

Oskar Schatz e Ernst Florian Winter

Alienazione, marxismo e umanesimo
(un punto di vista cristiano)

I

Quale interesse legittimo può avere oggi un cattolico cristiano verso il socialismo e l'umanesimo e verso il loro rapporto reciproco? O, per formulare la cosa in modo meno ambizioso, che contributo all'attuale dibattito ci si può aspettare da un punto di vista cristiano sul problema del socialismo umanista?

L'interesse verso l'« alienazione » degli uomini sembra offrirsi come il più utile anello di congiunzione fra il socialismo e l'umanesimo e fra i cristiani e i non cristiani. Poiché ogni seria analisi del fenomeno « uomo » incontra presto o tardi la categoria « alienazione », che è in se stessa un concetto completo che tocca ogni specie di comportamento umano.

Che l'uomo sia diventato alienato nel processo della sua autorealizzazione faceva parte del messaggio rivoluzionario di Karl Marx. Più di cento anni dopo Marx, l'alienazione non ha perso nulla della sua scottante attualità; in effetti, essa è diventata un fenomeno globale. Dopo i suoi inizi concettuali ed analitici in Rousseau, Fichte, Schelling e Hegel, fu principalmente, e paradossalmente, la versione marxista del socialismo — e non il pensiero riflessivo dell'umanesimo classico o l'amore, la testimonianza pratica della cristianità — che continuò ad analizzare concretamente le moderne dimensioni del problema dell'alienazione umana e che ne propose una cura.

Marx riconobbe il fenomeno dell'alienazione — che si sviluppò nel decisivo aspetto antropologico della società industriale — più chiaramente di ogni altro suo contemporaneo. Questo è dovuto prima di tutto ad un'intensa critica della teoria apparentemente astratta ed idealista sull'alienazione di Hegel. In secondo luogo, tuttavia, da quest'analisi e critica, Marx arrivò alla sua concettualizzazione e suggerì una utopia quale mezzo per risolvere concretamente il problema esistenziale dell'alienazione umana. Nondimeno questa conclusione teorica costituisce la grandezza personale come la tragedia della posizione di Marx. Oltre a ciò, la sua soluzione è diventata di grande significato per la susseguente evoluzione della categoria dell'alienazione poiché quest'ultima è ora sempre più sospettata di essere semplicemente un concetto soggettivo, arbitrario ed anche ideologico.

Questo sospetto fu messo a fuoco principalmente dall'atto di *annullamento* (*Aufhebung*), cioè, la dittatura del proletariato, la violenza della lotta di classe, la società comunista — da cui Marx si aspettava la soluzione finale del problema dell'alienazione. Marx vede il carattere totale dell'*annullamento* come necessariamente riferito alle caratteristiche di totalità del suo stesso concetto di alienazione. Solo così l'alienazione può essere totalmente annullata e può essere realizzata la totale libertà creativa dell'uomo. Pure il fatto che l'alienazione dell'uomo non solo sia persistita, ma sia apparsa anche con intensità nuova e non prevista dal socialismo marxista, e abbia condotto ad un profondo desiderio di maggiore tolleranza, umanità e umanesimo socialista, invita a un nuovo e radicale esame. Forse la soluzione così appassionatamente sperata da Marx non è andata abbastanza a fondo, è rimasta alla periferia del fenomeno — malgrado o forse a causa del suo radicalismo. Ci sembra che questo suo radicalismo non fosse abbastanza radicale (nel senso originale della parola): una teoria radicale dell'alienazione non deve fermarsi alle implicazioni sociali dell'uomo ma deve proseguire verso le sue dimensioni antropologiche più profonde.

Il necessario complemento correttivo all'«umanesi-



mo concreto » di Marx non risiede perciò in un'esagerata sociologia positivista, incapace di cogliere l'uomo nella sua dimensione antropologica e quindi arretrata rispetto alla sociologia marxista, ma bensì in un'antropologia filosofica umanista che includa con chiarezza il problema dell'alienazione umana come parte integrale della sua vigorosa teorizzazione sull'uomo. Inoltre, una volta che si sia stabilita questa nuova e più profonda riflessione sull'essere e sulla natura dell'uomo, diventa anche necessario sollecitare lo studio di quelle condizioni concrete, instaurate dallo stesso uomo moderno, che compromettono il suo essere e che tendono ad alienarlo dalle sue opere e dal mondo esterno, dai suoi simili e da se stesso. Ciò significa chiaramente che oggi non può più esistere un umanesimo efficace senza una seria definizione della categoria dell'alienazione. Anche più importante è il bisogno del cristianesimo di raggiungere una chiarificazione, assimilare e padroneggiare il fenomeno dell'alienazione che, come Erich Thier ha osservato, è già diventato parte del « vocabolario europeo »¹. Dobbiamo infine aggiungere l'osservazione ormai acquisita che il fenomeno dell'« uomo alienato » non è più ristretto ai paesi capitalisti altamente industrializzati e ai paesi socialisti del mondo occidentale da San Francisco a Vladivostok, ma è arrivato fin dove giungono i contraccolpi della moderna civiltà della tecnica del mondo occidentale. Durante la seconda metà del ventesimo secolo, quello dell'uomo alienato non è più un problema cosiddetto « europeo » o « occidentale » o « capitalista » o « socialista », ma un problema generale, universalmente umano, e perciò deve essere analizzato il più pienamente possibile e senza pregiudizi ideologici.

Tutto questo senza dubbio significa che la categoria marxista di « alienazione » ha perso la sua validità, ma non significa che l'intuizione originale di Marx sia troppo superficiale e non dia una spiegazione definitiva, quanto piuttosto che essa è soggetta agli stessi mutamenti e modificazioni come tutti i fenomeni sociali odierni. Questo è stato ben evidenziato da Helmuth Plessner quando egli ha detto che oggi l'alienazione ri-



guarda quegli stessi aspetti particolari della società moderna « raggiunti con la lotta contro il proletariato in ascesa e contro la lotta di classe; precisamente l'alto grado di organizzazione e la razionale compartimentalizzazione per la realizzazione di un sistema facilmente operante. Con le parole "uomo alienato" si caratterizza... il singolo individuo in quel ruolo sociale che gli viene imposto da un mondo amministrato. L'uomo è diventato il portatore di funzioni »². Così l'uomo alienato diventa anche quello « diretto dall'esterno » (David Riesman), una categoria che, specialmente nella sua versione esistenziale, sembra dividere con la categoria marxista di alienazione soltanto il nome. Veramente, anche Marx applica l'alienazione al concreto essere umano individuale. Pure, egli definisce con precisione questa individualità come essere di specie (*Gattungswesen*), ma, sebbene direttamente connessa all'individuo, l'alienazione per lui era un processo ed un fenomeno dell'uomo come essere di specie, cioè interno alla società umana assunta come totalità: in contrasto persistente con questo punto di vista è la teoria dell'alienazione esistenzialista per cui, insistendo non solo sull'individualità ma anche sull'unicità e singolarità di ogni esistenza individuale, ogni forma di socializzazione umana (*menschliche Vergesellschaftung*) è un principio incommensurabile.

Mentre Marx riconosceva la causa dell'alienazione nel grado troppo basso di socializzazione umana e perciò aspettava la salvezza dall'« uomo socializzato » del futuro, la nozione esistenziale di alienazione considerava un uomo totalmente socializzato pari ad una perdita totale della natura dell'uomo. In vista della possibilità di un tale cambiamento nell'estremo opposto, diciamo con Helmuth Plessner³ che l'appello dell'esistenzialismo a cercare la libertà e l'individualità internamente produce gli stessi contraccolpi sulla vita dell'uomo, diventato una mera cosa alienata esternamente (*Verdinglichung*) dell'escatologia marxista che tra l'altro pone l'auto-realizzazione umana alla fine della preistoria, o afferma categoricamente che non ci sarà alienazione nel sistema socialista.



In entrambi i casi l'uomo concreto, che oggi soffre e spera, sembra nella sua modesta umanità dolorosamente irreal e fuori posto. E noi appunto all'uomo concreto quale parte del genere umano siamo interessati. È per amor suo che dobbiamo tener ferma la categoria dell'alienazione, ma una categoria non ideologizzata che possa favorire la nostra ricerca di un ordine socio-politico à la *taille de l'homme*.

Per cui ora ci proponiamo, nella parte II di analizzare i concetti storici di alienazione, e nella parte III di presentare un eventuale punto di vista cristiano contemporaneo.

II

Dovunque oggi predomini la ricerca di una comprensione dell'uomo e la lotta per un'illuminazione della condizione umana, per noi diviene un compito pressante un'analisi esauriente del concetto di alienazione in quanto categoria fondamentale. Questa categoria non è senza dubbio semplicemente una nozione più o meno esoterica, ma si presenta piuttosto come « una categoria reale indispensabile per la descrizione della realtà sociale, così come delle condizioni contemporanee »⁴. La categoria perciò non denota uno spazio immaginario di pura interiorità, né si riferisce ad un mondo di massiccia exteriorità, privo di soggetti, dove essa diventerebbe insensata. L'interiore e l'esteriore non possono essere divisi l'uno dall'altro, se l'uomo — com'era evidente ai padri del concetto di alienazione — deve essere considerato identico al « mondo » e alla « vita » dell'uomo (l'ultimo indica ancora l'interiorità centrale). Hegel dice nella famosa prefazione alla sua *Fenomenologia dello Spirito* che la forza dello Spirito è grande solo in quanto si manifesta: lo Spirito si rivela nella sua manifestazione esteriore e questo stesso processo offre già la possibilità ed anche la realtà dell'alienazione.

L'alienazione, inoltre, non si riferisce ad una forma specifica dello Spirito soggettivo o oggettivo, dello stato,



della religione, dell'economia. Benché la possibilità dell'alienazione sia presente in qualunque uomo, attivamente o passivamente, essa si riferisce al mondo circostante e obiettivo allo scopo di trovarvi la sua idoneità con il proprio io nella sua differenza da questo mondo. I moderni antropologi culturali spiegano come questo processo imperativo di continua autoidentificazione sia radicato nella stessa natura dell'uomo. Diversamente dall'animale, con la sua fissazione su un determinato ambiente biologico con cui esso si fonde e si mescola in una natura uniforme, l'uomo deve riguadagnare la sua originale armonia ed unità ogni momento della sua esistenza senza mai raggiungerla completamente. L'uomo si accinge a ciò circondando la sua specie con un ambiente artificiale e da lui creato che diventa per lui una specie di « seconda natura », giustapposta alla sua natura organica originaria. Questo rapporto con un ambiente concreto essenzialmente mobile fa dell'uomo quello che egli realmente è: precisamente, un essere aperto, universale, storico, ma anche in pericolo, che può anche perdersi nel corso della sua autorealizzazione, cioè diventare alienato — un processo del tutto impensabile nella natura organica. Un animale è sempre quello che è, non può alienare se stesso. L'uomo, al contrario, può alienare se stesso perché possiede coscienza e autocoscienza, in quanto conferma il suo essere solo attraverso l'introspezione rispetto ai suoi simili e così scopre la sua identità.

Questa intuizione si pone dal punto di vista della filosofia trascendentale; tuttavia, nella sua forma assoluta, essa divenne decisiva per l'idealismo tedesco e per gli inizi della moderna teoria di alienazione.

Se chiamiamo questa seconda natura dell'uomo la sua « cultura », si riconosce che l'alienazione dell'uomo è collegata essenzialmente alla « civiltà ». E, poiché la civiltà è un fenomeno sociale, l'alienazione si collega anche, in ultima analisi, alla sociologia dell'uomo. Nel mondo completamente inorganico e artificiale della cultura e della civiltà, della comunità e della vita sociale, definiamo l'alienazione come una situazione eminentemente sociale.



Rousseau fu il primo a mostrarne l'importanza⁵. La sua critica della cultura e della società contiene due punti importanti per la categoria dell'alienazione. Primo, la cultura è un sistema di modelli di condotta che affermano di essere vincolanti per gli atteggiamenti dell'uomo. Questo, che ha posto la sua vita sotto la coercizione di modelli o tipi di condotta, non è, tuttavia, più se stesso; egli vive una vita che non è fondata sulla sua decisione, ma determinata dall'esterno. L'alienazione diventa perciò sinonimo di eteronomia, sebbene la vita umana che determina l'ambiente culturale e sociale sia un prodotto creato dall'uomo. L'alienazione può essere quindi superata solo procedendo all'identificazione delle leggi esterne ostili all'uomo con le leggi naturali della ragione. La realtà deve diventare razionale: la risposta di Rousseau al problema dell'alienazione non è il mito dell'eterno ritorno ma, anticipando un tema essenziale del marxismo, il mito della rivoluzione. Poiché la coscienza è sempre determinata dall'esistenza sociale e non viceversa, l'esistenza deve essere resa razionale: solo così l'assioma del materialismo storico può significare la determinazione della ragione attraverso la ragione stessa⁶.

Secondo, l'uomo vivente allo stato originario di natura è un essere integrale: essere ed apparenza coincidono nella sua esistenza; l'uomo è in armonia con se stesso. L'uomo sociale, d'altro canto, ha perso la sua armonia originale; egli è già alienato ed esiste una frattura fra ciò che si è e ciò che si sembra essere, frattura che è un sintomo della miseria e del travaglio della nostra epoca contemporanea.

Il profondo pessimismo di Rousseau rivela un nuovo sentimento della vita diametralmente opposto all'ottimismo progressivo degli inizi del diciottesimo secolo. È una coscienza oscurata ed infelice all'estremo, che non è più legata alla conferma nel Tempo e che è così in grado di capire la propria epoca solo antitetivamente come un'epoca di declino, confusione e di assoluta corruzione. Qui trovano posto le radici di una nuova comprensione della storia, che in seguito influenzerà l'umanesimo classico tedesco di Lessing, Herder e Schiller.



Questo sentimento, singolare per quei tempi, rimane un'oscura regressione rispetto a quell'entusiasmo scintillante con cui le migliori menti salutarono gli importanti eventi della Rivoluzione francese. Come un negativo fotografico, questo indubitabile senso di corruzione e di alienazione accompagna la rivendicazione sempre più appassionata di una « realizzazione » e di una « reintegrazione » finale dell'uomo, intese principalmente nei termini di realizzazione della libertà umana.

Nella concezione fichtiana della libertà persa e riguadagnata si riconosce, sebbene in forma astratta, il concetto centrale della moderna teoria di alienazione, che malgrado il suo carattere assolutamente idealista sta alla base delle teorie naturaliste di Marx e Freud. Entrambe sono essenzialmente interessate a liberare l'uomo dal determinismo di quelle forze cieche che l'attività produttiva dell'uomo ha creato e oggettivizzato. Che queste forze agiscano col vigore e l'efficacia di leggi della natura nelle attuali condizioni economiche o nel guidare l'inconscio, diventa questione secondaria; decisiva è invece l'idea che l'uomo possa diventare padrone del suo io allorché egli renda razionali le infrastrutture fondamentali, economiche o psicologiche. Ogni altra forma di libertà è illusoria. La dominazione dell'essere da parte della coscienza è sbagliata e deve essere superata perché il vero rapporto possa emergere. L'affinità originale fra la formula di Fichte della libertà perduta e le definizioni di Marx e Freud della libertà come necessità consapevole non è alterata dalla pregiudiziale naturalista e materialista degli ultimi due perché per entrambi la tesi materialista può autenticarsi solo nella sua negazione. Le abituali etichette di « idealismo » e « materialismo » diventano irrilevanti nella prospettiva dell'« idealismo sostanziale », il quale sostiene che l'idealità che si manifesta nell'uomo possa essere esteriorizzata come soggettività diretta.

Hegel, come Schelling, dette a tale procedere astratto maggior concretezza. Lo Spirito in Hegel produce la sua esteriorità solo dalla sua interiorità e contro di essa allo scopo di annullare l'antitesi dialettica e di ricomporre



l'esteriorità in una nuova identità, un movimento che egli definisce come « identità dell'identità e non identità ». Questo processo si manifesta in un complesso di negazioni concrete e ricomposizioni, dando testimonianza di una costruzione storica di nuda ricchezza. Qui la transizione dallo « spirito soggettivo » allo « spirito oggettivo » viene raggiunta⁷.

Fino a Descartes, il pensiero si è rivolto sempre più da un mondo oggettivo ad uno soggettivo. La negazione di Hume del principio di causalità e il criticismo di Kant hanno favorito la separazione della coscienza dal mondo. Al contrario, il sistema di Hegel tenta di liberare lo « spirito soggettivo » da un vuoto formalismo e di riportarlo da un mero mondo di autoconvincione al mondo oggettivo, costringendo l'uomo a scindersi, ad « alienarsi » da se stesso, per riguadagnare se stesso.

La *Fenomenologia* di Hegel contiene questa idea centrale del processo dialettico di cui l'alienazione costituisce il momento negativo, seppure non un negativo assoluto, poiché nella negazione del negativo esso è annullato e preservato in una sintesi più alta. L'alienazione diventa quindi il motore, l'impulso vitale di questa portentosa epoca dello Spirito.

Sebbene Marx si riferisca direttamente alla *Fenomenologia* nei suoi manoscritti parigini, il suo punto di partenza è uno completamente diverso, caratterizzato dalla distruzione dello Spirito assoluto dal concomitante mutamento della filosofia speculativa in un'antropologia filosofica. La tendenza principale di questo nuovo indirizzo, che culmina nella critica della religione di Feuerbach, è il ritorno critico all'uomo come tale. La vera meta diventa l'instaurazione di un « vero umanesimo ».

Nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx discute criticamente il concetto speculativo di alienazione in Hegel dal punto di vista di un umanesimo reale. Egli critica principalmente la « spiritualità » che riduce l'uomo concreto ad un'astratta autocoscienza: cosa dice del dominio che è diventato alienato all'uomo, cioè lo stato, la ricchezza, ecc.?



Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui stanno di fronte con pretesa di realtà è appunto il pensiero astratto. È il filosofo, dunque proprio una astratta figura dell'uomo estraniato, che si pone come la regola del mondo estraniato⁸.

Per identificare l'«alienazione», la realtà non alienata e vera, rispetto a cui soltanto possono esserne misurate caduta e perdita, deve essere presupposto. Per Marx questo limite non è l'*ego* e il « sé » — questo uomo astratto — ma piuttosto è « l'uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, aspirando ed espirando tutte le forze della natura ».

L'autocoscienza è solo un attributo della natura umana e non viceversa, come il pensiero speculativo si affanna a sostenere: errore che ha le sue conseguenze per il concetto di alienazione.

Non è il fatto che l'ente umano si oggettivi disumanamente in opposizione a se stesso, ma bensì che esso si oggettivi a differenza e in opposizione dell'astratto pensiero, che costituisce l'alienazione nella sua esistenza e nella sua trascendenza⁹.

Lo sforzo critico di Marx è così diretto principalmente contro il rapporto fra oggettività e alienazione come egli pensava che Hegel lo concepisse.

L'oggettività come tale vale come un rapporto umano alienato, inadeguato all'essenza umana, all'autocoscienza. Il recupero dell'essere umano estraneo, oggettivo, prodotto sotto il segno dell'alienazione, non ha quindi soltanto il significato di sopprimere l'alienazione, ma anche l'oggettività; e cioè, l'uomo vale come un ente non oggettivo, spiritualistico¹⁰.

Questa confusione fondamentale fra alienazione (*Entfremdung*) e oggettività (*Gegenständlichkeit*) ha estese conseguenze per l'appropriazione di un essere umano alienato.

Abbiamo già visto che la appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'alienazione (e quest'ultima deve procedere dall'indifferente estraneità alla reale alienazione ostile) ha per Hegel ad un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'oggettività, in quanto non il carattere determinato dell'oggetto, bensì il suo carattere



oggettivo è per l'autocoscienza lo scandalo dell'alienazione. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una nullità¹¹.

Marx rimprovera ad Hegel di non aver preso abbastanza seriamente la alienazione reale, perché responsabile di un « idealismo acritico » che può facilmente capovolgersi in un « acritico positivismo », pronto a giustificare la vita alienata reale proprio nel momento in cui crede di essere stata superata intellettualmente; poiché, quando l'uomo autocosciente riconosce l'esistenza complessiva del suo mondo come autoalienata, quando l'annulla e « pretende di sentirsi a proprio agio nel suo essere altro »¹², egli afferma questa vita reale nella sua forma alienata, dissolvendo il suo vero essere.

La ragione è presso di sé nella non ragione. L'uomo, che ha riconosciuto di condurre, nel diritto, nella politica, ecc., una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana... Nella realtà diritto privato, morale, famiglia, società civile, stato, ecc., continuano a sussistere; solo che sono divenuti momenti, delle posizioni, dei modi di essere dell'uomo, che non valgono isolati, e si dissolvono e si producono reciprocamente. Momenti del movimento¹³.

Marx non tende semplicemente al mero annullamento delle forme istituzionali alienate, ma alla liquidazione dell'essere alienato, dell'oggettività alienata. La sottile differenza di sfumatura fra « annullamento » e « liquidazione » mostra chiaramente la differenza fra una valutazione del mondo orientato in senso contemplativo e la pratica ideologica rivoluzionaria di Marx. Quando Marx parla di alienazione (sia come *Entäusserung* che *Entfremdung*), egli si riferisce non solo alla negazione nel senso di opposizione logica, ma nel suo significato di caduta in una sfera di malvagità, rovina e dissolutezza.

Una corrente secondaria estranea all'idealismo è presente in tutto ciò, come anche la sua variante rovesciata di Feuerbach già evidente nella critica culturale dei classici tedeschi. Fichte parla della sua epoca come dell'epoca di colpevolezza compiuta. Ma, mentre Lessing,



Herder e Schiller erano assolutamente scettici verso l'abolizione finale dell'alienazione contemporanea, e si rifugiavano in schematiche composizioni storiche, Marx aveva piena fiducia nell'imminente transizione a una nuova era — una transizione, inoltre, che sarebbe stata unicamente un atto dell'umanità. Questa nuova era sarebbe stata determinata non dalla legge dell'alienazione e dalla confusione, ma esclusivamente dai fattori di totalità, interezza ed armonia universale. Marx ovviamente fa ancora il concetto hegeliano di alienazione, concettualmente logico e completo e inequivocabilmente definito, ad un preciso periodo storico che non è ancora diventato storia nel pieno senso della parola. Marx lo chiamò preistoria della formazione dell'uomo, ma anche per lui questa preistoria umana era improntata dal ritmo delle leggi interne dell'alienazione, dalla negazione della negazione.

Concependo la negazione della negazione, secondo il rapporto positivo, che vi si trova, come il verace e solo positivo, e secondo il rapporto negativo, che vi si trova, come l'unico vero atto e atto di autoaffermazione di ogni essere, Hegel ha soltanto trovato l'espressione astratta, logica e speculativa del movimento della storia, che non è peranco la storia reale dell'uomo come soggetto supposto, ma soltanto atto creazionistico, storia originaria dell'uomo¹⁴.

È stato forse il risultato più geniale di Marx la definizione di questo atto completamente negativo con cui l'uomo, durante il corso della storia fino a quel momento, avrebbe potuto confermarsi come uomo, precisamente come lavoro, fatica, produzione. Pure anche in quest'impresa egli poteva riferirsi direttamente alla *Fenomenologia* di Hegel.

L'importanza nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio creatore e generatore — è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come opporsi, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo come oggettivo (vero, perché uomo reale) come risultato del suo proprio lavoro¹⁵.



In ultima analisi è il lavoro, e in particolare la moderna forma di lavoro salariato, che è diventata la base dell'alienazione totale dell'uomo moderno. La natura intrinseca del lavoro stesso costituisce e determina ciò. Il prodotto del lavoro si pone di fronte all'uomo come uno strano essere dotato di un potere indipendente. In altre parole, la realizzazione del lavoro appare come l'irrealtà dei lavoratori salariati, come perdita dell'oggetto, così come l'asservimento ad esso. Se, perciò, l'uomo deve essere liberato dai suoi prodotti oggettivi e se l'alienazione deve realmente essere superata, la vera causa e la vera fonte di ogni tipo di alienazione umana, appunto il lavoro, deve essere eliminata ed elevata ad una nuova, positiva forma di attività spontanea, in cui non ci sarà più spazio per ogni tipo di negatività. Il lavoro alienato può essere vinto, perché esso è una realtà solo relativa, una condizione storicamente limitata dell'esistenza umana; il lavoro alienato non deve essere considerato parte essenziale della natura umana. Per quanto diversi potessero essere Hegel e Marx nelle loro estreme finalità spirituali, il loro pensiero fu provocato dalla stessa realtà contraddittoria, antagonista di una società capitalista nascente. Secondo le loro finalità interiori, tuttavia, essi risposero in modo diverso: Hegel con la gnosi filosofica della conoscenza assoluta e con il misticismo razionale; Marx con l'utopia di un mondo sanato ed integrato in cui continua a risuonare il mito originale di una vita felice, paradisiaca.

III

La crisi dell'alienazione ha veramente per noi il suo punto focale nel lavoro?

Ovviamente, durante gli ultimi duecento anni il pensiero filosofico occidentale, e più tardi anche sociale, è stato sempre più riflessivo e differenziato nel tentativo di comprendere il fenomeno di alienazione; anche Marx vide a portata di mano il momento di fare qualcosa di concreto per la sua soluzione.



Pure, sembra che teoria e pratica, diventando più integrate, diventassero più ambivalenti. Si possono osservare due estremi. Uno, più vecchio e tradizionale, identificato di solito con il sentimento religioso e le speculazioni filosofiche, preferisce risolvere il problema vedendo l'alienazione come principalmente, se non esclusivamente, riferita all'interiorità, anche al peccato e al peccato originale. L'uomo deve essere convertito con una faticosa purificazione interiore, tutte le energie vengono concentrate su questo processo con pazienza, umiltà e perseveranza, il mondo e il genere umano e i prodotti della creatività umana acquistano un interesse solo indiretto. Teologicamente parlando, i concetti e l'efficacia dell'« anima » e della « grazia » sono necessari per la reintegrazione dell'uomo, per l'amore, per la pace, e per riguadagnare la vera libertà. Questa liberazione dell'uomo non deve mai essere opera dell'invettiva o della violenza, ma piuttosto, il destino del genere umano consiste in un lungo processo di trasformazione individuale e illuminazione collettiva. In effetti tutti sanno che questa è stata la saggezza religiosa e filosofica dell'Est e dell'Ovest attraverso i tempi, e che la cristianità in particolare ha tentato di istituzionalizzare la riforma dell'interiorità e la pratica dell'amore. I filosofi di tradizione occidentale, da Socrate a Kant, hanno anche compiuto dei progressi, sebbene spesso lenti e penosi, nella direzione di dare alla vita sociale fondamenti etici e la cristianità, l'umanesimo e il socialismo hanno partecipato a questo impulso etico. Tuttavia, sembra che una concentrazione eccessiva sull'interiorità non sarà sufficiente a risolvere questo problema.

L'altro, più recente e rivoluzionario, è una rivendicazione estrema di esteriorità, di liquidazione dell'alienazione. Per trasformare e liberare l'uomo, l'oggettività deve essere liquidata. Lo sviluppo delle forme concrete dell'alienazione umana obbliga l'uomo a questa alternativa. Concentrarsi solo sul rendere migliori gli uomini con i mezzi spirituali è un metodo troppo tardivo considerando l'agitazione della massa del genere umano e i tremendi prodotti della sua alienazione. Dalle originarie



alienazioni interiori dell'uomo da Dio, da se stesso e dai suoi simili, l'accento si è spostato alle forme esteriori, sociali ed economiche, dell'alienazione, e mentre le prime sembrano sfuggirvi, le ultime si sottomettono a manipolazione pratica. Così Marx, che percorse tutto l'arco delle forme di alienazione, concentrò infine la sua attenzione nel campo dell'economia. Tuttavia, è chiaro che anche la concezione di Marx non può essere assimilata ad una semplice « materializzazione » del concetto di alienazione, come se l'uomo fosse spinto soltanto dalla cupidigia per le cose materiali; al contrario, Marx voleva liberare l'uomo dalle catene del cieco determinismo economico¹⁶. Così il trasferimento marxiano dall'alienazione da un astratto evento filosofico-personale, come era tradizionalmente intesa, al regno personale-periferico della produzione materiale certamente ha contribuito alla nostra comprensione differenziata ed ha aumentato il nostro apprezzamento della dimensione antropologica e del ruolo chiave del lavoro. Pure nell'ipotesi profetica che l'alienazione debba essere liquidata esclusivamente con l'ateismo, la lotta di classe, la dittatura e i mezzi rivoluzionari nell'economia politica sta la tragica monoliticità e unilateralità dell'utopia marxista.

Come possono essere riconciliate queste due concezioni estreme considerando l'urgenza evidente di risolvere l'alienazione su questa terra senza violenza? Un breve riferimento a due fenomeni attuali ci aiuterà a vedere la possibile meta dell'azione comune cristiana, umanista e socialista.

Il lavoro e la fatica alienati sono oggi un fattore di dimensioni maggiori, sia nei paesi cosiddetti capitalisti che in quelli socialisti, di quanto si sarebbe potuto prevedere al tempo di Marx. In nessun luogo il cosiddetto completamento del socialismo ha mantenuto la sua promessa, cioè la liquidazione dell'alienazione e la realizzazione della libertà dell'uomo. Ovunque l'aumento del numero di lavoratori salariati e i cambiamenti qualitativi operati dalle rivoluzioni scientifiche e l'enorme aumento della produttività hanno accresciuto l'alienazione. I cambiamenti avvenuti ovunque da una strut-



tura agraria ad una appena industriale e in seguito avanzatamente industriale e quasi atomica sono stati accompagnati da una progressiva alienazione, in tutti i sistemi economici e politici. Ci si è diretti chiaramente verso un'alienazione antropologica delle più vaste dimensioni. Chiaramente l'uomo alienato moderno può ascrivere la sua condizione alienata alla vita economica e sociale, causata dalla produzione industriale, l'automazione, il consumo e la società atomica piuttosto che dallo scontro del ricco col povero, ancora decisivo per Hegel e Marx. Così la creatività dell'uomo ha subito non solo un'alienazione spirituale proprio all'apice dei suoi colossali successi, non solo un'alienazione economica in concomitanza con l'abbondanza e la produttività, ma più recentemente, inoltre, un'alienazione antropologica, esistenziale. Qual è il senso finale dell'uomo, della sua vita, del suo lavoro?

Prima del balzo contemporaneo nel regno del tempo libero, il lavoro era divenuto sempre più il regno della necessità; con il tempo libero è apparsa una nuova possibilità per realizzare l'eterno desiderio dell'uomo: la possibilità di un essere creativo non alienato; tuttavia per troppi il risultato è stato l'alienazione anche del tempo libero. L'uomo può essere liberato dal lavoro (e quindi dall'alienazione) più di quanto mai prima fosse stato possibile; eppure per un consumatore, divertimento, società del benessere, tempo libero alienato analogo al lavoro alienato, diventa il problema antropologico. Per cosa, allora, l'uomo ha tempo libero?

L'umanesimo pratico del cristianesimo può incontrarsi con l'umanesimo del neosocialismo responsabile attraverso un comune interesse verso l'umanizzazione dell'uomo, del lavoro e del mondo. Non potendo esserci soluzione finale alla storia in questo mondo, piuttosto, un cristiano si concentra con speranza escatologica sulla fase immediata della storia quotidiana e dell'uomo. Questa si rivela semplicemente in un atto di amore, e nel superamento delle sembianze concrete dell'alienazione oggi, invece di aggiungere ulteriori manifestazioni di alienazione.



La proiezione rimane una delle dirette conseguenze dell'alienazione. Ipostatizzare un nemico esteriore che deve essere distrutto — che sia il capitalista, l'ebreo, il socialista, l'uomo religioso, il negro, il comunista, ecc. — non è porre fine all'alienazione, ma accelerare la sua fatalità. Al suo posto, e al posto dell'utopia ad un prezzo inumano, e della predizione idealista motivata spiritualmente, molti dei livelli economici e antropologici dell'alienazione potrebbero essere concretamente ridotti; e questo evidentemente in relazione alla barriera fra bianchi e uomini di colore, alla povertà, alla servitù, alla disoccupazione, al movente del lavoro, alla terapia delle malattie professionali, al pregiudizio razziale, alla guerra, alla programmazione del tempo libero, alle libertà istituzionalizzate, agli inalienabili diritti umani, alla co-determinazione nei processi decisionali, al lavoro in *équipe*, e simili — per elencare solo poche possibilità¹⁷.

Un cattolico può veramente avere interesse oggi verso l'umanesimo e il socialismo, proprio perché insieme è possibile tentare di rispondere alle questioni fin qui poste. Marx partì dall'alienazione religiosa e attraverso l'alienazione politica e sociale arrivò all'alienazione economica che egli sentì essere la radice di tutte le alienazioni umane. Il pensiero cristiano moderno parte dai fenomeni tipici dell'alienazione concreta di una società industrialmente avanzata e agli inizi dell'era atomica, riconoscendo in essi la più acuta espressione della profonda frustrazione della creatività dell'uomo, e il suo desiderio di uno scopo e di una vita comunitaria, e arriva finalmente ad una coscienza autocritica dei problemi posti dall'alienazione religiosa, come forma basilare dell'alienazione umana in quanto tale. A differenza della critica di Marx e di molte difese di cristiani, non limitiamo quest'alienazione religiosa alla coscienza teoretica interiore ma ne facciamo un fenomeno di cui i cristiani sono responsabili. La religione non istituzionalizzata possiede in sé una garanzia contro l'alienazione dell'uomo da Dio, da se stesso, dal mondo. In altre parole, non sarebbe realistico semplicemente indicare acriticamente la religione come soluzione del problema, e ci



sembra un dovere particolare fare questa dichiarazione, perché senza questo riconoscimento non si può comprendere l'insolubile interdipendenza fra l'alienazione nei campi cosiddetti profani e secolari e la crisi spirituale delle grandi religioni, incluso il cristianesimo. Il cristianesimo, fin dalla nascita di Cristo, non è stato spettatore, ma attore responsabile della storia, e quindi come cristiani dobbiamo richiedere una riforma del cristianesimo e della Chiesa, dovunque essi appaiano corresponsabili dell'alienazione dell'uomo. La connessione fra alienazione, idolatria e fanatismo è diventata oggi più che evidente. Queste aberrazioni sono possibilissime nelle file cristiane, sebbene il vero pensiero cristiano dovrà sempre, insieme al *mea culpa*, ammonire contro l'estremo opposto di deificare la spontaneità e la libertà umana. In breve, dovunque si sia seriamente interessati all'umanità dell'uomo, la cura di Dio verso l'uomo non può essere esclusa e respinta come irrilevante.

È questa cura verso l'uomo che in un mondo moderno e pluralistico unisce il cristiano con tutti quelli che, qualunque sia la loro *Weltanschauung*, sono spinti a umanizzare l'uomo e la condizione umana: che i cristiani vi siano implicati per amore dell'incarnazione di Dio è cosa che riguarda loro; l'interesse comune, e non ciò che divide, è quello che conta.

Resta solo una domanda: come possono i cristiani riconoscere i loro compiti precisi? Nella grande, universale comunità di vita e di amore che è la Chiesa, ci sono soprattutto i laici, consacrati alla vita e alla testimonianza nel mondo, i quali sanno di essere uniti in tutte quelle opere per un graduale superamento dell'alienazione esteriore. I preti di Dio si stanno consacrando sempre più per aiutare a risolvere l'alienazione interiore. Con Giovanni XXIII, questa divisione degli oneri degli appartenenti alla Chiesa è entrata in un nuovo stadio di sperimentazione, aprendo nuove prospettive per una nuova era della speranza immanente nel mondo. Per chiudere la breccia fra le due estreme posizioni prima discusse, il popolo della Chiesa può essere di grande aiuto, poiché sulla via della Grande Ri-



conciliazione troviamo che in effetti le istituzioni devono essere cambiate e le anime devono essere guarite; due compiti che non devono essere messi in pratica uno alle spese dell'altro o essere confusi, ma piuttosto devono essere intrapresi simultaneamente. Noi sosteniamo perciò che gli inizi di una riconciliazione della opposizione tradizionale siano riconosciuti come la base più conveniente per riconciliare l'antitesi basilare fra materia e spirito. Partiamo quindi senz'altro a risolvere quell'importante problema moderno costituito dal lavoro.

¹ Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen: Vandenhoeck un Ruprecht, 1961.

² Helmuth Plessner, *Das Problem der Oeffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Göttingen, 1960.

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. Arnold Gehlen, *Ueber di Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », XL/3, 1952.

⁵ Cfr. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750; anche Hans Barth, *Die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau in Wahrheit und Ideologie*, Zurigo, Rentsch, 1961, e Irving Fetscher, *Rousseau's politische Philosophie*, Neuwied, Luchterhand, 1960.

⁶ Herbert Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*: « la ragione, quando determinata da condizioni sociali razionali, è autodeterminata ».

⁷ Cfr. Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stoccarda, Klett, 1962.

⁸ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 262. Per il concetto di alienazione in Marx consultare in particolare: J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956; Karl Lowith, *Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx*, in « Social research », XXI, 1954; György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino 1923, e *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlino, 1954; Herbert Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx, in Die Geschichte (Internationale Revue für Sozialismus und Politik)*, IX, 1932; Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx*, Basilea, 1953; Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961).

⁹ *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 262.

¹⁰ *Ivi*, p. 264.

¹¹ *Ivi*, p. 269.



¹² Ivi, p. 270.

¹³ Ivi, pp. 270-1.

¹⁴ Ivi, p. 260.

¹⁵ Ivi, p. 263.

¹⁶ Cfr. L. Landgrebe, *Hegel und Marx*, in «Marxismusstudien», I, 1954; Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, *ibid.*, III, 1960; e J. Habermas, *Eine philosophische Diskussion um Marx*, in «Philosophische Rundschau», V.

¹⁷ Molte altre concrete mobilitazioni delle risorse dell'umanità sono state sperimentate con successo negli Stati Uniti. La sfida della teoria marxista-leninista non dovrebbe, a questo proposito, esser dimenticata. Cfr. H. R. Schlette, *Sowjet Humanismus*, Munich, Kösel, 1960); Leo Kofler, *Der Proletarische Burger*, Vienna, Europa-Verlag, 1964, così come Arnold Künzli, *Das entfremdete Paradies*, Vienna, Europa-Verlag, 1963.

