza di un'arte o della scienza, ma per un numero molto più grande di persone essi sono un sostituto di un'attività personale, un mezzo per vivere per delega. Il gioco, che dà a molti un eccitamento che manca nel loro lavoro, è anche in un senso più profondo un tentativo di sfuggire dal tedio del lavoro per mezzo della ricchezza che la buona fortuna potrebbe dare improvvisamente, ma senza alcun chiaro concetto di un'alternativa di vita. Nelle società precedenti, in cui il tempo libero della massa della popolazione era estremamente limitato, l'uso passivo dello svago e l'abbandono alla fantasia non erano forse di grande importanza sociale, ma in un'era di tempo libero di massa esso viene a costituire uno dei maggiori problemi sociali. Se il tempo libero, enormemente aumentato, accessibile a tutti i membri della società non deve condurre alla noia e alla futilità (di cui abbiamo già numerosi segni), ma deve diventare un mezzo per un più completo sviluppo delle facoltà individuali, deve esserci una disponibilità pubblica molto più estesa di possibilità di svago attivo di quanto non sia avvenuto, o anche progettato, in ogni società industriale.

Anche se quella condizione fosse raggiunta, tuttavia, rimarrebbero molti problemi. Il lavoro ed il tempo libero non possono essere isolati l'uno dall'altro, specialmente per l'influenza che esercitano sulle attitudini sociali dell'individuo. L'uomo che trascorre la giornata lavorativa in una posizione subordinata, costantemente impiegato in compiti noiosi ed insignificanti, in un brutto ambiente, difficilmente sarà in grado di esprimersi pienamente come persona attiva e creativa durante il tempo libero. Inoltre, nella misura in cui riesce a fare ciò, egli sarà sempre più frustrato ed amareggiato nel suo lavoro. Lo sviluppo di uno svago attivo, se deve formare una parte armoniosa dell'intera vita di una persona, deve essere accompagnato da cambiamenti nell'or-



ganizzazione del lavoro che diano all'individuo maggior responsabilità, una parte più vasta nella formazione del suo ambiente, una maggior varietà e interesse nella sua occupazione.

Un secondo aspetto problematico del tempo libero è riscontrabile nel suo carattere essenzialmente privato ed individuale. Nel passato, il lavoro, che occupava la maggior parte delle ore di veglia dell'individuo, era la causa di alcuni dei più solidi legami sociali che univano le comunità umane; ed i primi socialisti stessi concepirono la loro società ideale come basata sul lavoro cooperativo. Le attività di svago, d'altra parte, nelle forme che hanno assunto nelle società moderne, non danno necessariamente origine, o alimentano, nessun durevole rapporto sociale. In alcuni casi esse lo provocano con la formazione di associazioni volontarie, ma la maggior parte delle attività di svago tende, al contrario, a rinchiodare l'individuo, o la famiglia, in una vita puramente privata, in cui il senso di comunità con gli altri uomini e di responsabilità della cosa pubblica si perde del tutto.

L'umanesimo socialista è in parte una risposta ai nuovi e pressanti problemi che hanno avuto origine dal fenomenale sviluppo della scienza e della tecnologia nei paesi industrialmente sviluppati, e dall'esperienza delle difficoltà e dei pericoli delle forme socialiste di società. Non è più una questione, nei paesi industriali, di semplice trasformazione del sistema di proprietà, di abolizione su larga scala della proprietà privata delle industrie e dell'eliminazione delle differenze sociali di classe basate sulle grandi disuguaglianze di patrimonio e di reddito. C'è anche la necessità di cambiare, in modo radicale, gli usi della tecnologia, l'organizzazione del lavoro, la divisione del lavoro, ed il sistema decisionale nelle imprese commerciali; ideare nuovi usi del tempo libero, che potrebbero includere lo sviluppo delle arti e dell'artigianato come occupazioni secondarie in grado di integrare la produzione di massa dei beni primari con la creazione di oggetti individuali di bellezza; e in-



coraggiare il più vasto numero di persone a prender parte attivamente alla direzione degli affari pubblici, non solo nell'industria, ma in associazioni volontarie di ogni genere e in comunità locali e regionali. Cercando di raggiungere questi scopi, l'umanesimo socialista dovrebbe essere guidato da un ideale morale, che era quello dei primi socialisti, cioè il concetto di una comunità di individui creativi, uguali, e autogovernantisi su scala mondiale; e allo stesso tempo da un atteggiamento scientifico e sperimentale verso i problemi sociali e verso le politiche sociali per la riforma o la sostituzione delle istituzioni sociali. In una società socialista, dove in effetti possono sorgere nuove forme di conflitto, non c'è una risoluzione finale di ogni tensione e conflitto. Quando gli uomini cominciano a modellare le loro vite individuali e la loro esistenza sociale secondo le proprie decisioni, e nella più grande libertà dagli obblighi materiali, non c'è garanzia che essi non agiranno talvolta follemente o che alcuni di loro non agiranno criminosamente; ed è sempre probabile il caso che particolari individui e gruppi sociali cercheranno di spingere i loro interessi al di là dei limiti ragionevoli. Le nostre speranze devono porsi nella maggior razionalità, autocontrollo e senso di responsabilità che le uguali possibilità di partecipare al governo della società dovrebbero produrre, nella capacità di una società industrialmente avanzata a soddisfare ampiamente i bisogni materiali basilari dei suoi membri, e nella possibilità di ideare istituzioni adeguate al controllo e alla direzione del conflitto sociale senza soffocare il dissenso e l'innovazione. Io non vedo alcun motivo schiacciante per non mantenere queste promesse.



Paul Medow

*Gli ideali umanisti dell'illuminismo
e l'economia matematica*

SOMMARIO.

Separando il concetto di una dislocazione ottimale degli scarsi mezzi dai processi di mercato ed anche da un concetto più vasto di razionalità macroeconomica, l'uso dei metodi matematici nella scienza economica ha liberato gli ideali umanisti dell'Illuminismo dalla loro lunga unione con il mercato e li ha riportati alla sfera politica.

Al di là di un continuo riferimento alla supremazia dei valori interiori, l'umanizzazione di una società deve garantire condizioni di vita in cui qualsiasi individuo sia posto dalle istituzioni predominanti in grado di fare scelte che differiscano significativamente da ogni altra, in relazione al proprio modo di vita. In una società industriale, la libertà dell'individuo è limitata dalle esigenze funzionali dell'economia stessa. Sia l'individuo che i suoi simili traggono i loro mezzi vitali da una struttura nazionale di rapporti tecnologicamente determinati la cui manipolazione è situata oltre l'ambito delle decisioni individuali. Soprattutto, nell'assenza di ordinamenti speciali, l'individuo non ha alcuna informazione a che livello è effettivamente possibile adattare l'economia ai diversi modi di vita. In tali circostanze per lui è naturale supporre che egli deve semplicemente accettare qualsiasi cosa l'ulteriore sviluppo delle economie industriali porterà, sia al suo destino personale che al destino storico della sua nazione; di conseguenza, egli presume che, nell'era industriale, sia utopistico un interesse attivo verso le norme umaniste.



Il rapporto della scienza economica con l'umanizzazione delle società industriali è definita da questo stesso problema. La sua funzione non deve essere solo di assicurare una produzione efficiente e una distribuzione dei mezzi materiali, ma anche di assistere la sfera politica nel selezionare i fini particolari che l'economia deve servire e nell'identificare i limiti che potrebbero senza pericolo essere imposti sulla sua influenza.

Sebbene l'essersi identificata a lungo con lo studio del sistema di mercato autonomo abbia per molto tempo dato luogo al fatto che la scienza economica appoggiasse norme politiche direttamente ostili a una tale funzione, il suo recente riesame dei processi basilari alla luce dell'analisi matematica insieme alle disponibilità dei computer elettronici e delle varie nuove tecniche di calcolo, ha portato alcuni dei più insigni economisti internazionali ad assumere a questo riguardo una posizione del tutto nuova, e a considerare le subordinazioni delle economie industriali ad una crescente umanizzazione della vita sociale come funzione primaria di una nuova concezione della pianificazione centrale.

1. *Gli ideali umanisti dell'Illuminismo e il problema della penuria di mezzi nella economia neoclassica.*

Paradossalmente, fu proprio un interesse verso i valori umanisti dell'Illuminismo che servì a frenare i fondatori della scienza economica dallo studiare quali diversi tipi di società l'economia potesse servire. La reinterpretazione razionalista del concetto medievale di « legge di natura » affermò che poiché l'uso della ragione era sufficiente per ottenere una conoscenza della legge di natura, cioè, del criterio necessario per dare giudizi riguardo ai problemi della vita, solo una società basata sui giudizi individuali delle persone, e quindi una società in cui il principio contrattuale di reciproco consenso tendesse a regolare la formulazione degli obblighi sociali, avrebbe potuto essere considerata come « naturale »; a cui si aggiungeva la credenza secondo cui il



perseguire da parte dell'uomo il guadagno personale rappresentava anche un tipo di comportamento « naturale », nel senso che rendeva possibile ad Adam Smith di considerare il mercato come una personificazione istituzionalizzata della stessa legge di natura.

Di conseguenza, sia la produzione industriale che il commercio internazionale, istituiti con sistemi autonomi del mercato; stimolavano l'interesse della scienza economica verso i mercati e quindi verso il perseguimento del guadagno personale, anche se il primitivo ottimismo riguardo ai meriti sociali dell'etica del guadagno personale presto svanì. L'attenzione dell'economia fu diretta verso la notevole capacità di strutturarsi autonomamente del flusso monetario, creato semplicemente dalla transazione del mercato, per regolare automaticamente tanto la produzione quanto la distribuzione di merce nella società. All'inizio vi era ben poca coscienza dell'unicità storica di una tale forma di organizzazione di un'economia, e del fatto che un abbandono delle merci fittizie chiamate « lavoro », « terra », e « denaro » alle leggi di mercato diventava una fonte permanente e a lunga portata di disorganizzazione sociale e di tensione, così come di trasformazione tecnologica¹.

Dalla fine del diciannovesimo secolo, tuttavia, l'associazione dell'economia di mercato con l'analisi formale del rendimento ha creato una credenza secondo cui la struttura istituzionale di un sistema di mercato autonomo possiede tanto un'economia specifica quanto una aspirazione sociale all'universalità, derivata dalla sua individuazione del principio di penuria naturale². Ma è la convinzione ulteriore che la produzione industriale stessa richieda la presenza di prezzi che in una società riflettano correttamente la relativa scarsità di mezzi individuali, che ha poi fatto identificare l'economia neoclassica con una forte opposizione allo stesso pensiero di eliminare la condotta sociale competitiva o di rendere la produzione industriale rispondente a più vasti scopi sociali.

Qual è stata la base logica di una tale posizione? E quali sono gli elementi di questa base che sono ora in-



fluenzati dall'applicazione dei metodi matematici per l'analisi dei processi economici?

In breve, è stato notato che, se si tenta di identificare la forma ottimale della distribuzione delle risorse, è necessaria una conoscenza della relativa penuria di risorse nei vari settori. Tale conoscenza rende in parte possibile dislocare ogni risorsa da settori in cui è inizialmente relativamente abbondante (nel senso che un ritiro di poche unità non ha molta rilevanza) a settori in cui è inizialmente relativamente « scarsa » (nel senso che il significato o la « produttività » di aggiungere poche unità è maggiore). Ovviamente, se si ripete questo processo finché non sarà possibile un ulteriore miglioramento (finché in termini formali la « produttività » di aggiungere poche unità in più della risorsa è stato uguagliato in tutti i settori) — quel modello di distribuzione che è « ottimale », o preferibile a tutti gli altri, sarà stato identificato.

Un tale processo deriva evidentemente appunto dallo stesso funzionamento di un sistema di mercato autonomo. In un tale sistema la capacità di un'impresa a distogliere una maggior porzione di risorse per il proprio uso deriva dalla sua maggiore capacità di soddisfare i desideri dei consumatori. Se si è d'accordo nel considerare quest'ultimo, di conseguenza, come obiettivo finale del processo economico nel suo complesso, e se i prezzi che le imprese devono pagare per le risorse aggiuntive riflettono correttamente il loro valore in altri settori (come dovrebbe essere il caso quando tutte le risorse sono vendute ai maggiori offerenti), allora sia la ditta che massimizza il proprio profitto che il proprietario di una risorsa che la tiene fuori dal mercato finché non sia pagato il prezzo più alto possibile, appare come essi stiano eseguendo allo stesso tempo una funzione vitale economica.

Ne segue quindi logicamente che una manifestazione libera di una lotta « naturale » per il guadagno massimo da parte dei consumatori, delle imprese e delle persone che forniscono le risorse base al sistema devono essere considerati come una necessità funzionale se si desidera



produrre uno stato di « equilibrio generale » nella distribuzione delle risorse che rappresentano così la migliore integrazione possibile dell'intera economia. In un'economia industriale, tuttavia, la libertà di non scegliere la sua migliore integrazione possibile è chiaramente limitata dalla minaccia di una disorganizzazione della stessa produzione. Nell'assenza di una conoscenza più precisa riguardo a tale possibilità, perciò, non è stato difficile considerare un'opposizione all'uso del mercato quale principio organizzatore dell'economia non solo come rigetto delle norme umaniste dell'Illuminismo, ma anche come una minaccia alla produzione industriale.

La scoperta che l'orientamento delle decisioni sulla penuria è un fenomeno funzionale piuttosto che un fenomeno « naturale », portava all'adozione di una nuova definizione dello stesso soggetto della scienza economica. La considerazione che tale soggetto consista in quei processi sociali che danno luogo alla produzione e alla distribuzione dei mezzi materiali, fu sostituita dalla considerazione che esso sia il risparmio di tutti gli scarsi mezzi della società, ed il nome « Economia Politica » fu mutato in « Economia ». Tuttavia, il nuovo interesse nella capacità dei semplici atti di redistribuzione di essere « produttivi », nel senso di creare una misura addizionale di utilità, portava a trascurare la produzione in senso tecnologico; ugualmente, l'associazione della distribuzione alle norme di una definizione particolare di ottimalità condussero a trascurare gli aspetti sociali delle relative decisioni. A parte la creazione di un considerevole aumento di confusione nella scienza economica stessa, questo ha reso particolarmente difficile identificare il rapporto della scienza economica con le altre discipline sociali.

2. *La struttura non-determinista di politica di economia matematica.*

Una prima opposizione al ruolo centrale del concetto di un equilibrio « competitivo » o « generale » era contenuta nella *Teoria di sviluppo economico* di Joseph



Schumpeter (1911) che pose l'accento sul ruolo delle innovazioni tecnologiche e di altro tipo piuttosto che sui modelli di migliore distribuzione, nell'aumento della prosperità di una produzione economica.

In seguito, la sua posizione fu indebolita nel corso di un prolungato dibattito sul rapporto dei prezzi « competitivi » con un'economia centralmente pianificata, ed anche con gli studi empirici di economie reindustriali, in cui sia l'assenza di un sistema di mercato autonomo che il ruolo attivo di una gran varietà di istituzioni non di mercato nell'organizzazione dell'economia sono evidenti³. Una continua mancanza di chiarezza riguardo all'effettivo rapporto delle decisioni di produzione con gli indici monetari di vario tipo, sia nelle economie preindustriali che nelle economie industriali centralmente pianificate, insieme alla ovvia validità dell'analisi logica del rendimento contenuta nel concetto di « equilibrio generale », hanno causato perplessità ulteriori sulla pretesa di universalità della teoria di Schumpeter.

Più recentemente il dibattito sul rapporto dei mezzi di « equilibrio » alla pianificazione centrale è stato spostato verso nuovi campi dal rapido sviluppo della matematica applicata. In breve, l'uso della matematica nei processi economici ha reso chiaro non solo in che misura le economie industriali sono effettivamente flessibili, ma anche l'esistenza di una distinzione fra il concetto di una distribuzione ottimale di scarsi mezzi e un più esteso concetto di razionalità macroeconomica. Questo è stato tuttavia possibile, solo in relazione ad uno spostamento dallo studio dei processi di mercato allo studio dei rapporti tecnologicamente determinati.

a) *L'analisi dei rapporti tecnologicamente determinati.*

Da un punto di vista generale è evidente che se fosse possibile una conoscenza di vasta portata di tutti i processi tecnologici usati in una particolare economia, insieme ad adeguati metodi matematici per rappresentare l'interdipendenza tecnologicamente determinata fra le singole industrie, ed anche computer elettronici in grado di esplorare sistematicamente i diversi modi in cui le



industrie esistenti potrebbero essere determinate, allora esisterebbe una nuova base per indirizzare le economie industriali nella scelta degli obiettivi sociali. Sarebbe allora possibile fornire informazioni su vasta scala alla sfera politica non solo su quale specie di modelli di produzione siano tecnicamente fattibili in un momento dato ma anche sull'esatta natura delle possibilità alternative che sono sacrificate ogni volta che una particolare serie di obiettivi è scelta per la realizzazione. La scelta susseguente di un particolare modello di produzione piuttosto di un altro potrebbe allora riflettere una gran varietà di considerazioni sociali come puramente economiche, in cui il ruolo del bisogno di consumo personale non svolgerebbe più una parte determinante. In un tale contesto la questione se la sua effettuazione richiederebbe o no un'ulteriore trasformazione degli obiettivi fisici in una serie di calcolati « prezzi di scarsità » per i corrispondenti input appare come un punto subordinato.

Al posto di importanti limitazioni, tuttavia, tutti e tre questi elementi sono in effetti diventati possibili negli ultimi anni, e la loro esistenza ha già portato il governo di una delle maggiori nazioni industriali — la Francia — a dichiarare la sua intenzione di usarli sistematicamente per adottare l'economia agli obiettivi sociali.

Una rappresentazione su vasta scala di tutti i processi in un'economia industriale è stata raggiunta indirettamente, dividendo l'economia in un numero variabile di « settori produttivi » o « industrie », e considerando quindi quali trasferimenti dalle altre industrie sono richiesti dalla produzione di un'unità di rendimento in una data industria.

Più specificamente, i valori di tali « coefficienti tecnici » sono stati calcolati per molte delle economie industrialmente sviluppate registrando prima le effettive conseguenze delle singole industrie alle altre in una « input-output table »⁴, e quindi paragonando il registrato livello di produzione in ognuna con i livelli di ogni tipo di input che riceve.

Una conoscenza di tutti tali « coefficienti tecnici » ren-



de allora possibile dedurre i necessari livelli di produzione delle industrie individuali sotto una gran varietà di circostanze, senza riferirsi agli ordinamenti istituzionali o a criteri effettivi di selezione. Ciò rende possibile, per esempio, calcolare a che livello la produzione di petrolio e di gomma deve essere aumentato per sostenere un aumento del 25% nella produzione di automobili; in modo simile, i necessari livelli di produzione di tutte le industrie che corrispondono ad una data combinazione di merce finale. Ma poiché i calcoli corrispondenti si concentrano all'inizio mettendo da parte quella porzione della produzione di ogni industria, necessaria a sostenere i richiesti livelli di attività nelle industrie riceventi, e considerando quindi il residuo disponibile al consumo o all'esportazione, questi calcoli stessi identificano le condizioni precise sotto cui una rottura della produzione industriale non avverrebbe.

Mentre solo questo ha liberato l'analisi della distribuzione delle risorse dalla sua tradizionale dipendenza dal processo di mercato, la disponibilità dei « coefficienti tecnici » per un'intera economia ha anche prodotto una fondamentale rivalutazione dell'effettivo rapporto di prezzi ottimali agli scopi del processo economico. Ha reso possibile applicare una procedura puramente matematica per distribuire le scarse risorse in modo ottimale.

b) *La distinzione fra il concetto di razionalità macroeconomica e quello di una distribuzione ottimale dei mezzi scarsi.*

Nella sua forma più semplice la formulazione matematica dell'analisi della distribuzione ottimale delle risorse è ormai nota come « programmazione lineare », dovuta al carattere « lineare » delle equazioni matematiche usate per rappresentare i rapporti mezzi-scopi. Potrebbe essere applicata ad ogni tipo di struttura mezzi-scopi in cui gli scopi possano essere raggiunti con più di una serie di mezzi, e in cui la possibilità di sostituire una serie di mezzi con un'altra sia perciò presente.

Essenzialmente, i calcoli descritti come « program-



mazione » si riferiscono ad una eliminazione per approssimazione ed errore di tutte le serie « fattibili » di mezzi eccetto uno — che emerge quindi come il migliore dal punto di vista di alcuni criteri formalmente specificati.

Fra le inaspettate caratteristiche di una tale soluzione « ottimale » vi è il fatto che essa può essere descritta in ognuna delle due forme pienamente equivalenti: sia nella forma di una struttura ottimale di fini o attività, specificate in termini fisici; o in una corrispondente serie di « prezzi ombra » ottimali che si congiungono ai mezzi individuali, che riflettono la loro importanza relativa per massimizzare l'obiettivo dominante.

Mentre la scoperta di questo metodo e della sua vasta applicazione ad una varietà di problemi industriali e militari negli ultimi dieci anni è servita a confermare agli economisti neoclassici la validità dei principi logici su cui avevano contato, le sue implicazioni aggiuntive hanno minato gli stessi postulati su cui era stata fondata la pretesa di universalità dell'economia neoclassica.

In particolare, è ora diventato del tutto evidente che non c'è niente di specificamente economico sull'analisi dei « prezzi di scarsità ». « È stato reso chiaro », come ha osservato il prof. J. R. Hicks, « non solo che un sistema di prezzi è inerente al problema della massimizzazione contro le restrizioni⁵... La logica della scelta », aggiunge, « ora che è stata completamente matematizzata, appare non essere altro che tecnica pura — l'essenza distillata di una tecnologia generale »⁶.

Inoltre, poiché è ora possibile identificare i prezzi ottimali di scarsità con l'uso dei computer elettronici, non può più essere dedotta una necessità di istituzioni competitive dal rapporto di tali prezzi al problema generale della distribuzione dei mezzi scarsi.

La più importante implicazione della programmazione lineare per l'economia neoclassica, tuttavia, riguarda la convinzione a lungo conservata che una distribuzione ottimale dei mezzi scarsi sia per sua stessa natura la più razionale. Gli aspetti formali della programmazione matematica hanno reso del tutto chiaro che una distribuzione ottimale dei mezzi può essere identificata solo *dopo*



che ci sia un pieno accordo riguardo ai fini basilari che l'economia deve servire, la particolare serie di obiettivi politici che devono essere considerati come dominanti, e la natura delle costrizioni addizionali non tecnologiche che dovrebbero essere incluse nel sistema basilare di equazioni. Ne segue, perciò, che nelle possibilità determinate dalla tecnologia esistono, in effetti, tanti modi ottimali di distribuire le risorse quante sono le opinioni politiche riguardanti la scelta migliore di questi elementi basilari: che, se fossero necessari, i « prezzi ombra » calcolati per input potrebbero riflettere ognuna di queste scelte; e che una definizione più fondamentale di razionalità macroeconomica deve perciò essere cercata nei processi politici e nei più estesi scopi sociali che i processi politici possono servire.

3. *La separazione degli ideali umanisti dell'Illuminismo dal mercato ed il loro ritorno alla sfera politica.*

Invece di rimanere problemi riguardanti la raccolta e la presentazione di dati riguardanti il posto relativo dei processi matematici, in cui i vari adattamenti fattibili delle possibilità meno desiderabili, ed anche riguardanti la natura degli ordinamenti istituzionali con cui l'effettuazione di una serie selezionata di obiettivi sarà meglio portata avanti, la possibilità tecnica di un adattamento dei sistemi di produzione industriale a criteri non economici è stata così stabilita con una chiarificazione delle stesse basi su cui era stata prima negata. Allo stesso tempo l'insistenza « non solo sulle misure pecuniarie di rendimento, di reddito nazionale, ecc., ma anche più sugli scopi sociali »⁷ che questo suggerisce è stata unita con una nuova immagine dei processi politici, in cui i vari adattamenti fattibili dei sistemi di produzione calcolati dagli esperti sono fatti per riflettere una varietà di obiettivi politici, come le necessità di organismi non economici, in cui la selezione di una particolare alternativa sia preceduta da un pubblico dibattito e in cui il potere politico delle autorità centrali sia controllato tramite la decentralizzazione⁸.



Il nuovo ottimismo che ciò rende possibile riguardo agli ideali dell'umanesimo è stato espresso da un eminente economista matematico, Ragnar Frisch, che nota che l'avvento dei computer elettronici e dei metodi econometrici ha rimosso quello che era precedentemente un ostacolo tecnico alla « salvaguardia della libertà e della dignità etica e morale dell'individuo nel vero spirito dell'era dell'Illuminismo »⁹.

Similarmente, l'adozione ufficiale in Francia del principio di equilibrare una varietà di obiettivi sociali contro gli obiettivi economici nel determinare gli scopi della pianificazione centrale, ha condotto un eminente economista francese ad affermare che il chiaro tipo di sviluppo verso cui la società si orienta definisce una funzione per il processo economico che è « né l'aumento di consumo, né l'aumento di svago, ma la creazione, *per tutti*, e in primo luogo per quelli che sono meno favoriti dalle circostanze, delle condizioni materiali in cui la loro libertà fiorirà »¹⁰.

Una tale capacità di adattare i processi economici a diversi casi di sviluppo sociale e storico non garantisce in se stessa con precisione che un tale risultato sia reso evidente dal fatto che attualmente i nuovi metodi di pianificazione centrale abbiano trovato la loro più estesa applicazione nella pianificazione dei sistemi militari¹¹. Inoltre, la natura dei reali limiti della flessibilità dei complessi sistemi di produzione deve ancora essere esplorata. Il nuovo ottimismo sembra essere più che giustificato, tuttavia, non solo perché non è più possibile usare l'autorità della scienza economica nel proporre una continuata subordinazione della società ad una sfera economica che si sviluppa spontaneamente, ma anche perché la liberazione degli ideali dell'umanesimo dalla loro unione con i rapporti contrattuali e con il mercato rende possibile concepire un tipo di sviluppo sociale basato su una concezione più profonda e più realistica di questi ideali di quanto non fosse possibile nel diciannovesimo secolo¹².



¹ Cfr. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, in cui si sottolinea che l'abbandono delle economie industriali a questo tipo di autoregolazione ha provocato una « separazione dell'economia dalla società ». Cfr. anche Karl Polanyi, *Our Obsolete Market Mentality*.

² Cfr. Karl Polanyi, *The Economy as Instituted Process*.

³ Il dibattito riguardo alla pianificazione centrale ha stabilito che è possibile, in linea di principio, identificare i « prezzi di scarsità » delle risorse industriali senza l'aiuto dei mercati competitivi o dei calcoli matematici (O. Lange, *La teoria economica del marxismo*); che in un'economia centralmente pianificata il significato di razionalità economica cessa di dipendere dalle preferenze dei consumatori, e deve essere dedotta dalle più ampie caratteristiche del tipo di società che si persegue (Karl Polanyi, *Sozialistische Rechnungslegung*; J. A. Shumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*); e che le decisioni politiche di dare priorità ad obiettivi non economici possono essere rese ridondanti dai calcoli dei loro costi economici (Polanyi, *op. cit.*). Cfr. anche K. Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires*.

⁴ Presso gli scrittori di lingua inglese, l'accoppiamento delle due parole *input-output* vuole indicare la relazione quantitativa tra l'impiego dei fattori produttivi (*input*) e la produzione che ne deriva (*output*). Gli scrittori italiani hanno adottato traduzioni diverse: « sistema dell'intercambio », « analisi dei costi e ricavi nazionali », « tavole di immissione-erogazione », « analisi delle relazioni interindustriali » (*N.d.T.*).

⁵ J. R. Hicks, *Linear Theory*. Questo punto particolare è stato anche discusso da K. Polanyi ed altri, *Trade and Market cit.*; e O. Lange, *Economia politica*.

⁶ *Ibid.*

⁷ R. Frisch, *A Preface to the Oslo Channel Model*, p. 258.

⁸ Ivi, p. 256. Si è anche notato che l'applicazione dei nuovi metodi di pianificazione al commercio estero di una singola nazione, ed oltre questo, ad una coordinazione del commercio di molte nazioni sulla base delle preferenze da loro espresse, potrebbe ridurre l'attuale vulnerabilità delle economie nazionali agli sviluppi che si hanno in diverse parti del mondo. Cfr. R. Frisch, *A Multilateral Trade Clearing Agency*.

⁹ Frisch, *A Preface cit.*, p. 258.

¹⁰ F. Perroux, *Le IV^e Plan Français 1962-65*, p. 17.

¹¹ C. J. Hitch, *The New Approach to Management in the U. S. Defense Department*. Inoltre, C. J. Hitch e R. M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.

¹² I due maggiori eventi a questo proposito sono stati il confronto di questi ideali con la realtà del rapporto fine-mezzi nella società (da Hegel e Marx); e più recentemente la loro associazione con la struttura di simboli culturali di una società (cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*) con processi inconsci (cfr. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, e *Man for Himself*) e con i problemi esistenziali dell'uomo.



Danilo Dolci

*Riflessioni su pianificazione e gruppi,
decentralizzazione e pianificazione*

Se riflettiamo, è evidente che deve esserci una pianificazione unificata che sia soddisfacente e correttiva, dedicata a realizzare simultaneamente la massima personalità e la massima fluidità del gruppo e dell'individuo. Poiché un problema deve essere considerato in tutti i suoi aspetti, il problema della vita — della vita per tutti — richiede l'interesse e l'implicazione di ognuno di noi. Per cui è di fondamentale importanza un'opera educativa mirante a far riconoscere ad ognuno i propri veri interessi, gli interessi del gruppo cui appartiene e, per estensione, gli interessi di tutti. In altre parole, l'opportunità più fruttuosa e più completa di essere educato e di educare sta nella pianificazione sociale.

Credo che, più o meno consapevolmente, si sia già su questa via; se ne possono facilmente vedere i segni guardandosi intorno. Se guardo fuori della mia finestra, vedo le nuvole su Partinico; i loro movimenti sono osservati dalle stazioni meteorologiche coordinate, così come tante altre stazioni scientifiche, in tutto il mondo. Sul mio tavolo vi sono molti libri; è come se avessi intorno a me il penetrante, allegro sorriso di Bertrand Russell, gli occhi azzurri, dallo sguardo leggermente fisso di Aldous Huxley, e Gandhi, e Lenin, e Einstein. Nel cielo sulla mia casa si va dissolvendo la scia lasciata da un aeroplano. Non molto tempo fa ho trascorso un paio di giorni di lavoro a Nuova Delhi, e poco prima ero



andato in volo a New York impiegando meno tempo di quanto me ne occorre per attraversare in auto la Sicilia occidentale. Già oggi una nazione può redigere un piano senza tenere in considerazione ciò che accade nel resto del mondo. Io che non ho ancora quaranta anni ho sentito dichiarazioni di massa sull'eroismo del combattere il nemico ai confini della madrepatria, mentre oggi migliaia di giovani che incontro hanno idee soffuse di un credo nell'unità umana (è vero che è così anche perché la visione dei giovani è limitata nella sua percezione delle difficoltà). Se vago nei sobborghi cittadini di certe nazioni, i cani, invece di ringhiarmi con ostilità come ancora fanno i loro simili siciliani, immediatamente vengono a farsi accarezzare; e gli uccelli, anche se ancora diffidenti, non volano via terrorizzati vedendomi avanzare; essi possiedono già un'altra « natura ». In pochi decenni, ogni abitante di un continente sarà in grado di visitare gli altri continenti. In poche centinaia di anni, l'umanità potrà comunicare per mezzo di un unico linguaggio. Pensavo che mio figlio Amico, quando girava intorno ai tavoli e alle sedie rumoreggiando e con un coperchio fra le mani, stesse guidando una macchina; no, stava guidando un razzo fra le stelle.

Quali sono alcune delle condizioni generali che ci permetterebbero di ipotizzare un'umanità unita? Elencherò alcune condizioni necessarie:

1. *Gli strumenti di produzione e l'intera gestione economica dovrebbero essere concentrati e affidati a coloro che si siano dimostrati capaci di responsabilità*, tenendo in considerazione che la prevenzione dello sfruttamento non è solo un problema strutturale, ma anche un problema di partecipazione e controllo in forme sempre più nuove ed adeguate. Dobbiamo dedicarci, direttamente meglio che indirettamente, ad elevare il livello tecnico, culturale e morale dell'umanità, poiché l'impiego delle più efficienti tecniche di produzione tende ad aumentare il potenziale dell'uomo, non ad estinguerlo. I processi di irrigidimento che operano contro il nuovo mondo saranno attenuati quando salirà il livello dell'umanità (il ruolo della produzione, e se il passaggio



sarà graduale o a scatti, a seconda della resistenza offerta dall'interesse personale e dal privilegio, è stato sottolineato specialmente nel diciannovesimo secolo).

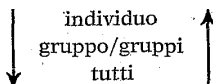
2. *I gruppi, le strutture, e gli organismi intermediari fra gli individui e il centro devono essere formati, invitando ognuno a partecipare alla formazione, la realizzazione e il controllo delle decisioni. Più mancano gli organismi intermediari necessari, più possibilità ci saranno di regimentazioni o di caos, di pressioni inumane o di privazione e disintegrazione. La discussione di metodo durante gli ultimi quattro secoli si è concentrata sul mondo fisico; è ora urgente che ci si rivolga, con prudenza e pazienza ma anche con rapidità, alla teoria e al metodo, per così dire, di un miglior rapporto fra gli uomini. (Particolare attenzione deve essere dedicata al problema degli intermediari. La maggior tentazione, almeno nel nostro mondo primitivo, è di tendere verso la sommità, di assimilarsi al centro: dobbiamo evitare il pericolo che il centro diventi il superlativo, che l'amministrazione diventi disciplina e che l'individuo diventi una fonte di rinuncia. Ogni rappresentante, ogni possessore di responsabilità deve continuare ad accrescere un fruttifero rapporto con il suo gruppo, che egli può continuare ad esprimere autenticamente le decisioni della base che rappresenta, e non frammentare e fossilizzare l'intermediazione.)*

Ogni persona deve essere in se stessa un centro dedicato, ma correlato ai centri per la raccolta dei dati e ai centri di coordinamento; dobbiamo essere sempre più precisi per quanto riguarda quale debba essere il contributo dell'individuo, dalla base, e quale debba essere il contributo da parte degli intermediari e dal centro. (Ho usato il termine « base » per anni, unicamente per renderlo chiaro, aggiungendo immediatamente che considererei assurdamente utopica una pianificazione unicamente dalla base o una unicamente dalla sommità: ciò che è necessario è una pianificazione che favorisca la massima partecipazione dalla base e il più intimo rapporto fra la base e il centro.)

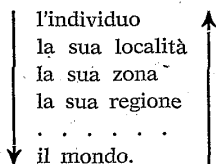
3. *Il continuo processo di dare e avere, cioè, la di-*



namica del processo di sviluppo fra l'individuo e il centro tramite i necessari gruppi intermediari, dove essere meglio formulato, e funzionare meglio:



o, in termini territoriali:



Il processo a spirale con cui si arriva alle decisioni fondamentali deve essere sempre più vivo:

— la raccolta e la verifica dei dati da cui partire;
— l'elaborazione secondo le possibilità e le necessità;

— la formulazione di piani;

— la realizzazione e la verifica dei piani;

con una dinamica a spirale di velocità sensibile e costante nella sua trasmissione:

— principi;

— ipotesi;

— metodi di procedura;

— azione.

Non è tanto una questione di trovare le forme perfette, o di progettare un'utopia — le forme cambiano, dopo tutto, a seconda delle differenti condizioni — quanto di sapere come arrivare alle necessarie forme viventi, di sapere come mettere in opera chiaramente ed esattamente le varie posizioni, e garantire la loro intercomunicazione.

Per realizzare le ipotesi, dobbiamo avanzare da ogni punto di vista, su tutti i possibili fronti, contemporaneamente e continuamente, consapevoli dell'enorme sfor-

zo necessario, per tentare di percepire e di formare nel mondo attuale le direzioni del nuovo mondo, costruendo, lottando, senza mai perdere un'occasione per fare un passo o un salto in avanti, e avendo chiare certe premesse fondamentali.

Si intende che le convenzioni devono essere trovate secondo il senso originale della parola, e quindi rispettate. La vita civile non può esistere senza convenzioni, ma esse devono essere trattate come convenzioni.

Il vecchio mondo parla in questi termini: « Si deve obbedire alla legge e ai suoi rappresentanti; prospera colui che osserva i propri doveri e gode dei propri diritti ». Fare appello solo ai propri diritti e doveri trattando con la gente non è comunicare con intelligenza e con la gioiosa creatività che esiste nella gente, ma trattare come con ospiti di una caserma. Forse non sarebbe inutile includere qui un paragone fra le tipiche espressioni del « vecchio » mondo e i loro sostituti nel « nuovo » mondo (non mi riferisco, chiaramente, a vecchio e nuovo in un senso strettamente cronologico):

comando	coordinazione
potere	responsabilità
sfruttamento	valorizzazione
obbedienza	accordo
merito	capacità
peccato	insufficienza
punizione	cura
dovere	necessità
diritto	possibilità effettiva
privilegio	—
vendetta	—
schiavitù	—
pena di morte	—

Nel mondo del buon senso, in cui l'autorità ha il compito di sapere e di amare, certe parole cambiano il loro significato (autorità, disciplina, dignità, onore, fede, credo, legge — sono alcuni esempi). Naturalmente se la trasformazione è più un fatto linguistico che sostanziale, il risultato è un formalismo ipocrita (« ufficio di rapporti umani », per esempio).



Tutte le affermazioni di buon senso concernenti l'uomo che possono essere aggiunte qui fanno parte del significato dell'azione nonviolenta; ed esse non solo trovano la loro integrazione ma anche la loro possibilità di risoluzione e di vita in quella capacità creativa che gli uomini qualche volta hanno chiamato amore.

Per ritornare sulla terra:

1. Allo scopo di trasformare, vi sono due estremi:

a) distruggere per amore di distruzione, o distruggere per ricostruire (una posizione inadeguata e primitiva);

b) scoprire la più vera e più giusta natura in una situazione allo scopo di modificarla il più rapidamente e nel miglior modo possibile.

2. È necessario sapere sempre più chiaramente quale violenza o quale nonviolenza si desidera, per sapere quali siano le pesanti complessità in gioco; e si deve distinguere fra la nonviolenza morbida, passiva e ingenua e la nonviolenza rivoluzionaria, forte, intelligente e anche santa.

3. Chi non è ancora sviluppato deve realizzare che le cause della sua arretratezza e degli impedimenti della sua vita sono da ritrovarsi prima di tutto nella sua mancanza di chiarezza, nella sua mancanza di organizzazione, nella sua mancanza di coerenza e nella sua mancanza di forza creativa, piuttosto che nella malvagità degli altri; egli deve costringersi a non permettere agli altri, così come a se stesso, di essere inorganico, mostruoso.

4. Nella misura in cui non si riesce a smuovere una popolazione dall'interno secondo le sue esigenze, vi è il rischio che l'insana violenza si perpetuerà o si imporrà in migliaia di modi: nei vari tipi di tirannidi di sfruttamento, nelle varie dottrine fasciste, e così via. È chiaro allo stesso tempo che le forze più avanzate, più consapevoli devono intervenire in un tentativo di eliminare la resistenza « dall'esterno ».



5. È vero che ciò che ha in se stesso valori universali prima o poi si affermerà. Ma le aree che hanno avuto esperienze e storia molto diverse (Sicilia occidentale e Italia settentrionale; Africa ed Europa; una volta Russia e America) hanno naturalmente culture e morali che sono diverse, e non possono facilmente comunicare l'un l'altra. Ogn'atto di una determinata cultura o morale, quando non ha sufficienti presupposti in comune con un'altra, non sarà accettato, e riuscirà ad essere efficace solo in considerazione all'altra cultura. Da ciò sorge la necessità di rafforzare i rapporti vivi fra differenti culture.

La presenza di un eroe è in un certo senso un sintomo di insufficienza di un gruppo che, mancando i normali strumenti di organizzazione, i normali strumenti tecnici e culturali, deve, allo scopo di sopravvivere e progredire, sottoporre alcuni dei suoi membri, anche se indirettamente, ad una tensione sovrumana. Ma, così come è stato mostrato che si matura meglio in un gruppo o in gruppi (prendiamo, ad esempio, la maturazione umana in certe popolazioni nord europee attraverso varie forme collettive, paragonata allo spontaneo ma spesso infantile comportamento di popoli che procedono isolati, com'è frequentemente il caso dell'Europa meridionale), è stato anche dimostrato il rischio di appoggiarsi troppo pesantemente al gruppo, così che il gruppo aumenta di importanza e diminuiscono la statura e la creatività individuali. Mi sembra perciò necessario salvaguardare sia la maturazione, la garanzia di quantità e qualità che è ottenibile attraverso l'azione comune, sia l'ugualmente necessaria tensione individuale, così esatta, disciplinata e sensibile alla pianificazione come fresca, vivace, spontanea. In breve, il nuovo eroe, il nuovo santo, o piuttosto i nuovi eroi, i nuovi santi, sono coloro che sanno che le cose sono vere e reali nella misura in cui lo diventano e a cui le facciamo diventare.



Galvano Della Volpe

La legalità socialista

1. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, la sua capitale opera postuma del 1843, Marx scrive ad esempio: « Soltanto la Rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione delle classi politiche in sociali, ovvero fece delle differenze di classe della società civile soltanto delle differenze sociali, delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile [diversamente dalla società feudale]... Ma entro la stessa società la differenza [di classe] si è svolta in cerchie mobili, non fisse, il cui principio è l'arbitrio. E *denaro* e *cultura* ne sono i criteri *capitali* ».

E a proposito di questi criteri della società borghese, Marx delinea, in *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione* (1844), il seguente connesso concetto di « rivoluzione politica » o borghese (ch'era già un « sogno utopistico », egli dice, nella Germania semi-feudale intorno al '40): « In che consiste una rivoluzione parziale, *soltanto politica*? In questo: che una *parte della società civile si emancipa* e perviene alla *egemonia*; e che una determinata classe intraprende, partendo dalla *sua particolare situazione*, l'emancipazione generale della società. E questa classe emancipa la società intera, ma *solo sul presupposto che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe*: ch'essa possieda, dunque, ad es., denaro e cultura, o possa procurarseli ». E quindi,



sottintende Marx, questa classe *non* emancipa la società *intera*.

E si noti, poco oltre, la conclusione sul « ruolo di liberatore » che spetta infine al proletariato come classe che, « organizzando tutte le condizioni dell'esistenza umana sul presupposto della *libertà sociale* », e non « meramente politica », supera l'emancipazione « parziale » o borghese in una emancipazione « generale e umana » dell'uomo. (Cfr. *Per la questione ebraica*, 1844 ecc.).

Ora, è proprio vero, è tutta la verità, che la rivoluzione « politica » o borghese (la rivoluzione che ha instaurato la eguaglianza di tutti, dei cittadini, di fronte alla legge) emancipa soltanto coloro che si trovano nella condizione della classe borghese e non anche — sotto l'aspetto del garantismo costituzionale — la società *intera* in quanto *Stato*? O in altri termini è tutta la verità che sola e indiscriminatamente la rivoluzione « sociale » (la rivoluzione che realizza la libertà « sociale » ossia la libera espansione della società in ogni suo strato) attua una emancipazione « generale e umana » dell'uomo?

Questo il grosso quesito che il socialismo scientifico non può più nascondere a se stesso come se lo è nascosto il marxismo classico. Marx per primo rimase sempre fedele — nella sostanza — a questa giovanile critica drastica, unilaterale, della Rivoluzione borghese. Egli, ch'ebbe, tuttavia, un senso così acuto della necessità storica della sovrastruttura giuridica borghese da mostrare il prolungamento nello stesso Stato socialista sotto l'aspetto della misura « eguale » della ripartizione dei beni prodotti dal lavoro sociale, o residuo diritto economico « borghese », come egli dice nella *Critica del Programma di Gotha* (ultimo suo scritto teorico importante), non si preoccupò mai di sottolineare parimente la necessità del prolungarsi, nello *Stato* socialista medesimo, del garantismo giuridico, costituzionale, di ogni persona-cittadino. Certo il problema della rivoluzione « sociale » lo assorbiva troppo per consentirgli di abbracciare l'eredità sostanziale irrecusabile della rivoluzione « politica » ossia la misura della durata di certi valori borghesi nel futuro così come gli era riuscito in-



vece di abbracciare tutta la portata di questi rispetto al passato, al medioevo: il « vero segreto » della Comune del '71 — egli dice infatti nella *Guerra civile in Francia* — « eccolo: essa era, nel suo fondo, un *governo* della classe operaia, il risultato della lotta della classe che produce contro la classe che si appropria: la forma *politica*, finalmente trovata, sotto la quale era possibile realizzare l'emancipazione economica del lavoro » (*corsivo nostro*). E Lenin, come tutti sanno, lo seguì anche in questo nella sua teoria della « dittatura del proletariato »: vedi *Stato e Rivoluzione*, III, spec. 5 (dove si trova, nel contesto dal sapore un poco *suranné* della teoria della « distruzione dello Stato parassita », anche il testo su citato di Marx). Lenin, per cui, si noti, « Democrazia significa uguaglianza » *sociale* soltanto: ché, egli ci spiega, « Si comprende quale grande importanza abbiano la lotta del proletariato per l'uguaglianza e la parola d'ordine dell'uguaglianza se si comprende questa esattamente: nel senso della *soppressione delle classi* » (*op. cit.*, V, 4).

Ora, per affrontare adeguatamente questa grossa difficoltà (storicamente maturata nell'ultimo quarantennio) del rapporto del marxismo con la sostanziale eredità giuridica borghese — difficoltà la cui soluzione *non soltanto storica* riteniamo che si trovi nella « legalità socialista » sovietica — è giocoforza passare prima, diciamo, per il problema estremamente complesso di quel che significhi « democrazia moderna », dato che la difficoltà in questione ridotta alla sua sostanza si identifica con quella del rapporto di democrazia (e rivoluzione) sociale e democrazia (e rivoluzione) politica. E cominciare col rilevare, appunto, la duplicità dei concetti moderni di libertà e democrazia.

2. La doppia faccia, le due anime, della libertà e della democrazia moderne: la libertà *civile* (politica) istituita dalla democrazia parlamentare o politica e teorizzata da Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt, Constant, e la libertà *egualitaria* (sociale) istituita dalla democrazia so-



cialista e teorizzata primamente da Rousseau e poi, più o meno esplicitamente, da Marx, Engels e Lenin.

La libertà civile, o cosiddetta borghese, è, nel suo senso storico e tecnico, la libertà o complesso delle libertà dei membri della « società civile » in quanto società (di classe) di individui produttori: è l'insieme delle libertà o diritti della iniziativa economica individuale, della sicurezza della proprietà privata dei mezzi di produzione, dello *habeas corpus*, di culto, coscienza e stampa eccetera (se alcuni, almeno, di questi diritti trascendono lo Stato borghese in quanto interessino quell'universale umano ch'è il qualsiasi corpo politico nella sua interezza, questo, è il quesito implicito nel nostro punto di partenza). Strumenti giuridico-politici della libertà civile: la separazione dei poteri dello Stato e l'organamento del potere legislativo come rappresentativo della sovranità nazionale eccetera: o parlamentarismo dello Stato liberale, borghese.

L'altra libertà esprime una istanza universale incondizionata (perché metapolitica): significa il *diritto* di *qualunque* essere *umano* al riconoscimento *sociale* delle sue *personali capacità e possibilità*: è in breve l'istanza genuinamente e assolutamente *democratica* del *merito* di *chicchezza* e quindi del suo *diritto* al *lavoro* garantito: l'istanza, insomma, del potenziamento sociale dell'individuo umano in genere in quanto persona. È appunto la libertà egualitaria, più che libertà perché anche giustizia (sociale): una sorta di *libertas maior* (in quanto libertà delle grandi masse). « Io pensavo che esser provvisto di *talento* fosse la più sicura risorsa contro la *miseria* »: è la tipica protesta, quanto valida ancora, di Jean Jacques: raccolta da Engels quando ci addita un « sistema [sociale] che assicuri la possibilità di *sviluppo* di *ogni* uomo e di tutte le sue disposizioni fisiche e morali ».

Questo contrasto delle *due anime* della moderna democrazia, delle due moderne istanze di libertà, significa in termini politici il contrasto, infine, di liberalismo o sistema politico di libertà senza eguaglianza ossia giustizia (sociale) e socialismo o sistema politico di giusti-



zia sociale ossia per tutti (la libertà egualitaria nel suo svolgimento).

Ma, d'altra parte, come negare il fatto della continuità — su un nuovo piano storico certo — dello spirito liberale lockeano e kantiano nella prima fase della società comunista ch'è l'attuale Stato socialista russo e insomma nella legalità socialista sovietica?

A questo fatto ci riporta almeno indirettamente la questione sollevata da Norberto Bobbio (in *Politica e cultura*, Torino 1955) circa la funzionalità delle « norme tecniche giuridiche » (del garantismo borghese) anche per uno Stato proletario. Bobbio cerca semplicemente di dimostrare la legittimità della « esigenza di invitare i difensori della dittatura del proletariato a considerare le forme di reggimento *liberal*-democratico per il suo valore di tecnica giuridica più raffinata e più progredita ». E per Bobbio insomma « l'importante è che si cominci a concepire il diritto non più come fenomeno borghese, ma come complesso di norme tecniche che possono essere adoperate tanto da borghesi quanto da proletari per conseguire certi fini che agli uni e agli altri, in quanto uomini socievoli, sono comuni ». Ora quanto resta di vero nella esigenza di cui ci parla Bobbio?

Sappiamo che la Costituzione sovietica attuale, dell'età post-staliniana — promulgata nel 1960 ma cfr. la Costituzione quasi identica del '36 —, reca gli articoli 123-128 concernenti l'eguaglianza dei diritti dei cittadini indipendentemente dalla loro nazionalità e razza, la libertà di coscienza, di parola, di stampa, di riunione, di organizzazione dei sindacati, nonché il diritto di *habeas corpus* ossia (vi è detto) della « inviolabilità della persona », per cui « nessuno può esser arrestato se non per decisione di un tribunale o con la sanzione di un procuratore » etcetera; ma restano da vedere le ragioni specifiche profonde di ciò, ragioni che *non* possono coincidere con quelle specifiche dello Stato liberale o democratico-borghese; se non altro perché quelle libertà e diritti subiettivi, quelle norme tecniche costituzionali, si iscrivono nel registro sociale e politico del primo Stato socialista, che ha nuovi peculiari fondamenti. Per precisare la



validità dell'esigenza formulata da Bobbio non basta, certo, addurre quei *fatti* che sono le Costituzioni sovietiche in questione, in cui è quasi superfluo notare innanzi tutto l'abolizione di quel « razionamento della libertà » (civile) « a favore della libertà » (egualitaria) ch'è, secondo un detto di Lenin, la dittatura del proletariato in senso stretto (la quale, poi, non esclude affatto, se non si vuole assolutizzare eventi storici, l'alternativa di una pacifica presa del potere da parte del proletariato mediante il consenso della maggioranza popolare, e quindi non caratterizza necessariamente la rivoluzione socialista, il cui fine, e cioè la socializzazione dei mezzi di produzione ecc., è ciò che conta); ma occorre stabilire il *come* e il *perché* di quella abolizione e della relativa *restituzione socialista* di norme giuridiche borghesi ossia di norme dello « Stato di diritto ».

Il *come* ci è dato nella *restituzione discriminativa*, in quanto *socialista*, dei succitati diritti o libertà civili: *ad esclusione*, cioè, *del diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione*, « diritto » storicamente rivelatosi anti-economico, anti-sociale, e disumano, scaduto infine a privilegio: e si vedano, poi, gli articoli 9-10 della citata Costituzione sovietica, dove, « accanto al sistema socialista dell'economia », sono contemplati « la piccola azienda privata dei contadini e degli artigiani non associati [nei colcos e cooperative, in cui peraltro « ogni famiglia colcosiana, oltre al provento fondamentale dell'economia collettiva del colcos, ha in godimento personale un piccolo appezzamento di terreno attinente alla casa, e ha in proprietà personale l'impresa ausiliaria impiantata su tale appezzamento, la casa di abitazione, bestiame produttivo » ecc.], fondata sul lavoro personale *escludente lo sfruttamento* del lavoro altrui », e « il diritto di *proprietà personale* dei cittadini sul provento del loro lavoro e sui loro risparmi, sulla casa di abitazione... sui *beni di consumo* e di *comodo personale*, come pure il *diritto di eredità* della proprietà personale dei cittadini ». E a ciò si aggiunga ad es. che nella restituita libertà di culto la religione è depurata del suo tradizionale carattere di « oppio del popolo », con le relative interfe-



renze di diritto pubblico, e ridotta a fatto strettamente privato. Ecco, dunque, *fino a che punto* le norme dello Stato di diritto sono *conservate* e cioè sono insieme trasformate, *trasvalutate* — e insomma *rinnovate* — nel peculiare registro progressista economico-sociale-politico di uno Stato socialista in quanto « Stato di *tutto* il popolo » (Krusciov). Ed ecco come i fatti nella loro precisa sostanza storica correggono quanto di astratto e di dogmatico rimanga nell'ottimismo liberale della generosa « esigenza » di Bobbio, di cui sopra.

E in quanto al *perché*, di questa restituzione socialista di norme dello Stato di diritto, basti considerare che finché ci sia Stato, e sia pure uno Stato democratico progredito al massimo come lo Stato socialista, finché ci sia una società organizzata secondo il rapporto governanti-governati, il principio fondamentale dello Stato di diritto, cioè il principio di un limite del potere dello Stato riguardo alle persone dei cittadini, resta insuperato — e violabile solo a costo di iniquità e sofferenze umane non calcolabili: si pensi soltanto a quel corollario capitale di esso principio che è il diritto dello *habeas corpus* e alle violazioni subite da questo nell'età socialista staliniana. E allora non solo è ineccepibile che — come dice Bobbio — « è molto facile sbarazzarsi del liberalismo se lo si identifica con una teoria e pratica della libertà come potere della borghesia, ma è assai più difficile sbarazzarsene quando lo si considera come la teoria e la pratica dei limiti del potere statale... perché la libertà come potere di fare qualcosa interessa coloro che ne sono i fortunati possessori, la *libertà come non-impedimento* interessa *tutti* gli uomini » (*cors. mio*); ma è anche da tenere presente la ragione più profonda di tale verità, che è stata formulata nel principio etico kantiano de « l'uomo fine e mai mezzo » o strumento. Un principio che, d'altra parte, ha la sua applicazione più adeguata ossia veramente universale soltanto (per quanto sembri paradossale) in uno Stato socialista degno del nome, soltanto nella legalità socialista sovietica, proprio per quella *renovatio* socialista dei diritti subiettivi o libertà civili *ispirati a esso principio* che si è vista



sopra e che consiste nella espunzione, da quei diritti, del solo diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione — con tutte le alienazioni umane ch'esso ormai comporta. Ed ecco la coscienza liberale tanto profonda quanto originale della recente storia (socialista), destinata a *sorprendere* il filosofo liberale più autocritico.

3. Per avviare una conclusione sulla eredità giuridica borghese presente nello Stato socialista occorre ritenere dunque: 1) che nel garantismo costituzionale socialista sono *rinnovate* le libertà civili non meno che il parlamentarismo nei consigli popolari che sono i soviet o il diritto economico-borghese nella norma « per una parte eguale di lavoro compiuto una parte eguale di prodotto »: e circa quest'ultimo diritto si noti che la sua *renovatio* socialista è evidente nel carattere *sociale* riconosciuto al lavoro e al suo prodotto; 2) che l'elemento catalizzante che trasforma e rinnova la sostanza statale liberale in una sostanza statale socialista è la istanza egualitaria materialisticamente fondata; 3) che, infine, lo Stato destinato (secondo l'ipotesi conclusiva formulata dalla teoria classica marxista-leninista) a « estinguersi » in quella « società di liberi e eguali » ch'è la società comunista vera e propria, o società senza classi, in cui « le funzioni pubbliche perderanno il loro carattere politico e diventeranno semplici funzioni amministrative per l'assistenza degli interessi della società » (Engels, citato da Lenin in *Stato e rivoluzione*), è *questo* stesso Stato socialista.

Per la società comunista si veda ora il *Progetto di programma* presentato al XXII Congresso del Pcus, in cui si tracciano « le vie di sviluppo per il passaggio alla società comunista nei prossimi venti anni » (ad es.: « La classe operaia è l'unica classe della storia che non si propone di rendere eterno il proprio potere... Il passaggio al comunismo significa il massimo sviluppo della libertà della persona e dei diritti dei cittadini sovietici... La crescita del benessere materiale, del livello culturale, e della consapevolezza dei lavoratori crea le premesse per arrivare in definitiva alla completa sostituzione delle



misure di giustizia penale con quelle di correzione ed educazione sociale... L'evoluzione dell'organizzazione statale socialista porterà gradualmente alla sua trasformazione in un autogoverno comunista in cui verranno a confluire i soviet, i sindacati, le cooperative ed altre associazioni di massa dei lavoratori. Tale processo implicherà un ulteriore sviluppo della democrazia [sociale]... Gli organi della pianificazione e del computo, della direzione economica e dello sviluppo culturale, che oggi si inquadrano nell'apparato statale, perderanno il loro carattere politico diventando organi di autogoverno sociale. La società comunista sarà una comunità altamente organizzata di uomini del lavoro... Lo sviluppo storico conduce inevitabilmente allo estinguersi dello Stato. Perché lo Stato si estingua definitivamente occorre che si creino sia le condizioni interne — edificazione di un'evoluta società comunista — che le condizioni esterne: una definitiva soluzione nell'area internazionale delle contraddizioni tra il capitalismo e il comunismo a favore del comunismo »).

Quanto alla legalità socialista, si risolve in essa, ci sembra, il complesso dei problemi economici e sociali in quanto problemi essenzialmente *politici* che si sono accumulati dall'avvento dello Stato di diritto in poi: e si risolve in una sintesi storica di Rousseau e Kant (= la libertà in funzione dell'eguaglianza e viceversa) provocata dal marxismo: dove infatti la « volontà generale sovrana » del primo (Rousseau) non più *ridotta* ad una sovranità popolare-nazionale-borghese ma *realizzata* in una sovranità popolare-proletaria (operaia) può accogliere e conciliare nel suo centralismo (democratico-operaio) quelle libertà civili dell'« ordinamento giuridico » borghese che non siano in disarmonia (*habeas corpus* eccetera) con la libertà delle masse, o immensa maggioranza, dalla servitù del salario; e dove, d'altra parte, l'ordinamento giuridico del secondo (Kant), rinnovato, come si è visto, nel seno del centralismo democratico-operaio, acquista, soltanto così, la validità universale cui aspirava invano nella sua originale angusta rigidità borghese: al qual proposito si noti 1) che il



perdurare in tal modo, cioè tramite lo sviluppo storico delle lotte di classe, che culmina nello Stato socialista, il perdurare in tal modo (non apriori) del liberalismo kantiano è chiara conferma delle fondamenta classiste di esso non meno di quello lockeano (contrariamente a ciò che credeva il compianto Solari), anche se resti superiore, s'intende, la sua formulazione razionale a quella del liberalismo lockeano e si spieghi così la sua vitalità (storica); 2) che non è pensabile che in questo liberalismo kantiano, pur così paradossalmente universalizzato nella legalità socialista, possa acquietarsi « eternamente » l'uomo (come pensava il Solari del liberalismo kantiano originario), perché è ovvio ch'esso non potrà durare che finché duri lo Stato (socialista), ch'è pur destinato a estinguersi nell'autogoverno sociale della società comunista senza classi, come si è visto sopra.

Ma, stando ciò, come si può accusare ancora di « totalitarismo » lo Stato socialista sovietico o Stato di tutto il popolo? L'accusa persistente si può spiegare solo col più cieco interesse di classe. Tuttavia, lentamente la verità comincia a farsi strada, come si può vedere nella letteratura giuridica recente, ad es. in *Le gouvernement de l'Urss*, Paris 1961 (Presses universitaires) di Michel Mouskhély e Zygmunt Jedryka, dove, pur fra reticenze, si dà un quadro abbastanza esatto della legalità socialista sovietica. Diamo qualche spunto. Ecco l'elemento Rousseau: « En instituant le contrôle des électeurs sur les élus et sa sanction, le rappel ou *recall* [cioè la destituzione dei deputati], la Constitution de 1936 [art. 142 = art. 142 della Costituzione 1960] paraît s'inspirer des idées de Rousseau... Depuis le précédent de 1936, la participation du peuple à la législation exige qu'avant leur adoption par les organes compétents toutes les grandes réformes fassent dans le pays l'objet d'un *examen public*... Les conférences des travailleurs d'avant-garde, régulièrement convoquées par le Comité central du Parti et par le gouvernement, fournissent un autre exemple de cette *collaboration du peuple à la direction des affaires publiques*. S'agit-il de trancher telle question concrète, de préparer tel projet de loi, d'assurer l'ap-



plication de telle décision, *on fera appel aux intéressées eux-mêmes...* On peut donc parler, dans cette mesure, d'une *participation indirecte des masses à l'oeuvre législative* de l'État... Pour les unions professionnelles... la collaboration va presque jusqu'au partage de la puissance publique. En matière de travail et de salaire... l'État les associe à l'exercice de son pouvoir législatif et exécutif. Ainsi les actes qui s'y rapportent émanent conjointement du Comité central du parti, du Conseil des ministres et du Conseil central des syndicats... Pour les syndicats, la participation à la législation et à l'administration se réalise donc *directement* » (pp. 176 sgg e v. anche p. 175 a proposito dell'art. 147; *corsivo mio*). Ed ecco l'elemento di Kant: « Les tenants actuels du pouvoir mettent tout en oeuvre pour garantir et sauvegarder les droits essentiels de l'homme et du citoyen auprès des organes d'instruction judiciaire, auprès des tribunaux et dans les lieux de détention. ...Des principes de base invariables sont appliqués sur tout le territoire de l'Urss en matière de législation civile et pénale et de procédure judiciaire. 1° *Le tribunal, seule institution administrant la justice...* Nul ne peut plus désormais être privé de liberté sans la sanction du procureur, nul ne peut plus être jugé et condamné que par les organes ordinaires de justice. En perdant sa toute-puissance dans l'État, la police de sécurité perd aussi... ses attributions de police politique... par suite nombre d'affaires qui relevaient jusqu'ici de 'tribunaux' de répression policière ou qui étaient jugées avec une rigueur extrême en tant que crimes contre-révolutionnaires ou attentats à l'égard de l'inviolable discipline socialiste du travail, sont désormais examinées avec beaucoup plus d'indulgence par des tribunaux ordinaires. 2° *La participation d'assesseurs populaires à l'instruction des affaires dans tous les tribunaux; le principe de la collégialité des tribunaux...* Les assesseurs populaires prennent une part active non seulement au procès lui-même mais aussi à toutes les phases de la procédure et de l'instruction judiciaire. La voix de chacun d'eux a autant de valeur que celle du juge... 3° *L'éligibilité des juges et des assesseurs populaires...* Ils sont



révocables par leurs électeurs ou par décision du tribunal. De ce principe découle, tout naturellement, le devoir, pour les magistrats soviétiques, de présenter des comptes rendus devant leurs électeurs et, pour les électeurs, le droit d'exiger ces comptes rendus périodiques... 4^e *L'indépendance des juges et leur soumission aux seules lois*. Le principe constitutionnel de l'indépendance des tribunaux a pour corollaire indispensable l'indépendance des juges » ecc. (pp. 234 sgg.; e v. ora T. Napolitano, *Il nuovo codice penale sovietico*, Milano, Giuffrè, 1963).

E a riassumere il sostanziale contrasto giuridico tra il presente e il passato sovietico (anni della dittatura del proletariato) valga il seguente giudizio conclusivo di Rudolf Schlesinger su Pasukanis e la sua scuola di diritto penale famosa negli anni venti-trenta: « Era stato logicamente implicito — dice S. — nella teoria generale del diritto di Pasukanis che, sinché esistessero classi antagoniste, e fosse ancora necessario un diritto penale, questo doveva inevitabilmente esser dominato dal principio della 'equivalenza' o, per usare un termine corrente, del *taglione*. Altrimenti, il diritto penale, nel tentativo di applicare la *giustizia* verso il singolo reo, avrebbe perduto la sua *prevedibilità* e la sua generale efficacia *preventiva* » (v. *La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, Torino, Einaudi, 1952, p. 266, corsivo mio).

4. Al termine di questa ricerca non si può non soffermarsi sulla dialettica delle due moderne istanze di libertà, l'egualitaria e la civile. Dialettica di cui la legalità socialista è il momento storicamente più avanzato. Anche se con esso non si concluda la portata storica della prima e maggiore istanza. Giacché, se questa tende ad una universale eguaglianza *sociale* mediatrice di *persone* e come tale condiziona la seconda in tutta la sua storia¹ fino a che si giunga a un complesso di libertà civili *essenziali* ossia ridotte all'essenziale umano con l'abolizione della libertà-privilegio del possesso privato dei mezzi di produzione (legalità socialista), ciò significa che la prima trascende per la sua piena attuazione la

seconda e con essa lo Stato in genere, compreso quello socialista, con le sue classi, da un lato, e le persone-cittadini di cui consta, dall'altro, e si realizza veramente nella società comunista, senza classi e metapolitica, con le sue *basi economiche* adeguate allo scopo (un paradossale destino, o semplicemente il destino *storico*, di quella libertà concepita primamente dal moralismo spiritualistico, umanitario e quindi interclassista di Rousseau!).

Ma, d'altra parte, è da tener presente che queste due libertà — tanto diverse quanto si rileva *ad oculos* da qualsiasi delle rispettive formule usabili, ad es. quella di *libertà sociale delle umane possibilità di ogni persona*, per l'una, e quella di *libertà come garanzia di non-impedimento statale di ogni persona*, per l'altra — queste libertà armonizzano soltanto nella legalità dello Stato socialista e propriamente nella sua *renovatio* o riduzione all'essenziale umano della seconda libertà in seno all'espansione della prima libertà (tramite il centralismo democratico-operaio) si risolve quell'antinomicità loro che travaglia tutta la storia della libertà e della democrazia moderne. Onde nella legalità socialista (sovietica) coesistono ad un tempo la istanza della libertà-in-funzione-della-eguaglianza o libertà maggiore (Rousseau) e la istanza della eguaglianza-in-funzione-della-libertà o libertà minore (Kant). Di modo che il proletariato (sovietico) diventa il liberatore del genere umano — per quanto lo consenta la *politica*; riuscendogli anche — nella legalità socialista — di assicurare l'effettualità delle libertà civili mediante l'adeguato esponente egualitario (socialista) conferito loro.

Come tale, infine, ogni libertà civile degna del nome è paragonabile ad una quantità che abbia un esponente non inferiore a essa: e cioè è *l'esponente egualitario pari che conferisce a qualsiasi libertà o diritto civile quel grado di valore che impedisce il suo scadimento a privilegio*: e così la libertà maggiore garantisce la libertà minore. Valga il vero.

Se il diritto del cittadino al voto — tipica libertà civile o costituzionale — non avesse avuto fin dal suo affermarsi una portata egualitaria — in quanto effetto



del riconoscimento sociale allargato ai meriti personali di ogni membro del « terzo stato » e quindi strumento dell'ingresso e ascesa nella vita sociale di una nuova classe — che valore di civile progresso avrebbe significato? E d'altra parte, non è accaduto che la discriminazione borghese originaria (sempre a proposito di diritto elettorale) fra cittadini « attivi » e cittadini « passivi », o anche, fra « cittadini » e « soci » secondo Kant, ha fatto — col suo carattere censitario, *idest* antiegalitario — scadere a privilegio quel « diritto » di voto? Così che si è dovuto, presto o tardi, introdurre, da parte borghese, sia pure con tutti gli accorgimenti della moderna tecnica elettorale (si veda la legge-truffa italiana del 31-3-1953!), quel tipico istituto egualitario (o democratico-sociale) ch'è il suffragio universale.

Così sta scadendo a privilegio il diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione, in quanto esso esclude il riconoscimento sociale adeguato dei meriti personali — e quindi esclude lo sviluppo della persona — dei membri del quarto stato, della massa lavoratrice nullatenente; onde è il suo esponente egualitario inferiore, insufficiente, che degrada oggi la proprietà borghese a quel punto di privilegio in cui interviene sempre l'istanza rivoluzionaria della libertà egualitaria: interviene oggi come democrazia socialista, interveniva ieri come democrazia parlamentare contro la proprietà nobiliare ed ecclesiastica eccetera. E il processo storico di adeguazione dell'esponente egualitario alle rispettive libertà civili tocca il suo culmine nella legalità ch'è propria di uno Stato socialista (degno del nome): legalità nella quale, espunte le libertà civili con esponente egualitario inferiore, e quindi scadute, come la libera impresa economica e la relativa proprietà privata dei mezzi di produzione, non restano che libertà civili aventi un esponente egualitario pari (fra cui, oltre lo *habeas corpus* ecc., la proprietà ad uso personale contemplata dai codici sovietici attuali); onde cessa la tensione fra democrazia politica e democrazia sociale, fra libertà civile e libertà egualitaria insomma. Tensione che non riguarda più la società comunista che presuppone il deperimento dello



Stato (socialista) e con esso la scomparsa delle classi e comporta quindi il trionfo della libertà egualitaria; in quanto « società di liberi e uguali » per definizione: *idest* società la cui divisa suona: « da ciascuno secondo le proprie *capacità*, a ciascuno secondo i propri bisogni »: Marx, *Critica del Programma di Gotha*. (Si pensi a come il carattere classista permanga e si manifesti nello « Stato di tutto il popolo » ch'è l'attuale Unione delle Repubbliche sovietiche con la sua legalità socialista: ad es. nella partecipazione diretta alla legislazione e all'amministrazione da parte dei sindacati operai, di cui sopra: il che significa la appartenenza dell'istituto del sindacato sovietico alla sfera del potere pubblico piuttosto che alla sfera delle libertà dei cittadini o libertà civili).

5. Con quanto precede riteniamo di aver risposto *implicitamente* alle domande suscitate in un lettore marxista odierno dai testi del marxismo classico ricordati in principio. E diciamo ora esplicitamente che non è proprio vero, non è tutto il vero che la rivoluzione politica o borghese abbia emancipato soltanto i borghesi, bensì ch'essa pose le premesse — sviluppate paradossalmente nella legalità socialista dello Stato sovietico attuale — per l'emancipazione politico-giuridica di *tutta* la società *in quanto Stato*, appunto, o società strutturata nel rapporto governanti-governati. Onde, fino a quando ci sia Stato, e sia pure uno Stato proletario, resta vera e cogente quella ammonizione di Montesquieu che, provocata dal governo monarchico assoluto del suo tempo, è, per quanto precede, estensibile ad ogni potere politico, anche operaio: l'ammonizione che « è sovranamente importante di non abbattere o avvilitare la natura umana » (*Esprit des Lois*, XV, I). Insomma, l'emancipazione umana dell'uomo — per quel tanto ch'essa è possibile innanzi l'avvento della società comunista — richiede e implica la libertà politica tanto quanto la libertà sociale o meglio la prima armonizzata con la seconda. Ch'è il senso filosofico della dichiarazione d'apertura di un'Ordinanza recente dell'Urss su « Il rispetto della legalità socialista » che dice: « Il continuo consolidamento della *legalità* e



dell'ordine sociale e il rafforzamento della tutela dei diritti dei cittadini sovietici sono *condizioni essenziali* per la costruzione della *società comunista* nel nostro paese ».

¹ A questo proposito sono particolarmente significativi i seguenti testi contenenti un confronto tutto *russoiano* fra la Francia dell'assolutismo e l'Inghilterra parlamentare del '700: 1) « En Angleterre — scrive Saint-Preux a Julie nella *Nouvelle Héloïse*, II, 19 — c'est toute autre chose... parce que le peuple ayant plus de part au gouvernement, l'estime publique y est un plus grand *moyen de crédit* »; 2) « Par quelle raison — è annunciato nel sommario dichiarativo della medesima lettera 19a — il [l'« Amant », S.-P.] préfère l'Angleterre à la France *pour y faire valoir ses talens* » (J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris 1961, tome II, pp. 263, 783). Si noti dunque: a) come l'interesse, da parte di R., per un governo democratico-borghese (all'inglese) sia dettato dall'angolo problematico tutto russoiano del *riconoscimento sociale di meriti personali* (dei borghesi « parvenus »: « Julie [la nobile Julie, la *femme de qualité*] se resoudroit-elle à devenir la femme d'un *parvenu*? En Angleterre..., quoique les moeurs y vaillent peut-être encore moins qu'en France, cela n'empêche, pas qu'on n'y puisse *parvenir* par des chemins plus honnêtes, parce que le peuple ayant plus de part au gouvernement l'estime publique » ecc., *ibid.*); b) che unicamente in questo — nell'*egualitarismo* (borghese) creatore dei *parvenus* — si toccano originariamente democrazia politica e democrazia sociale (o istanza della libertà egualitaria) nel senso che la prima è *condizionata* dalla seconda: e in questo R. avrà la sua parte di gloriosa responsabilità nella Rivoluzione francese; ma che, d'altra parte, così comincia soltanto e non si esaurisce la portata storica di Rousseau — del suo *élan* democratico-sociale — proprio per il carattere limitato dell'egualitarismo *borghese*, da superarsi dall'egualitarismo universale dei meriti (e del lavoro) ch'è l'anima russoiana della democrazia sociale (« *J'honore le mérite aux rangs les plus abjects* » è detto già nell'*Épître à Bordes* del 1740); onde si spiega la critica di R. della soggezione in genere dei « poveri » ai « ricchi », critica utilizzata per i suoi fini da Marx in *Capitale*, I, 3, c. 30); c) che in conseguenza si comprendono le differenze corrispondenti dei due metodi politici, democratico borghese e democratico sociale: il parlamentarismo e costituzionalismo in funzione di una sovranità popolare-nazionale (borghese), da una parte, e la democrazia diretta in funzione di una sovranità popolare radicale, dall'altra; due metodi riconciliati solo, si è visto, in quella originale sintesi sociale-politica ch'è la legalità socialista (sovietica), preludio della società comunista — disegnata da Marx in *Critica del Programma di Gotha* (1875) e da Lenin in *Stato e Rivoluzione* (1817) — che vedrà finalmente il trionfo dell'istanza della libertà egualitaria. Vedi sopra le conclu-



sioni di questo scritto (il ritorno trionfale del criterio russoiano del riconoscimento sociale dei meriti o talenti o capacità di ognuno nella formula marxiana « da ciascuno secondo le sue capacità », ecc.) e cfr. il nostro *Rousseau e Marx*, Roma 1963, pp. 43-58, 75-88. Ivi è analizzato dialetticamente, fra gli altri, il seguente passo conclusivo fondamentale del *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: « Les rangs des citoyens doivent donc être réglés... sur les services réels [= « proportionnés à leur talents et à leur forces »] qu'ils rendent à l'État ».



La triplice rivoluzione

Una lettera.

La seguente lettera fu spedita il 22 marzo 1964 dalla Commissione Ad Hoc sulla Triplice Rivoluzione al Presidente Lyndon B. Johnson. La replica della Casa Bianca, da parte di Mr. Lee White, assistente del presidente, fu ricevuta poco dopo. La lettera al presidente, insieme alla relazione, fu mandata anche ai capi della maggioranza e della minoranza del Senato e alla Camera dei Rappresentanti e al Segretariato del Lavoro. Ecco i testi:

22 marzo 1964

Egr. Sig. Presidente,

Per sua conoscenza, alleghiamo un memorandum, La Triplice Rivoluzione. Questo memorandum è stato preparato al di fuori di un sentimento di cattivi presagi sul futuro della nazione. Gli uomini e le donne che lo hanno firmato pensano che né gli americani né i loro capi siano consci dell'ampiezza e del ritmo dei cambiamenti che li circondano. Questi cambiamenti, economici, militari e sociali, implicano la Triplice Rivoluzione. Noi crediamo che questi cambiamenti costringeranno, in un futuro vicinissimo, e che a noi piaccia o no, a misure pubbliche che andranno radicalmente oltre ogni misura ora proposta o prevista.

Noi lodiamo lo spirito che ha stimolato la Guerra alla Povertà recentemente annunciata, e le nuove commissioni sulla dislocazione economica e sull'automazione, ma con deferenza, questo memorandum espone le ragioni storiche e tecnologiche per cui tali tattiche sembrano destinate in breve al fallimento:



circostanze radicalmente nuove richiedono strategie radicalmente nuove.

Se politiche come quelle suggerite nella Triplice Rivoluzione non verranno adottate, crediamo che la nazione sarà gettata in un disordine economico e sociale senza precedenti. La nostra posizione punta a dimostrare perché stiano avendo luogo drastici cambiamenti nella nostra organizzazione economica, il loro rapporto con il crescente movimento per i pieni diritti ai negri, e le misure pubbliche e private minime che ci sembrano necessarie.

Sinceramente,

Donald G. Agger
Dr. Donald B. Armstrong
James Boggs
W. H. Ferry
Todd Gitlin
Roger Hagan
Michael Harrington
Tom Hayden
Ralph L. Helstein
Dr. Frances W. Herring
Brig. Gen. Hugh B. Hester
Gerald W. Johnson
Irving F. Laucks

Gunnar Myrdal
Gerard Piel
Michael D. Reagan
Ben B. Seligman
Robert Theobald
William Worthy
Alice Mary Hilton
David T. Bazelon
Maxwell Geismar
Philip Green
H. Stuart Hughes
Linus Pauling
John William Ward

LA CASA BIANCA
WASHINGTON

6 aprile 1964

Egr. Mr. Ferry,

Il Presidente mi ha chiesto di ringraziarla per la sua lettera del 19 marzo, in cui ha accluso il memorandum, La Triplice Rivoluzione, redatto dalla sua Commissione.

Negli ultimi mesi il Presidente ha mosso molti passi nella direzione dei problemi discussi nel suo memorandum — povertà, disoccupazione, e mutamento tecnologico. Egli ha impegnato questa Amministrazione in una inflessibile guerra alla povertà e, come lei certamente sa, ha presentato al Congresso una nuova e più ampia legislazione richiedendo le armi necessarie per il proseguimento di questa guerra. Il 21 dicembre ha formato la Commissione per gli effetti economici della Difesa e del Disarmo. La Commissione fornirà la revisione centrale e il coordinamento delle attività del ramo dell'esecutivo designato a migliorare la nostra comprensione dell'effetto economico dei cambiamenti per le spese di difesa. Il presidente ha anche chiesto



al Congresso di stabilire una commissione presidenziale per studiare l'effetto del cambiamento tecnologico sull'economia e per proporre misure atte ad assicurare i pieni benefici della tecnologia minimizzando ogni effetto negativo.

I rapidi avanzamenti della tecnologia e i netti cambiamenti nella direzione e nel ruolo dell'attività economica pongono questi e problemi alla nazione. La sua Commissione ha dimostrato di considerare questi problemi in modo completamente nuovo. Può essere sicuro che l'analisi della Commissione e le sue proposte saranno prese attentamente in esame da tutti quelli dell'esecutivo che hanno a che fare con questi problemi.

*Sinceramente,
s/ Lee C. White
Assistente del Presidente*

La Triplice Rivoluzione.

Questo rapporto è scritto nel riconoscimento che il genere umano è ad una svolta storica che richiede un riesame fondamentale dei valori e delle istituzioni esistenti. Attualmente sono in corso tre separate rivoluzioni che si rafforzano a vicenda:

La Rivoluzione cibernetica: una nuova era produttiva è cominciata. I suoi principi di organizzazione sono diversi da quelli dell'era industriale, come quelli dell'era industriale erano diversi da quelli dell'era agricola. La rivoluzione cibernetica è stata prodotta dall'unione del computer e della macchina automatica autoregolante. Questo crea un sistema di capacità produttiva pressoché illimitata che richiede sempre meno lavoro umano. La cibernetica sta già riorganizzando il sistema economico e sociale per affrontare i propri bisogni.

La Rivoluzione dell'Armamento: Si sono sviluppate nuove forme di armamento che non possono far vincere le guerre ma possono distruggere la civiltà. Noi riconosciamo solo ora che le armi totali hanno eliminato la guerra come mezzo per risolvere i conflitti internazionali. La minaccia sempre presente della distruzione totale è unita alla conoscenza della futilità finale della guerra. La necessità di un « mondo senza guerra » è ovunque riconosciuta, sebbene per raggiungere questo



scopo sarà necessario un processo lungo e difficoltoso.

La Rivoluzione dei diritti dell'uomo: Una richiesta universale di pieni diritti dell'uomo è oggi chiaramente evidente. Essa continua ad essere dimostrata dal movimento dei diritti civili negli Stati Uniti. Ma questa è solo la manifestazione locale di un movimento mondiale verso l'instaurazione di regimi sociali e politici in cui ogni individuo si senta considerato e nessuno rifiutato a causa della sua razza.

Siamo particolarmente interessati qui al primo di questi fenomeni rivoluzionari. Questo non perché si sottovaluti da parte nostra il significato degli altri due. Al contrario, affermiamo che è la presenza simultanea e l'azione reciproca di tutti e tre gli sviluppi che rendono evidente la necessità di radicali trasformazioni nel comportamento e nella politica. L'adozione di politiche adatte a far fronte alla cibernetica e ad estendere i diritti a tutti gli americani è indispensabile alla creazione negli Stati Uniti di un'atmosfera in cui il fine supremo, la pace, possa essere ragionevolmente discusso e risolto.

Il negro richiede, come problema di semplice giustizia, di prendere parte pienamente alla vita sociale ed economica dell'America, e vede nelle possibilità di un impiego adeguato uno dei mezzi principali per raggiungere il suo scopo: le rivendicazioni della Marcia su Washington erano libertà e occupazione. La richiesta del negro di un lavoro non è raccolta: i negri, dei molti gruppi che vengono emarginati dall'economia della cibernetica, è quello più esposto; né si può prevedere che i tassi di disoccupazione negra si abbassino sostanzialmente. Le promesse di lavoro sono beffe crudeli e pericolose per centinaia di migliaia di negri ed anche di bianchi che sono particolarmente vulnerabili dalla cibernetica perché anziani o inadeguatamente istruiti.

Le rivendicazioni del movimento per i diritti civili non possono essere adempiute nell'attuale contesto della società. Il negro sta tentando di entrare in una comunità sociale e in una tradizione di lavoro e di reddito che stanno scomparendo persino per i lavoratori bianchi più privilegiati. Gli impieghi stanno scomparendo



sotto la pressione delle macchine altamente efficienti e sempre meno costose.

Gli Stati Uniti agiscono sulla base della tesi, stabilita con l'Employment Act del 1964, che ogni persona potrà ottenere un impiego se lo desidera e che questo impiego gli darà risorse adeguate per vivere e mantenere decorosamente una famiglia, e in questo consiste il meccanismo generale con cui vengono distribuite le risorse economiche. Coloro che non hanno un lavoro hanno diritto solo ad un'entrata minima, difficilmente sufficiente a procurarsi il necessario, e che non permette a chi la riceve di funzionare solo come « consumatori minimi ». Il risultato è che la merce e i servizi che sono necessari a questi consumatori paralizzati, e che essi comprerebbero se potessero, non vengono prodotti. Questo priva a sua volta altri lavoratori dell'impiego, riducendo quindi il loro reddito ed il loro consumo.

Gli attuali livelli, eccessivamente alti, di disoccupazione si moltiplicherebbero molte volte se le spese militari e spaziali non continuassero ad assorbire il 10% della produzione nazionale lorda (cioè, la merce e i servizi prodotti). Come diretto risultato delle spese delle attività militari e spaziali circa sei-otto milioni di persone sono impiegate, e almeno un numero uguale mantiene il proprio lavoro come risultato indiretto delle spese militari e spaziali. Negli ultimi anni, i bilanci militari e spaziali hanno assorbito una porzione crescente della produzione nazionale ed hanno formato un forte sostegno per l'economia.

Tuttavia queste spese hanno sempre più ricevuto critiche, almeno parzialmente, riconoscendo il fatto che le armi nucleari hanno eliminato la guerra come metodo accettabile per risolvere i conflitti internazionali. Già nel 1964 il presidente Johnson ha ordinato una limitazione di certe spese militari. Il ministro della Difesa McNamara sta chiudendo cantieri navali, campi di aviazione e basi dell'Esercito, il Congresso sta insistendo presso l'Amministrazione Nazionale Spaziale perché riduca le spese. Il futuro di questi forti puntelli dell'economia non è oggi così chiaro come lo era anche solo un anno fa.



Come la rivoluzione della cibernetica prende forma.

La cibernetica sta manifestando le caratteristiche di una rivoluzione della produzione, che implica lo sviluppo di tecniche radicalmente diverse e la susseguente comparsa di nuovi principi di organizzazione della produzione, un riordinamento basilare del rapporto dell'uomo con il suo ambiente, e un drammatico aumento di tutta l'energia disponibile e potenziale.

La differenza maggiore fra le rivoluzioni agricole, industriale e cibernetica è il ritmo del loro sviluppo. La rivoluzione agricola cominciò molte migliaia di anni fa nel Medio Oriente, e passarono dei secoli per passare da una base di sussistenza fondata nella caccia e nel procacciamento del cibo allo stabilirsi dell'agricoltura.

Invece, sono passati meno di due secoli dalla nascita della rivoluzione industriale, e la conoscenza diretta e accurata delle nuove tecniche produttive ha raggiunto la maggior parte degli esseri umani. La rapida divulgazione di informazioni viene considerata generalmente come il fattore principale che porta alla diffusione dell'industrializzazione.

Mentre gli aspetti maggiori della rivoluzione della cibernetica per il momento sono limitati agli Stati Uniti, i suoi effetti sono riscontrabili quasi immediatamente in tutto il mondo industriale. L'osservazione è seguita rapidamente dall'analisi e della critica. I problemi posti dalla rivoluzione della cibernetica sono parte di una nuova era della storia di tutto il genere umano, ma vengono affrontati per primi dalla popolazione degli Stati Uniti. Il modo in cui gli americani faranno fronte alla rivoluzione cibernetica influenzerà ovunque il corso di questo fenomeno. Gli Stati Uniti sono allo stadio in cui il dramma uomo-macchina sarà recitato per la prima volta con il mondo come spettatore.

Il problema fondamentale posto dalla rivoluzione cibernetica negli Stati Uniti è che essa annulla il meccanismo generale fin'ora in uso che permetteva alla popolazione di esplicitare i suoi diritti di consumatore. Fino



a questo momento le risorse economiche sono state distribuite sulla base del contributo dato alla produzione, con macchine e uomini che competono per l'impiego in condizioni abbastanza di parità. Nel sistema in sviluppo della cibernetica può essere raggiunta una produzione potenzialmente illimitata con sistemi meccanizzati che richiederanno pochissima cooperazione da parte degli uomini. Come le macchine sottraggono agli uomini la produzione, esse assorbono una crescente porzione di risorse mentre gli uomini che vengono destituiti diventano dipendenti da misure governative minime e arbitrarie — assicurazioni di disoccupazione, previdenze sociali, pagamenti assistenziali.

Questi travestimenti possono celare sempre meno un paradosso storico: una porzione sostanziale della popolazione sussiste su redditi minimi, spesso sotto la linea di povertà, in un tempo in cui il potenziale produttivo sufficiente è disponibile per fornire a tutti negli Stati Uniti il soddisfacimento delle proprie necessità.

Il sistema industriale non riesce ad abolire la povertà.

L'esistenza di questo paradosso viene negata e ignorata dall'analisi economica convenzionale. L'approccio economico generale suppone che la domanda potenziale, che se soddisfatta accrescerebbe il numero dei posti di lavoro e fornirebbe un reddito a quelli che ne prendono possesso, viene sottovalutata. La maggior parte delle analisi economiche contemporanee afferma che sia necessaria tutta la forza-lavoro e la capacità industriale disponibili per affrontare le necessità dei consumatori e delle industrie e per fornire servizi pubblici adeguati: scuole, parchi, strade, case, città decorose, e acqua e aria pulite. Suppone inoltre che la richiesta potrebbe essere aumentata da una varietà di tecniche standard, ad ogni livello desiderato, fornendo denaro e macchine per migliorare le condizioni dei miliardi di persone indigenti nel resto del mondo, che hanno bisogno di cibo e asilo, abiti e macchine, e di tutte le altre cose che nelle nazioni industriali sono date per acquisite.



Non c'è dubbio che la rivoluzione cibernetica aumenti il potenziale per l'approvvigionamento di fondi ai settori pubblici trascurati. Né c'è alcun dubbio che la cibernetica renderebbe possibile l'abolizione della povertà all'interno e all'estero. Ma il sistema industriale non possiede nessun meccanismo adeguato per permettere a queste possibilità di diventare realtà. Il sistema industriale era destinato a produrre una quantità sempre maggiore di merce il più efficientemente possibile, e si presupponeva che la distribuzione del potere di vendita di questi merci si sarebbe avuto quasi automaticamente. Il perpetuarsi della catena reddito-impiego come unico principale meccanismo per distribuire efficacemente la domanda — per garantire il diritto al consumo — agisce ora come il principale freno sulla capacità quasi illimitata di un sistema produttivo cibernetico.

Le ultime amministrazioni hanno proposto misure miranti ad ottenere una miglior distribuzione delle risorse, e a ridurre la disoccupazione e la sottoccupazione. Solo poche di queste proposte sono state promulgate, più spesso non hanno ottenuto l'approvazione del Congresso. In ogni caso, molti membri del Congresso hanno criticato le misure proposte partendo dai principi tradizionali di distribuzione delle risorse e di incoraggiamento alla produzione. Incoraggiati dagli economisti equilibratori del bilancio e dai gruppi di interesse, essi hanno sostenuto il mantenimento di una macchina economica basata sulle idee di scarsità per trattare con le situazioni di abbondanza fornite dalla cibernetica. Questa critica sterile ha rallentato i lavori del Congresso ed ha stornato dall'attenzione di quest'ultimo gli effetti reciproci della triplice rivoluzione.

Un'adeguata distribuzione dell'abbondanza potenziale di merci e servizi sarà ottenuta solo quando si capirà che il maggior problema economico non è come aumentare la produzione, ma come distribuire l'abbondanza che è il grande potenziale della cibernetica. C'è un urgente bisogno di un fondamentale cambiamento nel meccanismo, usato per assicurare i diritti del consumatore.



Fatti e figure della rivoluzione della cibernetica.

Nessun osservatore responsabile tenterebbe di descrivere il ritmo esatto o l'intera curva di un fenomeno che si sta sviluppando con la velocità della cibernetica. Alcuni aspetti di questa rivoluzione, tuttavia, sono già chiari.

Il tasso di aumento della produttività è salito con l'inizio della cibernetica.

Un sistema economico industriale basato sulla penuria non ha potuto distribuire le abbondanti merci e servizi prodotti o producibili da un sistema cibernetico.

La capacità di surplus e la disoccupazione sono quindi coesistiti a livelli di lampante contraddizione negli ultimi sei anni.

La causa basilare dell'eccessiva disoccupazione è il fatto che la capacità delle macchine sta aumentando molto più rapidamente della capacità di molti esseri umani a tenersi al passo.

Si è instaurata nel pieno di un aumento potenziale dei beni una classe permanentemente misera e disoccupata.

Queste le prove di tali affermazioni:

1. L'aumentata efficienza dei sistemi meccanizzati è dimostrata nel più rapido aumento di produttività per uomo-ora dal 1960, un anno che segna la prima ondata visibile della rivoluzione cibernetica. Nel 1961, 1962 e 1963, la produttività per uomo-ora raggiunse una velocità media di circa il 3,5% — un tasso ben più alto della media generale e del tasso del dopoguerra.

Le società trovano la cibernetica sempre più attraente. Anche all'attuale primo stadio della cibernetica, i costi sono già stati abbassati ad un punto in cui il prezzo di una macchina resistente può essere basso quanto un terzo del costo del salario corrente annuale dell'operaio che sostituisce. Ci si può aspettare un più rapido aumento del tasso di sviluppo della produttività per uomo-ora da un momento all'altro.

2. Negli ultimi anni si è provato ad aumentare la domanda fino a realizzare la piena utilizzazione sia de-



gli uomini che delle capacità di impianto. Sviluppare una domanda addizionale sufficiente promette di diventare ogni anno un compito più difficile: un aumento annuale di trenta miliardi di dollari nella produzione nazionale lorda è ora richiesto per impedire l'aumento dei tassi di disoccupazione, e un aumento addizionale dai quaranta ai sessanta miliardi di dollari sarebbe necessario per portare i tassi di disoccupazione ad un livello accettabile.

3. Il tasso ufficiale di disoccupazione è rimasto circa del 5,5% durante gli anni '60. Il tasso di disoccupazione degli adolescenti sta salendo rapidamente ed ora si aggira intorno al 15%. Il tasso di disoccupazione per gli adolescenti negri è di circa il 30%. Il tasso di disoccupazione degli adolescenti dei ghetti abitati da minoranze qualche volta va oltre il 50%. I tassi di disoccupazione dei negri sono regolarmente più del doppio di quelli dei bianchi, qualunque sia la loro occupazione, il livello di istruzione, l'età o il sesso. Il livello di disoccupazione per le altre minoranze razziali è ugualmente sfavorevole. I tassi di disoccupazione delle aree depresse spesso superano il 50%.

La disoccupazione è molto più forte di quanto indichino le cifre.

Queste cifre ufficiali sottovalutano di molto il livello reale della disoccupazione. Le statistiche non tengono conto della sottoccupazione o « materasso di piume ». Oltre il 5,5% della forza-lavoro che è ufficialmente designata come disoccupata, circa il 4% della forza-lavoro è in cerca dal 1962 di lavoro a tempo pieno ma ha potuto trovare solo impieghi parziali. Inoltre, i metodi per calcolare i tassi di disoccupazione — una persona viene considerata disoccupata solo se ha cercato attivamente un lavoro di recente — ignorano il fatto che molti uomini e donne che vorrebbero trovare lavoro non l'hanno cercato perché sanno che non ci sono possibilità di impiego.



Tali sottovalutazioni investono per questa ragione principalmente i gruppi i cui tassi di disoccupazione sono alti — i giovani, i vecchi, e le minoranze razziali. Molti abitanti di aree depresse agricole, minerarie, industriali, che per definizione ufficiale hanno un impiego ma sono in effetti ampiamente sottoccupati, si trasferirebbero se ci fossero prospettive di trovare lavoro altrove. È ragionevole valutare che oltre otto milioni di persone che vorrebbero oggi avere un impiego non lavorano, contro i quattro milioni dichiarati delle statistiche ufficiali.

Anche più serio è il fatto che il numero di persone che volontariamente non offrono più la loro forza-lavoro non è costante ma aumenta continuamente. Queste persone hanno deciso di smettere di cercare un impiego e sembrano aver accettato il fatto di non lavorare mai più. La decisione è costantemente irreversibile, in termini economici ad anche sociali o psicologici. Il lavoratore più anziano si denomina « pensionato »; egli non può accettare un lavoro senza influire sulla sua condizione di previdenza sociale. Chi è ai suoi primi anni di lavoro è costretto a richiedere il sussidio: nella maggior parte degli stati i requisiti per ricevere il sussidio producono tali alterazioni fondamentali nella situazione di un individuo che un'inversione del processo è sempre difficile e spesso completamente impossibile. Gli adolescenti, specialmente, i *dropouts* e i negri, stanno arrivando alla conclusione che non ci sia posto per loro nella forza-lavoro, ma allo stesso tempo non vien data loro un'alternativa realistica. Queste persone e quelle a loro carico formano gran parte del settore della « povertà » della popolazione americana.

La prova statistica di questa tendenza appare nel declino della porzione di persone che affermano di far parte della forza-lavoro — il cosiddetto tasso di partecipazione della forza-lavoro. La recente apparente stabilizzazione del tasso di disoccupazione intorno al 5,5% è perciò ingannevole: è un riflesso dello scoraggiamento e della sconfitta di persone che non possono trovare lavoro e si sono ritirate dal mercato piuttosto che un indice del



successo dell'economia nel creare impieghi per coloro che vogliono lavorare.

4. Un sistema industriale che funziona efficientemente si suppone che fornisca un gran numero di nuovi impieghi con l'espansione del settore dell'impresa privata, ma una buona metà dei posti di lavoro creati fra il 1957 e il 1962 erano nel settore pubblico — predominante quello dell'insegnamento. La creazione di posti di lavoro nel settore privato è oggi completamente cessata, tranne che nei servizi; dei 4.300.000 posti di lavoro creati in questo periodo, solo circa 200.000 erano procurati dall'industria privata a mezzo dei suoi sforzi. Molte autorità prevedono che l'applicazione della cibernetica a determinate industrie di servizi, che sono solo agli inizi, sarà particolarmente efficace. Se sarà così, nessuna rilevante creazione di posti di lavoro avrà luogo nel settore privato nei prossimi anni.

5. La cibernetica aumenta il livello delle capacità della macchina. Il ministro del Lavoro Wirtz ha recentemente affermato che le macchine oggi prodotte hanno, in media, capacità equivalenti ad un diploma di scuola superiore. Se un essere umano deve competere con tali macchine, perciò, egli deve almeno possedere un diploma di scuola superiore. Il ministero del Lavoro valuta, tuttavia, che sulla base delle attuali tendenze almeno il 30% di tutti gli studenti sarà in questo decennio escluso dalla scuola superiore.

6. Una classe in uno stato di permanente depressione si sta sviluppando negli Stati Uniti. Circa 38 milioni di americani, almeno 1/5 della nazione, vive ancora in povertà. La percentuale del reddito totale ricevuto dal 20% povero della popolazione era il 4,9% nel 1944 e il 4,7% nel 1963.

Il ministro Wirtz di recente ha riassunto queste tendenze. « La confluenza dello sviluppo demografico e del progresso tecnologico sta dividendo la forza-lavoro americana in decine di milioni di possidenti e milioni di nullatenenti. Nella nostra economia di 69 milioni di impieghi, quelli con volenterose capacità godono di oppor-



tunità e di potere di guadagno. Ma gli altri si trovano ad affrontare un nuovo e duro problema — l'esclusione permanente, sia come produttori che come consumatori, dalla vita economica. Questa divisione fra le persone minaccia di creare un mucchio di scorie umane. Non possiamo tollerare lo sviluppo di una nazione separata del povero, dell'incapace, del disoccupato, che vive in un'altra nazione rispetto al benestante, all'istruito, all'impiegato ».

Un nuovo atteggiamento è necessario.

L'inflessibilità e la novità della situazione che è espressa da queste statistiche è ora generalmente accettata. Ironicamente, si continua a supporre che sia possibile ideare misure che ridurranno la disoccupazione a un minimo e quindi salvaguarderanno la possibilità complessiva di esistenza dell'attuale sistema produttivo. Alcune autorità sono andate tanto avanti da suggerire che il ritmo del cambiamento tecnologico dovrebbe essere rallentato « così da dare al sistema produttivo industriale il tempo di adattarsi ».

Noi crediamo, al contrario, che il sistema produttivo industriale non sia più possibile. Asseriamo che il solo modo di rivolgere il cambiamento tecnologico a beneficio dell'individuo e al servizio del generale benessere sia di accettare il processo e utilizzarlo razionalmente e umanamente. La nuova scienza dell'economia politica sarà costruita sull'incoraggiamento e l'espansione pianificata della cibernetica. I risultati raggiunti dalla cibernetica sono particolarmente suscettibili di una gestione politica intelligente: la cibernetica stessa fornisce le risorse e gli strumenti necessari ad assicurare la minima fatica durante il processo di transizione.

Ma i maggiori cambiamenti devono essere fatti nelle nostre tendenze e istituzioni nel prossimo futuro. Oggi gli americani sono trasportati da tre rivoluzioni simultanee, supponendo di averle sotto controllo. Nell'assen-



za di una reale comprensione di questi fenomeni, specialmente della tecnologia, si può permettere a un'efficiente e disumanizzata comunità di emergere dai suoi limiti. Ottenere il controllo del nostro futuro richiede la conscia formazione della società che desideriamo avere. La cibernetica finalmente ci obbliga a rispondere alle questioni storiche: cos'è il ruolo dell'uomo quando egli non dipende dalle proprie attività per la base materiale della sua vita? Quale dovrebbe essere la base per distribuire l'accesso individuale alle risorse nazionali? Ci sono altri adeguati diritti sulle merci e sui servizi oltre il lavoro?

A causa della cibernetica, la società non ha bisogno più di imporre lavori ripetitivi e senza significato (perché non necessari) all'individuo. La società può ora rendere il cittadino libero di fare la propria scelta riguardo a un vasto campo di attività ora non incoraggiate dal nostro sistema di valori e dai nostri modi stabiliti di « lavoro ». Ma nell'assenza di tali nuovi atteggiamenti verso la cibernetica, la nazione non può cominciare a trarre i vantaggi che essa promette al miglioramento umano.

Proposte per l'azione.

Come prima fase di un nuovo consenso è essenziale riconoscere che la tradizionale catena fra impieghi e redditi si sta rompendo. L'economia opulenta può mantenere tutti i cittadini in condizioni di benessere e sicurezza economica sia che essi siano o meno impiegati in ciò che è comunemente considerato come un lavoro. La ricchezza prodotta dalle macchine anziché dall'uomo è ancora ricchezza. Noi esortiamo, perciò, affinché la società, con le sue appropriate istituzioni legali e governative, si prenda l'impegno categorico di fornire ad ogni individuo e ad ogni famiglia, secondo disposizione di legge, un reddito adeguato.

Noi consideriamo questa iniziativa come essenziale



all'ordine economico, sociale e politico che sta nascendo in questo paese, e guardiamo ad essa come alla sola politica attraverso la quale un quarto della nazione, che è priva di beni ora e che lo sarà tra poco per mancanza d'impiego, possa essere ammessa nella società opulenta. Il diritto assoluto ad una fonte di reddito prenderebbe il posto del mosaico di misure assistenziali — dall'assicurazione contro la disoccupazione al sussidio — dirette a garantire che nessun cittadino o residente negli Stati Uniti muoia attualmente di fame.

Non pretendiamo di offrire un quadro di tutte le conseguenze di una tale trasformazione dei nostri valori; ma è chiaro, tuttavia, che la distribuzione dell'abbondanza in una società dominata dalla cibernetica può basarsi su criteri estremamente diversi da quelli di un sistema economico basato sulla penuria. Retrospectivamente, la realizzazione del diritto ad un reddito dimostrerà di essere stata solo il primo passo nella ricostruzione del sistema di valori della società prodotta dalla tripla rivoluzione.

L'attuale sistema incoraggia attività che possono giovare al profitto privato e trascura quelle attività che possono accrescere la ricchezza e il livello di vita della nostra società. Di conseguenza la politica nazionale si è finora orientata più verso le esigenze del processo produttivo che in direzione del benessere della popolazione. L'era della cibernetica può rovesciare questa tendenza. Con una politica e una ricerca pubbliche, concentrate sulla popolazione piuttosto che sui processi produttivi, noi crediamo che molte delle attività creative e degli interessi comunemente considerati non economici assorbiranno il tempo e l'impegno della maggior parte di coloro che non sono più necessari alla produzione di merci e nei servizi.

Tutta la società deve incoraggiare nuovi tipi di attività costruttiva, remunerativa, che ricompensi e nobiliti. Le principali fra queste sono attività quali l'insegnamento e l'istruzione, che mettono in rapporto la gente con



la gente anziché la gente con le cose. L'istruzione non è mai stata essenzialmente diretta, nella nostra società, dal profitto; essa rappresenta la prima e la più ovvia attività che invita il settore pubblico in espansione ad affrontare le necessità di questo periodo di transizione.

Noi non possiamo predire i modelli di attività umana e l'impegno di una nazione a lunga scadenza quando sempre meno gente sarà impegnata nella produzione di merci e nei servizi, né possiamo prevedere i modelli globali di distribuzione del reddito che sostituiranno quelli del passato sistema di pieno impiego. Tuttavia, questa non è materia di speculazione e fantastica da esaminare nelle ore di svago per una società che può venire alla luce fra tre o quattro generazioni. I segni del futuro incalzano nel presente in maniera rilevante. I problemi della mancanza di lavoro, redditi inadeguati, e vita frustrata ci si pongono davanti ora; il negro americano, nella sua ribellione, sostiene le rivendicazioni — e i diritti — di tutti gli svantaggiati. Quella del negro è oggi la voce più insistente, ma dietro di lui stanno i milioni di poveri che cominciano a capire che la cibernetica, capita ed usata appropriatamente, è la strada che conduce fuori dal bisogno verso una vita decente.

*La transizione*¹.

Noi riconosciamo che le drastiche alterazioni delle circostanze e del nostro modo di vita introdotte dalla cibernetica e dall'economia opulenta non si compieranno nel giro di una notte. Abbandonato tuttavia alle forze ordinarie di mercato, tale cambiamento provocherà miseria fisica e psicologica e forse il caos politico. Tale miseria è già chiaramente evidente fra i disoccupati, fra coloro che vivono del sussidio da tre generazioni e sempre più fra i giovani e i vecchi a cui la società non sembra mantenere la promessa di una vita dignitosa o almeno stabile. Noi dobbiamo sviluppare dei programmi per questa transizione destinati a dare speranza ai derelitti a



a quelli messi fuori dal sistema economico, e a fornire una base per tutti per produrre questi cambiamenti nelle istituzioni politiche e sociali che sono essenziali all'età della tecnologia.

Il programma qui suggerito non intende essere completo ma piuttosto indicare il suo fine necessario. Proponiamo:

1. Un massiccio programma per aumentare il nostro sistema di istruzione, ideato specialmente sulla base delle necessità dei sottoeducati mentali cronici. Noi consideriamo che le decine di migliaia di possibilità di impiego in tali aree quali l'insegnamento, la ricerca e lo sviluppo, particolarmente per i giovani, possano essere così create. Programmi federali che considerano l'addestramento di 100.000 insegnanti in più annualmente sono veramente necessari.

2. Massicci lavori pubblici. È necessario sviluppare e mandare ad effetto programmi di lavori pubblici per la costruzione di dighe, serbatoi, porti, dispositivi per impedire la contaminazione dell'aria e dell'acqua, e per gli svaghi della comunità. Valutiamo che per ogni miliardo di dollari all'anno speso in lavori pubblici saranno creati da 150.000 a 200.000 impieghi. Due miliardi di dollari o più all'anno dovrebbero essere spesi in questo modo, preferibilmente unendo i fondi destinati al sussidio degli indigenti o delle aree depresse.

3. Un massiccio programma di costruzione di abitazioni a basso costo, costruite dallo stato o da privati, e miranti ad una media di 700.000-1.000.000 unità all'anno.

4. Sviluppo e finanziamento di rapidi sistemi di trasporto, urbani ed extraurbani, con altri programmi per far fronte agli ampi problemi dei grandi centri urbani.

5. Un sistema pubblico di energia basato sull'abbondanza di carbone nelle aree indigenti, destinato all'energia a basso costo dell'industria pesante e alle zone residenziali.

6. Ripristino delle basi militari fuori uso perché vengano utilizzate dalla comunità o dagli istituti di istruzione.

7. Una revisione maggiore della nostra struttura fi-



scale destinata a ridistribuire il reddito così come a suddividere giustamente i costi del periodo di transizione. A questo scopo sarebbe importante un'utilizzazione più ampia dei profitti fiscali eccedenti. I sussidi e i piani di credito fiscale sono necessari per alleviare le sofferenze umane causate dal passaggio di molte industrie dall'uso dell'energia umana a quella della macchina.

8. I sindacati possono svolgere un ruolo importante e significativo in questo periodo in molti modi:

a) l'uso della contrattazione collettiva, trattando non solo per le persone che lavorano ma anche per quelli esclusi dal lavoro dal cambiamento tecnologico;

b) contrattazione per esigenze preliminari tali come abitazioni, possibilità di svago, e programmi simili così come si sono contrattati programmi di sanità ed assistenza;

c) ottenere un posto decisionale nell'investimento degli immensi fondi pensionistici e assistenziali, e insistere su politiche di investimento che hanno come loro criteri principali l'uso sociale e il funzionamento dell'impresa in cui l'investimento viene fatto;

d) organizzazione dei disoccupati in modo che questa gente priva di peso possa riacquistarlo in relazione al suo destino economico, e rafforzare la campagna per organizzare i « colletti bianchi » e i lavoratori professionali;

9) l'uso del potere di licenziamento del governo per regolare il ritmo e la direzione della cibernetica nella riduzione della fatica; e l'uso di un minimo potere salariale come di poteri fiscali per fornire gli incentivi per procedere il più rapidamente possibile verso gli scopi indicati da queste pagine.

Questi suggerimenti non intendono in alcun modo essere completi o formulati definitivamente. Essi contemplano la spesa di molti miliardi in più ogni anno di quanto non vengano spesi oggi in imprese socialmente remunerative, e un ruolo maggiore del governo nell'economia di quanto non svolga oggi o non abbia svolto eccetto che in periodi di crisi. Secondo noi, questo è un

periodo di crisi, la crisi della triplice rivoluzione. La filosofia pubblica per la transizione deve sostenersi sulla convinzione che le nostre istituzioni economiche, sociali e politiche esistono per l'uso dell'uomo e che l'uomo non esiste per mantenere un particolare sistema economico. Questa filosofia si concentra sull'idea che i governi sono istituiti fra gli uomini allo scopo di rendere possibile la vita, la libertà e la ricerca della felicità e che il governo dovrebbe essere uno strumento creativo e positivo unicamente a questi scopi.

Il cambiamento deve essere diretto.

La scoperta storica degli anni che seguirono la seconda guerra mondiale è che il destino economico della nazione può essere diretto. Dal dibattito sull'Employment Act del 1946 si è capito sempre più che il governo federale sopporta la principale responsabilità per il benessere del paese. L'essenza della direzione è la pianificazione. Il requisito democratico è la pianificazione da parte degli enti pubblici per il benessere generale, mentre la pianificazione da parte di enti privati come le corporazioni per il proprio benessere non si dimostra essere automaticamente in contributo al benessere generale, come l'effetto della cibernetica sull'occupazione ha già reso evidente.

Le privazioni imposte dai mutamenti immediati della tecnologia sono state riconosciute dal Congresso nelle proposte per affrontare le « dislocazioni » a lungo e breve termine, nella legislazione per le aree depresse e « colpite », nella rieducazione dei lavoratori sostituiti dalle macchine, e simili. Le misure fin'ora proposte non sono state « transizionali » nella loro concezione. Forse per questo motivo esse hanno avuto scarsa efficacia riguardo alle situazioni che dovevano risolvere. Ma la principale debolezza di questa legislazione non è l'inefficacia ma l'incoerenza. In nessun modo queste misure sconnesse possono essere considerate come un piano per rimediare a malattie profonde ma solo, per così dire, come trattamento affrettato di ferite superficiali.



Gli uffici di pianificazione dovrebbero costituire la rete attraverso cui passano i bisogni palesi della gente ad ogni livello sociale, costruendo gradualmente un inventario dei bisogni umani, raggiunto col dibattito democratico dei rappresentanti eletti.

I compiti principali di appropriate istituzioni di pianificazione dovrebbero essere:

Raccogliere i dati necessari per valutare gli effetti, sociali ed economici, della cibernetica ai diversi ritmi di innovazione.

Raccomandare maniere, all'iniziativa privata e pubblica, per incoraggiare e stimolare la cibernetica.

Operare nella direzione di distribuzioni ottimali delle risorse umane e naturali nel momento in cui si affrontano i bisogni della società.

Sviluppare metodi per semplificare la transizione da una società in cui la norma è il pieno impiego in un sistema economico basato sulla scarsità, ad uno in cui la norma sarà sia la disoccupazione nel senso tradizionale di lavoro produttivo, che l'impiego nella gran varietà di compiti socialmente utili ma non « produttivi » resi possibili da una economia opulenta; fornire le condizioni in cui uomini e donne, che non hanno più bisogno di produrre merci e servizi, possano trovare la loro strada in una varietà di occupazioni autocompletanti e socialmente utili.

Elaborare alternative alla difesa e alla spesa relativa, da raccomandare ai cittadini, agli imprenditori e ai lavoratori come un uso più ragionevole delle risorse comuni.

Integrare la pianificazione interna ed internazionale. La rivoluzione tecnologica ha riportato virtualmente ogni grande problema interno ad un problema mondiale. La vasta disuguaglianza fra paesi industrializzati e quelli sottosviluppati non può essere più sopportata.

Dal principio alla fine lo scopo sarà la coscienza e razionale direzione della vita economica con istituzioni pianificate sotto il controllo democratico.

In questa diversa struttura i nuovi istituti della piani-



ficazione opereranno ad ogni livello del governo — locale, regionale e federale — e saranno organizzati per ottenere la partecipazione democratica in tutte le loro azioni. Questi enti saranno i mezzi che daranno direzione e contenuto alla crescente richiesta di miglioramento in tutti i campi della vita pubblica. Gli istituti della pianificazione mostreranno il modo per indirizzare la crescente protesta contro le soffocanti metropoli, l'aria e l'acqua contaminate, un inadeguato sistema di istruzione, le risorse di svago e materiali che scompaiono, i bassi livelli di assistenza medica ed il casuale sviluppo economico, in uno sforzo coordinato per aumentare il livello del benessere generale.

Siamo incoraggiati dall'esperienza degli istituti della pianificazione sia del Mercato Comune che delle varie nazioni europee e crediamo che gli Stati Uniti potranno trarre beneficio dallo studio dei loro pregi e delle loro insufficienze.

Principale risultato della pianificazione sarà l'aumento degli investimenti nel settore pubblico. Si sostiene un maggiore investimento in questo campo perché esso è in ritardo, perché le necessità di questo settore comprendono una parte sostanziale del contenuto del benessere generale, e perché possono essere prontamente soddisfatte da una società opulenta. Consci di essere in un periodo di transizione sarebbe illusorio, secondo noi, presentare tali attività come in grado di produrre il pieno impiego. I rendimenti della cibernetica dovrebbero essere cercati tanto nel settore pubblico che in quello privato, e il centro principale della pianificazione sarebbe un mezzo per causare ciò. Un presupposto basilare degli istituti della pianificazione sarebbe il presupposto basilare di quest'affermazione, che la nazione stia muovendo in una società in cui la produzione di merci e servizi non è il solo o forse il mezzo principale per distribuire il reddito.



La democratizzazione del cambiamento.

La rivoluzione degli armamenti concede alcune deboli speranze che il genere umano possa finalmente eliminare la forza istituzionalizzata come metodo per risolvere i conflitti internazionali e trovar i loro equivalenti politici e morali che conducano ad un mondo migliore. La rivolta negra segna l'ammissione finale di questo gruppo nella comunità americana in termini sociali, politici ed economici di uguaglianza. La rivoluzione della cibernetica offre un'esistenza qualitativamente più ricca di valori democratici e morali. Un ordine sociale in cui gli uomini prendono le decisioni che modellano la loro vita diventa più probabile di quanto non sia mai stato prima; la liberazione degli uomini dai legami di un lavoro che non li rende completi permette loro di diventare cittadini, di fare se stessi e la propria storia.

Ma queste maggiori speranze costituiscono senza dubbio una garanzia. Illuminare e rendere maggiormente possibili le « prospettive democratiche » è una cosa, raggiungerle è completamente diverso, poiché una visione della vita democratica è resa reale non dal cambiamento tecnologico ma da uomini che muovono coscientemente verso quell'ideale e che creano le istituzioni che realizzeranno e manterranno la visione in forma vivente.

La democrazia, nel senso che noi diamo al termine, è una comunità di uomini e donne in grado di capire, esprimere e determinare la loro vita come esseri umani che hanno dignità. La democrazia può essere originata solo in un ordine politico ed economico in cui la ricchezza sia distribuita da e per il popolo, ed usata con il maggior beneficio sociale. Con l'emergere dell'era di opulenza noi abbiamo la base economica per una vera partecipazione democratica, in cui gli uomini non si debbano più sentire prigionieri di forze e decisioni sociali al di là del loro controllo o della loro comprensione.



¹ Questa considerazione del periodo di transizione non è condivisa da tutti i firmatari. Robert Theobald e James Boggs sostengono che i due principi maggiori del periodo di transizione saranno: 1) che le macchine anziché gli uomini intraprenderanno le nuove forme di lavoro convenzionale e 2) che l'attività degli uomini sarà diretta verso nuove forme di « lavoro » e « svago ». Perciò, secondo loro, le proposte specifiche abbozzate in questo paragrafo sono più adatte ad affrontare i problemi del sistema economico di scarsità che ad avanzare attraverso il periodo di transizione verso il periodo di abbondanza.



Indice

- 5 Introduzione
- Parte prima: L'umanesimo*
- 15 Veljko Korac
 Alla ricerca della società umana
- 31 Ivan Sviták
 Le origini dell'umanesimo socialista
- 45 Bogdan Suchodolski
 Umanesimo del rinascimento e umanesimo marxista
- 57 Lucien Goldmann
 Socialismo e umanesimo
- 71 Léopold Senghor
 Il socialismo è un umanesimo
- 87 Raya Dunayevskaya
 L'umanesimo di Marx oggi
- 103 Mihailo Markovič
 Umanesimo e dialettica
- 117 Nirmal Kumar Bose
 Gandhi: umanista e socialista
- 125 Herbert Marcuse
 Umanesimo socialista?
- 137 Eugene Kamenka
 L'umanesimo marxista e la crisi dell'etica socialista
- 151 Umberto Cerroni
 Umanesimo socialista e scienza



Parte seconda: L'uomo

- 165 Adam Schaff
Il marxismo e la filosofia dell'uomo
- 177 Milan Prucha
Il marxismo e i problemi esistenziali dell'uomo
- 189 Karel Kosík
L'uomo e la filosofia
- 199 Marek Fritzhand
L'ideale dell'uomo di Marx
- 209 Bronislaw Baczko
Marx e l'idea di universalità dell'uomo
- 225 Danilo Pejovič
Sul potere e sull'impotenza della filosofia
- 237 Maximilien Rubel
Riflessioni sull'utopia e sulla rivoluzione
- 247 Ernst Bloch
L'uomo e il cittadino secondo Marx
- 255 Erich Fromm
*L'applicazione della psicoanalisi umanista
alla teoria di Marx*

Parte terza: La libertà

- 227 Bertrand Russell
Elogio della pigrizia
- 293 Irving Fetscher
Concretizzazione del concetto di libertà di Marx
- 307 Gajo Petrovic
Uomo e libertà
- 315 Rudi Supek
*La libertà e il polideterminismo
nella critica della cultura*

Parte quarta: L'alienazione

- 337 Predrag Vranicki
Il socialismo e il problema dell'alienazione
- 510



- 353 Oskar Schatz e Ernest Florian Winter
Alienazione, marxismo e umanesimo
- 373 Mathilde Niel
*Il fenomeno della tecnologia:
liberazione o alienazione dell'uomo?*

Parte quinta: La pratica

- 389 Norman Thomas
Il socialismo umanista e il futuro
- 401 Wolfgang Abendroth
Pianificazione e società senza classi
- 419 Richard M. Titmuss
I servizi di assistenza sociale e l'arte di dare
- 437 T. B. Bottomore
Industria, lavoro e socialismo
- 447 Paul Medow
*Gli ideali umanisti dell'illuminismo
e l'economia matematica*
- 459 Danilo Dolci
*Riflessioni su pianificazioni e gruppi,
decentralizzazione e pianificazione*
- 467 Galvano Della Volpe
La legalità socialista
- 485 *La triplice rivoluzione*

*Finito di stampare
il 31 agosto 1971
dalla Dedalo litostampa in Bari
per conto della Dedalo libri*

