

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 Cabot 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.

