

## Che tipo di individualità?\*

di Lelio Basso

Si può dire che il tema dell'umanesimo ricorra di volta in volta nella letteratura socialista. In tempi recenti, c'è stata una prima ondata dopo la pubblicazione degli scritti del giovane Marx negli anni Trenta, che è continuata nell'immediato dopoguerra, quando questi scritti hanno cominciato a circolare in Occidente. Una seconda ondata ebbe origine come reazione alle rivelazioni del XX Congresso del Partito Comunista Sovietico sullo stalinismo, nel 1956; e infine una terza ondata si è sviluppata intorno al tema del "socialismo dal volto umano" elaborato da Dubcek. Oggi esiste una vasta letteratura sulla questione ed è quasi impossibile dire in poche pagine qualcosa di veramente nuovo. Di conseguenza mi limiterò ad affrontare un aspetto particolare del problema, un aspetto che è, mi sembra, piuttosto trascurato dagli autori che hanno affrontato questo tema. Mi riferisco al rapporto tra l'individuo e l'aspetto sociale della personalità umana, nella società borghese e nella società socialista.

Per comprendere questo problema è necessario partire dal presupposto che non esiste una natura umana immutabile neppure sul piano biologico, tanto meno sul piano storico e sociale. L'umanità è un prodotto della storia, cioè dell'Uomo stesso, della sua opera: è, in ogni momento, il prodotto di un processo di autocreazione perseguito indefinitamente. Così la "natura" dell'uomo e, ancor di più, l'idea che l'uomo ha di se stesso, varia continuamente, nel corso dei secoli, nella misura in cui la prassi trasforma progressivamente l'ambiente (e quindi il rapporto tra uomo e natura), e la società (e quindi le relazioni sociali tra gli uomini stessi, le relazioni tra soggetto e soggetto). Parallelamente, gli uomini le cui generazioni successive vengono alla luce del giorno, ciascuna delle quali entra in un mondo che non è più quello della generazione precedente, prendono da questo mondo idee, rappresentazioni, concezioni, modi di esistenza, mentalità, cultura e così via.

\* Traduzione di *What kind of individuality?*, in K. Coates (ed.), *Essays on Socialist Humanism in Honour of the Centenary of Bertrand Russell 1872-1970*, The spokesman books, Nottingham 1972, pp. 49-62.

In questo processo di trasformazione senza fine vi sono tuttavia dei punti di riferimento fissi, che, pur non essendo immutabili nel modo in cui si mostrano, essendo soggetti ad una continua evoluzione, sono nondimeno inseparabili dalla nozione di uomo. La coesistenza nella stessa persona di un aspetto individuale e di un aspetto sociale costituisce proprio una di queste caratteristiche permanenti, e le varie posture che assumono, il diverso rapporto, il mutevole equilibrio tra di loro, è un indicatore cruciale dei cambiamenti che si manifesta nella società, segno di tale importanza da poter contribuire alla caratterizzazione di epoche storiche diverse.

Bastano poche parole per spiegare cosa intendiamo per “aspetto individuale” e “aspetto sociale” di una personalità umana. Che ogni essere umano costituisca un’individualità appare evidente dalle apparenze fisiche e biologiche. Ma non c’è dubbio che l’uomo di oggi ha anche una coscienza della natura individuale di questa sua personalità, così che si riconosce prima di ogni altra cosa come un essere individuale. Eppure Marx ha giustamente insistito sul carattere sociale dell’uomo, sul fatto che egli è l’insieme delle sue relazioni sociali. L’individuo isolato non è mai esistito: solo nell’epoca moderna, solo con l’avvento del capitalismo, è stato possibile immaginare delle “Robinsonades”. Il linguaggio stesso, caratteristica essenziale dell’uomo, è espressione del bisogno di comunicare, e quindi della vita sociale. L’aspetto individuale e l’aspetto sociale, chiaramente, convivono nell’uomo.

Ma, come abbiamo detto, il rapporto tra questi due aspetti cambia con il mutare delle condizioni sociali. All’uomo occidentale di oggi l’aspetto individuale appare come un dato immediato, naturale ed evidente, tanto che la società viene spesso concepita come la semplice somma di una massa di individui, e quindi come qualcosa di estrinseco all’individuo stesso, come un elemento aggiunto, che non potrebbe esistere se l’individuo decidesse diversamente. L’idea di “contratto sociale” esprime proprio la priorità dell’elemento individuale, così che solo fino a un certo punto una persona sacrifica una parte di sé per mettersi in società con gli altri. Se è vero che queste convinzioni sono diffuse, tuttavia in realtà l’aspetto sociale è l’aspetto prioritario. L’antropogenesi, la nascita dell’uomo, è un fatto collettivo, non un fatto individuale: e l’uomo primitivo, se anche aveva un senso della propria individualità fisica, a livello di coscienza si sentiva essenzialmente un membro di un gruppo e non poteva concepire la propria esistenza al di fuori di tale gruppo.

È evidente che non possiamo qui tracciare né la storia dell’uomo né la storia delle immagini che l’uomo ha avuto di se stesso. Possiamo presumere che all’inizio l’uomo non solo mancasse di coscienza della propria individualità come distinta dal gruppo, ma non fosse nemmeno consapevole della propria soggettività nei confronti della natura. Anzi, egli si sentiva fuso

con il mondo che lo circondava, parte di questo mondo, in cui i confini tra il materiale e lo spirituale rimanevano indistinti come quelli tra sogno e realtà. È solo nel corso di una lunga e drammatica esperienza, le cui tracce rimangono ancora vive nel vasto mondo dell'inconscio, che l'uomo ha acquisito coscienza della sua separazione dalla natura e del suo potere sulla natura, e si è posto come soggetto, come "Io", interiorizzando, come attributi dell'"Io", poteri e facoltà che fino ad allora erano stati pensati come forze esterne, che non appartenevano alla qualità del suo essere di uomo, e che potevano quindi fuggire via da lui: uscendo, certo, dagli orifici reali del suo corpo, ma non facendone parte in senso corporeo. Man mano che questo processo si sviluppava, questi più grandi poteri e queste più grandi virtù che l'umanità ancora non sapeva come trovare in sé stessa continuarono ad essere esteriorizzate, ma non più disperse in natura, bensì trasferite a un più alto soggetto, la divinità. Questo processo di distinzione tra uomo e natura, tra soggetto e oggetto, costituisce un capitolo importante nella storia dello spirito umano.

Ma poi furono necessarie altre migliaia di anni perché la coscienza dell'individualità si aggiungesse alla coscienza della soggettività. Sebbene distinto dal suo ambiente naturale, l'uomo ha continuato a non fare distinzioni, se non in modo molto oscuro, tra se stesso e il suo ambiente sociale, tra se stesso e la sua tribù, e il suo villaggio e la sua comunità. In questa fase l'uomo sentiva l'aspetto comunitario del suo essere come più autentico e attuale dell'aspetto individuale. Uscire dal gruppo, trovarsi isolato, se mai fosse accaduto, era un evento traumatico, che poteva rivelarsi fatale. In questa fase il gruppo era il vero soggetto storico e la collettività era solidamente responsabile delle azioni e dei peccati di ciascuno dei suoi membri, così come i figli erano responsabili dei peccati dei loro padri. Ciò che si aveva non era la responsabilità individuale ma la responsabilità collettiva, che va sempre oltre i confini della singola persona, per abbracciare l'intero soggetto collettivo, sia esso definito nello spazio (tribù, villaggio ecc.), o nel tempo (generazioni successive). Maledizioni come quelle che troviamo nella Bibbia e in altri testi antichi, che colpiscono le generazioni future e fanno ricadere sui discendenti i peccati dei loro padri, o la sorte comune che lega insieme tutti i membri di un gruppo, fanno sì che le caratteristiche individuali siano fuse nella coscienza collettiva.

Molti documenti storici che sono stati conservati ci mostrano come, attraverso migliaia di anni, l'umanità abbia proceduto verso una progressiva scoperta della coscienza individuale e della responsabilità individuale, emergendo dalle acque torbide della responsabilità collettiva. Troviamo tracce di questa progressiva scoperta nella storia dell'Egitto, dove, attraverso profondi sconvolgimenti sociali, politici e religiosi, la gente comune ottenne il riconoscimento della propria sopravvivenza individuale oltre la

tomba, che in precedenza era stata riservata solo al Faraone, che fungeva da simbolo del popolo nel suo insieme, e poi, al massimo, per persone importanti, che ricoprivano alte cariche nello stato, che possedevano un'individualità. Ne troviamo tracce nella storia babilonese, ad esempio nel codice di Hammurabi, in cui si ritrova lo spirito individualistico degli antichi nomadi del deserto, un popolo non legato a un insediamento di gruppo, che dalla stessa mobilità territoriale della loro esistenza sono stati stimolati a fruire di una maggiore flessibilità anche nei rapporti interpersonali; e troviamo tracce nei salmi penitenziali che cantano il dramma del giusto nella sofferenza, il dramma della responsabilità personale. Troviamo anche una traccia molto importante nella storia ittita, nella preghiera appassionata del re Mursilis, il quale, colpito per lunghi anni da una pestilenza che stava distruggendo il suo popolo, e avvertito dagli oracoli che la peste puniva i peccati di suo padre (che aveva violato la pace con il Faraone d'Egitto, dopo aver prestato giuramento davanti agli Dei), si appellò a questi stessi Dei, sostenendo, in una polemica che ha il sapore di una rottura con la tradizione, che egli non doveva essere ritenuto responsabile dei peccati di suo padre, che l'uomo doveva essere chiamato a rispondere individualmente dei suoi propri atti.

Inizia così quel processo di distinzione tra individuo e collettività che era destinato a trionfare nel mondo occidentale, processo che si afferma in modo decisivo nella civiltà greca, si universalizza nella civiltà cristiana, ed è il fondamento della nostra attuale civiltà borghese. Sarebbe un errore, tuttavia, credere di avere a che fare con un processo unilineare e continuo. Al contrario, possiamo affermare, anche se solo in modo generale, che ogni volta una civiltà agricola trionfa nel corso della storia, vale a dire una civiltà che lega l'uomo alla terra e al gruppo che collettivamente la coltiva, l'uomo tende temporaneamente a perdere le sue caratteristiche individuali e ad essere riassorbito in una coscienza collettiva: mentre ogni affermazione di una civiltà basata sulla proprietà personale, sul denaro, sullo scambio, sul commercio, sui trasporti, come nella civiltà greca o nel medioevo i comuni, nelle repubbliche marinare o, infine, all'inizio dell'età moderna, fa riaffiorare la volontà dell'individuo di rompere con i legami della tradizione, per riaffermare il suo essere individuale distinto da quello della comunità.

Questo processo di distinzione tra individuo e collettività tende a presentarsi alla coscienza dell'uomo come un processo di separazione, che diventa immediatamente un processo di opposizione. Se da un lato rappresenta un passo avanti rispetto alla vecchia coscienza confusa, se rappresenta un passo avanti rispetto allo sviluppo delle capacità umane e al pieno sviluppo della personalità, ecco che si avvolge in nuove contraddizioni. Non appena l'aspetto individuale prende il sopravvento, man mano che

il capitalismo si sviluppa nelle forme più estreme di egoismo (si pensi alla formula “ciascuno per sé e Dio per tutti”, o “homo homini lupus est” o “bellum omnium contra omnes”, e massime simili), l’aspetto sociale, che rimane una parte essenziale della personalità, viene esteriorizzato. Questo crea una falsa opposizione tra l’uomo e la collettività in cui è radicato. Al posto della vecchia divinità entra di nascosto lo Stato, come espressione mitica di una soggettività collettiva, che non è più la sintesi degli aspetti partecipativi di ogni uomo, ma un’entità astratta, dotata di ‘sovranità’, sovrapposta all’individuo uomini e contro di loro. In contrasto con l’antico Faraone, che era l’incarnazione di tutto il suo popolo, e che dominava su soggetti che sentivano in maggior misura la loro qualità come membri di quella collettività che la loro qualità come soggetti individuali: e in contrasto con la sovranità in quelle dottrine di contratto concepito come limitazione autoimposta alla libertà degli individui, che hanno così aderito dall’aspetto individuale a quello collettivo, la sovranità dello Stato nel XIX secolo riassume e incarna l’aspetto sociale e collettivo dei cittadini che sono fortemente dotati di coscienza della propria individualità, e sentono il potere statale come un’oppressione: mentre lo stato stesso concepisce la libertà del cittadino come una limitazione autoimposta della propria sovranità.

Questa concezione della libertà, come diritto dell’individuo a vedersi garantito un ambito di attività non violabile dallo Stato, oggi ancora diffuso in Occidente, è tuttavia esso stesso anche il frutto di una lunga evoluzione storica. Come, nel corso delle trasformazioni sociali, la visione che l’uomo ha avuto di se stesso si è modificata in una continua dialettica tra aspetti sociali e individuali che esistono in realtà nella sua persona e la cui sintesi costituisce solo la sua personalità; così la concezione dei rapporti tra Stato e cittadino, tra sfera pubblica e sfera privata, si è, parallelamente, modificata nel corso dei secoli. In questo modo la nozione di libertà del cittadino è passata da una visione partecipativa comunitaria, che non riconosceva alcun contrasto tra cittadini e collettività organizzata (la Città Stato, o Polis), a una visione individualista, tipicamente borghese, che concepisce libertà non come modalità di partecipazione alla vita collettiva, ma come tutela di una sfera di autonomia privata riservata all’individuo e vietata alla collettività.

Benjamin Constant, nel suo saggio classico *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* ha evidenziato la profonda differenza nella concezione delle relazioni umane che sta alla base di ciascuno dei due concetti di libertà. «Libertà, per gli antichi – scrive – significa partecipazione al potere dello Stato; la libertà per i moderni è libertà davanti allo Stato». Croiset ha espresso una nozione analoga: «La libertà, non solo per gli Ateniesi, ma anche per tutti i Greci in generale, era un privilegio, il

privilegio di cui godeva il cittadino. Consisteva essenzialmente nella partecipazione al governo e nell'uguaglianza davanti alle leggi. Non implicava alcuna limitazione necessaria ai diritti dello Stato». E Jaeger: «In nessun altro momento lo Stato è stato così pienamente identificato con la dignità e il valore dell'uomo. Aristotele definisce l'uomo come un essere politico, distinguendolo così dall'animale per la sua caratteristica di cittadinanza. Questa identificazione della *humanitas*, dell'essere dell'uomo, con lo Stato, è comprensibile solo se vista alla luce di quella struttura vitale della civiltà antica che è costituita in Grecia dalle votazioni, in cui l'esistenza sociale è la norma dell'esistenza più elevata, al punto di acquisire un carattere divino». In altre parole, nella civiltà antica non c'era contraddizione tra individui e collettività: al contrario, il carattere distintivo dell'uomo è proprio la sua socialità, la sua appartenenza alla polis.

Al contrario, l'individuo rinchiuso in se stesso, l'individuo privato, come siamo abituati a pensarlo oggi, si può dire che non sia esistito. Scrive Kahler: «Fino alla fine dell'Impero Romano non esisteva alcuna forma di vita del tipo che oggi consideriamo "privata"». Nella polis la vita privata, come indica il significato chiaramente negativo del latino *privatus*, è un'esistenza "privata", privata di tutti i diritti e privilegi della comunità. La parola greca corrispondente a "privatus" ha un carattere negativo ancora più pronunciato: idioti, che significa un uomo che è interessato solo a se stesso, di conseguenza un uomo comune, senza talento o educazione, un ignorante completo". In nessun'altra epoca si può dire che lo sviluppo della personalità abbia toccato vette così elevate come nell'Atene del V e IV secolo a.C., in cui il cittadino, pur avendo coscienza della propria individualità, non si rinchiusa in se stesso, né considerava se stesso in contraddizione con la polis, vista come qualcosa di estraneo a lui, ma al contrario, sentiva inseparabili la propria affermazione individuale e la propria partecipazione alla vita comunitaria, raggiungendo così un alto grado di armonia tra gli individui e gli aspetti partecipativi della sua personalità, ciascuna delle quali era considerata ugualmente essenziale. L'individualismo, quindi, non è sempre stato, come oggi si afferma, il fondamento della libertà e della dignità umana.

Può sembrare che ora siamo molto lontani dal nostro tema dell'umanesimo socialista. In realtà abbiamo semplicemente voluto dimostrare che la coscienza che l'uomo ha avuto di sé è cambiata nel corso dei secoli, con il mutare delle condizioni sociali: e che questa coscienza è passata da una concezione esclusivamente di gruppo a una concezione individualistica quale prevale oggi, legata com'è alla diffusione della civiltà monetaria. Ma abbiamo visto che, in realtà, l'uomo è la sintesi indivisibile di un aspetto sociale e di un aspetto individuale. Entrambi sono interni al suo essere: non è vero che la società è semplicemente una somma di individui, una

piastrellatura sovrapposta e collegata alla loro natura individuale. E se è vero che l'assenza dell'aspetto individuale può far durare una mentalità da gregge, è pur vero che lo schiacciamento dell'aspetto sociale impoverisce l'uomo e ne rende sterile la vita.

La società capitalista è, per eccellenza, la società del denaro e al tempo stesso la società dell'individualismo, che tende, sempre più giorno dopo giorno, a privare l'uomo del suo aspetto partecipativo, a renderlo sempre più anonimo, chiuso, privatizzato e così "privato" nel senso antico, cioè tagliato fuori dalla vita degli altri uomini e della collettività. È significativo che nella sua analisi classica de *La condizione della classe operaia in Inghilterra* nel capitolo dedicato alle grandi città, Frederick Engels faccia risalire al 1844, cioè all'inizio del capitalismo, questo aspetto della disumanizzazione, provocato dalla perdita della capacità partecipativa, dal predominio dell'anonimato, dall'isolamento che si sperimenta anche in mezzo alla folla, che è proprio caratteristico della grande città: un'analisi che dopo di allora è stata spesso ripetuta dai sociologi contemporanei della "Folla solitaria".

«Dopo aver vagato per le strade della capitale un giorno o due – scrive Engels – avanzando a fatica tra il tumulto umano e le interminabili file di veicoli, dopo aver visitato i bassifondi della metropoli, ci si accorge per la prima volta che questi londinesi sono stati costretti a sacrificare le migliori qualità della loro natura umana, a ignorare tutte le meraviglie della civiltà che affollano le loro città, che centinaia di potenzialità che giacevano dentro di loro sono rimaste inerti, sono state soppresse affinché alcune potessero svilupparsi più pienamente e moltiplicarsi attraverso l'unione con quelle degli altri. Lo stesso tumulto delle strade ha qualcosa di ripugnante, qualcosa contro cui la natura umana si ribella. Le centinaia di migliaia di tutte le classi e i ranghi che si affollano l'una accanto all'altra, non sono forse tutti esseri umani con le stesse qualità e possibilità e con lo stesso interesse ad essere felici? E non devono in fondo cercare la felicità nello stesso modo, ma con gli stessi mezzi? Eppure si accalcano l'uno accanto all'altro come se non avessero niente in comune, niente a che fare l'uno con l'altro, e il loro unico accordo è quello, tacito, che ciascuno si tenga al proprio lato del marciapiede, per non intralciare i flussi opposti della folla, mentre a nessuno viene in mente di degnare un altro almeno di uno sguardo. La brutale indifferenza, l'insensibile isolamento di ciascuno entro il proprio interesse privato diventa tanto più repellente e offensivo quanto più questi individui si ammassano insieme, in uno spazio limitato. E, per quanto si possa essere consapevoli che questo isolamento dell'individuo, questo ristretto egoismo è il principio fondamentale della nostra società ovunque, non è da nessuna parte così spudoratamente sfacciato, così consapevole come proprio qui, nell'affollamento della grande città. Il dissol-

versi dell'umanità in monadi di cui ciascuna ha un principio separato, il mondo degli atomi, è qui portata al suo punto estremo».

Trentacinque anni dopo questa descrizione di Londra da parte di Engels, un socialista francese, Jean Jaurès, arrivò a Parigi e così registra le sue impressioni in un libro apparso nel 1910:

Ricordo che arrivando a Parigi 30 anni fa, giovanissimo, una sera d'inverno nella vasta città, mi sentii afferrato da una specie di terrore sociale. Mi sembrava che le migliaia e migliaia di uomini che si sfioravano senza conoscersi, una folla innumerevole di fantasmi solitari, avessero abbandonato ogni attaccamento. E mi chiedevo con una sorta di terrore impersonale come tutti questi esseri potessero accettare la distribuzione ineguale di beni e mali, come fosse possibile che l'enorme struttura sociale non cadesse in dissoluzione. Non vedevo catene alle mani e ai piedi, e mi dicevo: per quale miracolo queste migliaia di individui sofferenti e indigenti si sottomettono a tutto ciò a cui si sottomettono? Non vedevo la scena in maniera corretta: la catena era sul cuore, ma era una catena di cui il cuore stesso non sentiva il peso; il pensiero portava legami, ma erano legami che il pensiero stesso non conosceva.

Queste riflessioni sulla solitudine dell'uomo in mezzo alla massa con cui vive gomito a gomito ogni giorno nelle grandi città sono diventate oggi un luogo comune. Ma è significativo che siano stati i socialisti i primi a notare questa assurdità della società capitalista, che ha sviluppato le forze di produzione al più alto grado di socializzazione possibile, che ha creato i più grandi agglomerati umani della storia, ma che, allo stesso tempo, ha progressivamente ucciso nell'uomo la sua capacità sociale, tutto quel lato dell'uomo che partecipa alla vita collettiva. Per usare il linguaggio di Ferdinand Tönnies, il capitalismo ha ucciso lo spirito della *Gemeinschaft*, la comunità che vive nella partecipazione umana dei suoi membri e a sua volta la nutre, per rimettere al suo posto lo spirito della *Gesellschaft*, la società che è somma di esseri anonimi legati impersonalmente da rapporti monetari e formali, ciascuno senza alcun legame autentico con gli altri, e quindi terribilmente soli. L'avverbio "terribly" è stato usato volutamente, perché non c'è dubbio che la solitudine generi un senso di paura e insicurezza. Come abbiamo notato all'inizio, se la scoperta della distinzione tra soggetto e oggetto, la separazione dalla natura, deve essere stata un'esperienza di trauma, in misura ancora maggiore lo deve essere stata la scoperta della propria individualità da parte dell'uomo. La separazione dal gruppo, un'esperienza piena di terrore e insicurezza, non solo ha segnato in modo duraturo gli strati profondi della coscienza dell'uomo, ma rimane ancora oggi un fattore primario del comportamento umano. Non a caso si è osservato che già «durante il Rinascimento, il sentimento nell'uomo della propria dell'autonomia e del suo essere responsabile di se stesso [...] e la



spiccata tendenza all'affermazione di sé in questi rapporti, andavano spesso di pari passo con il sentimento di perdita di sicurezza e perdita di stabilità; sentimenti come questi non esistevano nel medioevo»<sup>1</sup>. Ma il punto in cui il capitalismo ha spinto oggi l'individualismo e l'isolamento dell'uomo, l'insicurezza, l'instabilità e la paura legate alla perdita dei legami con il gruppo, è in grado di spingere ai limiti ultimi della follia. «Credo – scrive Fromm (e condividiamo la sua opinione) – che, individualmente e socialmente, la più grande paura dell'uomo sia quella del completo isolamento dai suoi simili, del completo ostracismo. Persino la paura della morte è più facile da sopportare. La società rafforza le sue richieste di repressione con la minaccia dell'ostracismo. Se non neghi la presenza di certe esperienze, tu non appartieni... corri il rischio di diventare pazzo. (La follia è, infatti, la malattia caratterizzata dalla totale assenza di relazione con il mondo esterno)»<sup>2</sup>.

Privando l'uomo dell'aspetto comunitario e partecipativo del suo essere, il capitalismo moderno lo disumanizza a tal punto da renderlo un oggetto, una cosa. Ma, allo stesso tempo, inserendolo nel moderno processo socializzato di produzione, nell'immenso meccanismo dell'accumulazione e dello sviluppo capitalistico, ne fa un ingranaggio quasi insignificante della gigantesca macchina che è il capitalismo monopolistico di stato su larga scala, in cui l'individuo uomo-ingranaggio è ugualmente ignorante della sua funzione e dei suoi scopi. Privato del lato sociale del suo essere, della portata del suo aspetto partecipativo, l'uomo perde anche la sua individualità, il suo aspetto individuale, e diventa un oggetto alla mercé di forze esterne che sfuggono del tutto al suo controllo e quindi lo dominano completamente. Se è stato davvero il grande merito della società borghese quello di risvegliare nell'uomo gregge la coscienza della propria individualità, liberando in tal modo immense energie che hanno enormemente contribuito allo sviluppo scientifico, tecnico, economico e globale della società, è altrettanto vero che questa parabola finisce, condannando l'uomo di oggi alla solitudine, alla reificazione, all'alienazione, alla disperazione. In questo senso, Kafka è l'autore più significativo del nostro tempo, profeta di un mondo che ha ucciso anche la speranza.

È un grande merito di Marx aver affrontato, fin dai suoi primi scritti, questi problemi e indicato una soluzione. I suoi anni formativi furono quelli dell'epoca della borghesia ascendente e dell'individualismo trionfante: ed egli reagì fin dall'inizio, affermando con vigore il carattere sociale

1. B. Bacsko, *Marx and the Idea of the Universality of Man*, in E. Fromm (ed.), *Socialist Humanism: An International Symposium*, Allen Lane the Penguin Press, London 1967, pp. 167-8 (ed. or. Garden City [NY] 1965, trad. it. Bari 1971).

2. E. Fromm, *ivi*, p. 220.

dell'uomo e insistendo sul fatto che era impossibile ammettere l'esistenza di uomini pre-sociali, di uomini isolati. «Ciò che deve essere evitato soprattutto è il ristabilimento della "società" come astrazione nei confronti dell'individuo. L'individuo è *l'essere sociale*. La sua vita, anche se può non apparire nella forma diretta di una vita comunitaria svolto insieme ad altri, è quindi espressione e conferma della vita sociale»<sup>3</sup>.

Ciò equivale a dire che ogni manifestazione della vita dell'uomo è espressione della sua partecipazione alla vita sociale, o in altre parole che l'aspetto partecipativo esiste nella coscienza dell'uomo, così che la società stessa non è la somma di individui isolati e separati, uniti da legami esterni, ma di fatto vive nella coscienza di ogni individuo. Lo stesso concetto è stato ripreso tredici anni dopo nell'introduzione alla *Critica dell'economia politica*: «Ma l'epoca che produce questo punto di vista, vale a dire quella dell'individuo solitario, è proprio l'epoca delle (finora) relazioni sociali (secondo questo punto di vista, generali) più sviluppate. L'uomo è [...] nel senso più letterale [...] non solo un animale sociale, ma un animale che può essere individualizzato solo all'interno della società»<sup>4</sup>. Con questo Marx non intende dire che l'uomo sia semplicemente il risultato della totalità dei rapporti sociali che gli accade di intrattenere, non intende negare che la sintesi di questi rapporti sociali formi una sintesi unica e individuale, che l'aspetto dell'individualità è esso stesso essenziale anche per l'uomo. Riconosce esplicitamente la presenza di questo aspetto individuale e giustamente sottolinea che l'uomo acquisisce la sua individualità nel corso della storia, nel corso del processo storico, come abbiamo già sottolineato. Ciò che nega risolutamente è che possa esistere un individuo "isolato", poiché vede nell'uomo una dialettica continua tra l'aspetto sociale e quello individuale del suo essere, entrambi interni al suo essere ed entrambi essenziali al pieno dispiegamento della sua personalità.

Da qui la violenza della sua polemica contro una società borghese che tende sempre più a isolare l'uomo, mettendo l'accento solo sul suo carattere individuale, spezzando ogni forma di *Gemeinschaft*, di comunità basata sulla partecipazione viva, riducendo tutto a rapporti impersonali e oggettivi, e quindi sopprimendo immediatamente ogni forma di "corpo intermedio", lasciando l'individuo faccia a faccia con lo stato, proprio come la religione mette gli individui faccia a faccia con Dio. L'alienazione religiosa e l'alienazione politica sono il frutto di un processo analogo: l'uomo oggettivizza e proietta fuori di sé le sue proprie forze e le attribuisce a una soggettività lontana dalla quale si lascia dominare. Il processo di

3. K. Marx, *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, FLPH, Moscow 1961, p. 105.

4. K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Lawrence & Wishart, London 1971, p. 189.

alienazione politica consiste proprio nell'isolamento dell'uomo e nella privazione della sua capacità partecipativa, del suo aspetto sociale. In questo processo l'insieme degli aspetti sociali di ciascun uomo, insieme che costituisce effettivamente la società come fenomeno interno all'uomo, viene invece ad essere attribuito a un'entità estranea, lo Stato, che si pone al di sopra e contro i suoi individui costituenti come una forza dominante, che trasforma gli uomini in esseri astratti, semplici fantasmi, cittadini uguali tra loro. Tali individui sono destinati, quindi, ineluttabilmente a perdere, insieme al loro aspetto sociale, anche la loro stessa individualità: caratteristiche che sono semplicemente ridotte alla condizione di uguali, fredde e lisce palle da biliardo. «Hegel concepisce la questione e le attività dello Stato in maniera astratta e separata, e vede come loro opposto la singola individualità; ma dimentica che la singola individualità è umana e che gli affari e le attività dello Stato sono funzioni umane; dimentica che l'essenza della 'personalità particolare' non è la sua barba, il suo sangue, la sua astrazione fisica ma, sicuramente, la sua qualità sociale»<sup>5</sup>. «Lo stato politico perfezionato è per sua natura la vita di specie dell'uomo in opposizione alla sua vita materiale [...]. Quando lo stato politico ha raggiunto il suo vero completamento, l'uomo conduce una doppia vita, una celeste e una terrena, non solo nel pensiero e nella coscienza ma nella realtà, nella vita. Ha una vita sia nella comunità politica, dove è apprezzato come essere comunitario, sia nella società civile dove è attivo come individuo privato, tratta gli altri uomini come mezzi, si degrada a mezzo e diventa il giocattolo di poteri alieni [...]. L'uomo nella realtà a lui più vicina, la società civile, è un essere profano. Qui, dove conta per se stesso e per gli altri come un individuo reale, è un fenomeno illusorio. Nello Stato, invece, dove l'uomo conta come specie-essere, è un partecipante immaginario di una sovranità immaginaria, viene privato della sua vita reale e riempito di un'universalità irreali»<sup>6</sup>. Tradotto dal linguaggio filosofico del giovane Marx, il tenore di queste parole è quello che abbiamo seguito fino a questo punto: la società e lo Stato borghese (quello che Marx chiama il vero sviluppo dello stato politico) hanno determinato una separazione nell'uomo tra gli aspetti individuali e quelli partecipativi o sociali: mentre nella sua vita quotidiana, nella società civile, la sorte dell'uomo è solo la sfera privata dell'esistenza, per cui non è un vero uomo: nella società politica, dove l'uomo dovrebbe vivere appieno, sviluppando l'aspetto partecipativo della sua esistenza, il suo destino è quello di 'un membro immaginario di una società fantastica',

5. K. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Rights*, ed. by J. O'Malley, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

6. K. Marx, *On the Jewish Question*, in Id., *Early Texts*, ed. by D. McLellan, Blackwell, Oxford 1971, pp. 93-4.

vale a dire che non partecipa realmente perché è privato della sua 'vita individuale reale' che è appunto l'insieme delle sue relazioni sociali. Come scrisse in seguito Marx nei *Grundrisse* «il loro rapporto reciproco appare agli individui stessi come qualcosa di estraneo e autonomo», il che è precisamente per dire che le interrelazioni umane, dalle quali dovrebbero essere alimentate le capacità partecipative dell'uomo, vengono tolte dall'uomo stesso e concentrate nelle mani di un potere astratto e distante.

Il comunismo marxista nasce proprio come volontà di superare questa separazione dei due aspetti – individuale e sociale – la cui sintesi dialettica costituisce la personalità dell'uomo. Per usare l'espressione di Marx nei *Manoscritti del 1844*, il comunismo «è la vera risoluzione del conflitto tra esistenza ed essenza», tra esistenza privata ed esistenza sociale: è, in altre parole, la riconciliazione dell'uomo con se stesso, la fine di quella dissociazione dentro di lui che oggi ha portato l'umanità a forme estreme di disumanizzazione e anzi alle soglie della follia. In un articolo dello stesso anno Marx spiega ancora che «una rivoluzione sociale [...] è una protesta umana contro una vita disumanizzata, perché parte dal punto di vista del singolo individuo reale, perché la collettività, contro la cui separazione da se stesso l'individuo reagisce, è la vera collettività dell'uomo, l'essenza umana»<sup>7</sup>. Restituire la comunità all'uomo e l'uomo alla comunità, cioè restituire a se stesso l'uomo disumanizzato, restituirgli la sua umanità, questo è dunque lo scopo della rivoluzione sociale. Ma per fare quella rivoluzione è necessario che l'uomo superi l'alienazione di cui è vittima, riconosca che le forze dalle quali è dominato sono le sue stesse forze divenute estranee al suo controllo, sono le sue stesse relazioni con altri uomini che sono state oggettivate e di cui è stato privato: questa è la via dell'emancipazione. «Solo quando l'uomo reale, il singolo uomo, riassume in se stesso il cittadino astratto e, come individuo nella propria vita empirica, nel proprio lavoro individuale e nei propri rapporti individuali è diventato un membro della specie umana, solo quando l'uomo riconosce e organizza le sue "forze proprie" come forze sociali e così non separa più la forza sociale da se stesso, sotto forma di forza politica, solo allora l'emancipazione umana è completata»<sup>8</sup>. L'emancipazione umana è dunque la riconquista dell'unità dell'uomo, la riconciliazione dell'uomo con se stesso, una nuova sintesi tra i suoi aspetti individuali e comunitari che consente la realizzazione di una personalità superiore.

Queste analisi di Marx, spesso formulate in una forma complessa e involuta, erano forse troppo controcorrente per l'epoca in cui furono scrit-

7. Marx, *The King of Prussia and Social Reform*, in Id., *Early Texts*, cit., p. 220.

8. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Rights*, cit.

te, un'epoca di capitalismo in ascesa e di borghesia trionfante, quando le ideologie borghesi, e quindi anche l'individualismo, sembravano essere, una volta per tutte, una scoperta permanentemente valida e un'idea eterna. Oggi il capitalismo, nonostante la sua continua forza espansiva, è minacciato dalle più gravi contraddizioni. È solo negli ultimi anni che si è arrivati a riconoscere ciò che Marx ed Engels avevano già previsto e denunciato: il fatto che il capitalismo distrugge anche la natura e sovverte il rapporto tra uomo e natura. Questo processo è un attacco alle condizioni di esistenza di quel tipo di uomo storicamente emerso in un rapporto con la natura che oggi è stato completamente minato dal lavoro di spoliazione e inquinamento. La condanna del Terzo Mondo a una condizione di sfruttamento, povertà e soggezione crea problemi sempre più profondi che possono essere risolti solo con la massima difficoltà. Ma nel cuore stesso del capitalismo, e non solo alle sue frontiere, la minaccia è ogni giorno più grande, non solo a causa della continua crescita del numero di coloro che si ribellano alle conseguenze economiche dello sfruttamento, che possono essere modificate: ma anche a causa della crescente rivolta contro l'alienazione, la disumanizzazione, la distruzione della qualità partecipativa della vita, la solitudine, l'insicurezza e le condizioni morali insopportabili in cui vivono le persone.

Ragionare in termini di democrazia moderna e socialismo moderno significa smettere di ripetere i vecchi argomenti sul rapporto tra Stato e cittadino come fenomeno di opposizione, in cui l'opposizione può essere risolta con forme di democrazia rappresentativa o di proprietà statale dei mezzi di produzione. Il tema in questione non è tanto la difesa della libertà in quanto sfera dell'autonomia privata degli individui contro l'eccessiva intrusione dello Stato, né l'esaltazione del controllo pubblico collettivo, contro la proprietà privata dei mezzi di produzione. Certamente questo può essere utile e, di certo, necessario; ma una vera emancipazione umana sarà raggiunta solo quando gli uomini avranno trovato non al di fuori di se stessi, ma in se stessi, un nuovo equilibrio, una nuova armonia, tra lo specifico aspetto individuale che il capitalismo ha, allo stesso tempo, elevato e abbattuto, e l'aspetto sociale, sviluppato in maniera gigantesca nelle forze di produzione, ma soffocato nell'uomo stesso: quando gli uomini sentiranno di nuovo, e così sentendo la porteranno in vita realmente, che la libertà non sta solo nella difesa di una sfera privata di autonomia, ma anche nel vivere partecipando alla vita collettiva, e che la collettività non è solo una somma di individui astratti, personificati nello stato, ma l'insieme di quelle relazioni reciproche che hanno un'esistenza viva tra di noi.

Lo sviluppo della moderna tecnologia, della moderna industria, dell'immenso livello di socializzazione raggiunto dalle forze produttive è compatibile con tutto questo? con tutte le conseguenze che questo impli-

ca? Oppure l'equilibrio di cui parliamo è concepibile solo a livello della polis greca (e quindi solo per il cittadino, non per lo schiavo) o della comunità del villaggio, ed è oggi solo un sogno destinato a rimanere irrealizzato? La risposta a questa domanda è, per noi oggi, la risposta principale che i socialisti devono dare. L'umanesimo socialista non consiste semplicemente nel rivendicare i diritti dell'uomo contro l'oppressione dello Stato, sia esso lo Stato borghese o lo Stato socialista. Consiste nel trovare, a partire da oggi, già dentro, ma in conflitto con la società in cui viviamo, nuove forme e modi di vita in associazione con gli altri, che involino l'uomo a un senso di partecipazione, spezzando il circolo vizioso del suo isolamento e interrompendo i processi che attualmente concentrano il potere in mani sempre più ristrette e lontane. Ricostruire la società dal basso, disgregando tutti quei modelli di comportamento che secoli di civiltà borghese hanno inculcato; riaffermare il controllo dell'uomo su se stesso, sulla propria vita, sui propri rapporti sociali, sui propri prodotti; restituire a ciascuno il senso della propria responsabilità verso se stesso e gli altri, creare una società a misura dell'uomo: questo è l'autentico processo rivoluzionario che è destinato ad abbattere la società capitalista alle sue fondamenta: questo è l'autentico umanesimo socialista.