

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 »<sup>1</sup>, 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*. »<sup>2</sup> 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 »<sup>3</sup>. 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'uomo<sup>4</sup> (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 »<sup>5</sup>.

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 »<sup>6</sup>.

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 »<sup>7</sup>. 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 »<sup>8</sup>.



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. »<sup>9</sup> 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. »<sup>10</sup>

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 »<sup>11</sup>, 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. »<sup>12</sup> 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.

<sup>1</sup> *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione.*

<sup>2</sup> *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 199.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione.

<sup>6</sup> *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 200.

<sup>8</sup> *Risultati futuri del dominio inglese in Russia, India, Cina.*

<sup>9</sup> *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 194.

<sup>10</sup> *Miseria della filosofia.*

<sup>11</sup> *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 224.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 201.