

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 »<sup>1</sup>.

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 la 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.

<sup>1</sup> *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 272-3.

