

Francesco Rossolillo

Senso della storia e azione politica

I. Il senso della storia

a cura di Giovanni Vigo

Società editrice il Mulino

Senso della storia e azione politica

Il carattere progressivo della storia come postulato della ragion pratica

L'analisi della situazione essenziale di colui che indaga come fondamento metodico della filosofia della storia

La filosofia della storia è la riflessione sulla natura e sul senso della storia nella sua totalità. E il carattere del suo oggetto determina il suo modo di procedere e il suo punto di partenza.

Il fatto che l'oggetto della filosofia della storia sia la totalità della storia stessa implica che colui che riflette sul senso della storia è parte del proprio oggetto. La pretesa di affrontare la totalità con l'atteggiamento del teorico puro, cioè osservando l'oggetto e quindi prendendo distanza dall'oggetto stesso è contraddittoria perché, amputando l'oggetto di quella sua parte che è costituita da colui che lo pensa, lo degrada da totalità a parte e quindi lo dissolve in quanto oggetto di riflessione filosofica.

«Ogni domanda metafisica, scrive Heidegger¹, abbraccia sempre il tutto della problematica della metafisica. Essa è ogni volta il tutto. Per questo ogni domanda metafisica può essere posta solo in modo che colui che domanda, in quanto tale, è collocato nell'orizzonte della domanda, cioè è messo in questione. Da ciò traiamo questa indicazione: che la problematica metafisica deve essere impostata globalmente e a partire dalla situazione essenziale di colui che indaga».

L'essere dell'uomo, come dice Heidegger, è essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*): il mondo dell'uomo è parte del suo essere. Il mondo, e quindi anche la storia, nella sua totalità, non può perciò essere conosciuto dall'uomo con le categorie dell'intelletto, posto come oggetto, perché ciò implicherebbe l'uscita dell'uomo dal

¹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, zehnte Auflage, 1969, p. 24 (la traduzione è mia).

mondo, quindi la dissoluzione dell'uomo e la dissoluzione del mondo. Ma solo esperito, come orizzonte della vita dell'uomo, come contesto invisibile del piccolo segmento di tempo e di spazio in cui si svolge la vita di colui che indaga, a partire dal modo in cui la vita di colui che indaga ne è condizionata, cioè dalla «situazione essenziale di colui che indaga», dalla sua contingenza, dalle sue contraddizioni e dagli imperativi che la coscienza della sua situazione gli impone. La filosofia è quindi un ritorno dialettico alla vita, negazione della negazione della vita in quanto superamento dell'astrazione dell'intelletto, che separa il soggetto dall'oggetto, perché, come dice Schiller, «la natura... unifica ovunque, l'intelletto divide ovunque, ma la ragione riunisce»².

L'autenticità del rapporto con la propria situazione essenziale come fondamento esistenziale della verità filosofica. Il richiamo della coscienza

Ne consegue che il fondamento della verità filosofica sta nella verità del rapporto del filosofo con la sua situazione essenziale, o meglio – trattandosi di un rapporto non solo teorico, ma globale – nella *autenticità* del rapporto stesso.

Per Heidegger la presa di coscienza fondamentale che caratterizza l'esistenza autentica è quella che porta sulla precarietà dell'esistenza dell'uomo in quanto delimitata dalla morte. L'esistenza autentica è quella che precorre la morte e quindi sa vedersi nella sua totalità – in quanto esistenza individuale –, sa porsi di fronte alla totalità delle proprie possibilità in quanto prende lucidamente coscienza della limitatezza e dell'inesplicabilità del proprio essere.

Ciò che strappa l'uomo al dominio del *man* e delle strutture che lo definiscono – il «parlare» e la curiosità –, che gli consente di uscire dalla quotidianità – che è il modo facile, ma condannato all'insuccesso, di sfuggire alla precarietà dell'esistenza e alla presenza della morte vivendo nel presente – è il *richiamo della coscienza*³.

² Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in *Schriften zur Philosophie und Kunst*, München, Wilhelm Goldmann Verlag, 1959, p. 114 (nota) (la traduzione è mia).

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, zehnte unveränderte Auflage, 1963, pp. 267 ss.

Il richiamo della coscienza è un appello al più intimo poter essere sé stessi (*Selbstseinkönnen*)⁴ contro la caduta nei modi personali della quotidianità, in quella eteronomia fondamentale che, prima di essere dipendenza da altri, è dipendenza dall'inautenticità del proprio atteggiamento di fronte alla morte.

Il richiamo della coscienza e l'imperativo categorico. Loro carattere formale

Per Heidegger il richiamo della coscienza è – in un certo senso – formale. Esso non dice nulla. «La coscienza parla solo e sempre nel modo del silenzio»⁵.

È difficile non cogliere in queste riflessioni di Heidegger una eco della teoria kantiana dell'imperativo categorico. Anche per Kant l'imperativo categorico è formale, non ha un contenuto determinato. Esso si identifica con l'autonomia del soggetto, e le sue massime non derivano né da una rivelazione né dall'empiria, ma sono logicamente implicate dall'idea di libertà che l'imperativo categorico presuppone, sono cioè formali esse stesse.

«Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere anche come principio di una legislazione universale», «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine e mai solo come mezzo» non sono massime che mettono un contenuto nella cornice vuota dell'astratto «io devo», ma sono formali esse stesse in quanto sono tutt'uno con la coscienza del fatto che gli uomini sono capaci di autonomia, che il loro comportamento può essere orientato secondo fini anziché determinato da cause.

Il primato della ragion pratica come punto di passaggio dall'analisi dell'esistenza alla filosofia della storia

Ciò che differisce radicalmente nelle filosofie di Heidegger e di Kant è la direzione che prendono le loro meditazioni a partire da questo punto. Per Heidegger la raggiunta disperata lucidità del

⁴ *Ibidem*, p. 273.

⁵ *Ibidem*, p. 273 (la traduzione è mia).

Selbstseinkönnen è un punto d'arrivo, è la realizzazione dell'umanità come autocoscienza del nulla. Per Kant invece l'imperativo categorico è un punto di partenza. Kant accettava il postulato che sarà poi formulato da Valéry: «il faut tenter de vivre». La *Critica del giudizio* è interamente fondata su di esso; essa è tutta un poderoso tentativo di conciliare la vita con la moralità.

Questo punto è di importanza essenziale. «Qualcosa potrebbe essere vero, scrive Nietzsche⁶, pur essendo pericoloso e dannoso al più alto grado; potrebbe far parte della costituzione fondamentale dell'essere che la sua piena conoscenza ci perda, talché la forza di uno spirito sarebbe misurata dalla quantità di verità che esso è in grado di sopportare, o meglio dal grado in cui esso ha bisogno di diluirla, velarla, addolcirla, attutirla, falsarla». La verità, per Nietzsche, non ha nulla a che fare con ciò che «promuove la vita», con ciò che «mantiene la specie»⁷.

Ma di fronte alla problematica della totalità, come è pensabile cogliere la verità se non grazie alla verifica che ne fornisce la vita? Se chi pensa la totalità, come è vero per definizione, fa parte della totalità, se, nella riflessione sulla totalità, soggetto e oggetto si identificano dialetticamente, se il mondo, nella situazione fondamentale, originaria, che fonda la riflessione e la scienza, è *je meines*, è cioè, prima di essere trasformato, come per convenzione, *nel* mondo oggettivo, *il mio mondo*, con che cosa si può confrontare la propria comprensione del mondo per scoprire la insostenibile verità di Nietzsche, che perde chi la conosce? Come è possibile sovrapporre, per verificarne la corrispondenza, il *no-stro* mondo con *il* mondo?

In nessun modo. Per questo la verifica della verità di una filosofia non può essere che pragmatica. La verità, in opposizione diametrica con il pensiero di Nietzsche, è ciò che è *lebensfördernd* e *arterhaltend*, ciò che promuove la vita e mantiene la specie.

Se questo è vero, il primo passo da fare, una volta ancorato l'inizio dell'indagine all'essere dell'uomo come esso è stato esplorato da Heidegger, è quello di tentare di rompere il cerchio della sua filosofia, che si chiude definitivamente coll'invito ad ascoltare la voce muta della coscienza, a non lasciare coprire dal brusio

⁶ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, consultato nell'edizione Wilhelm Goldmann Verlag, München, p. 39 (la traduzione è mia).

⁷ *Ibidem*, p. 9.

della quotidianità la propria angoscia di fronte alla morte, e il cui coronamento logico è la morte stessa.

Vi è, a nostro avviso, una sola via d'uscita da questo cerchio: la teoria kantiana del primato della ragion pratica. «...Se la ragion pura, Kant scrive⁸, può essere di per sé pratica, e lo è realmente, come lo dimostra la coscienza della legge morale, ciò significa che è sempre una e la stessa ragione che giudica sulla base di principi a priori, sia che lo faccia con intenzione teorica o con intenzione pratica; e perciò è chiaro che, anche se il suo potere, dal punto di vista teorico, non è sufficiente per fare determinate affermazioni, essa deve accettare queste affermazioni purché non siano in contraddizione con essa – se esse ineriscono inseparabilmente all'interesse pratico della ragion pura, seppure come un patrimonio che le è estraneo, che non è cresciuto sul suo terreno, ma che pure è sufficientemente verificato; e deve cercare di confrontarle e di collegarle con tutto ciò che rientra nel potere della ragione speculativa».

Il carattere progressivo della storia come postulato della ragion pratica

Nella *Critica della ragion pratica* Kant parte appunto dalla teoria del primato della ragion pratica per individuare i suoi tre noti postulati: l'immortalità dell'anima, la libertà e l'esistenza di Dio. Ma nella parte finale della *Critica del giudizio* egli estende questo modo di procedere. «...Quello di fine ultimo, vi si legge⁹, è soltanto un concetto della nostra ragion pratica, e non può essere ricavato da dati dell'esperienza in vista di un giudizio teoretico sulla natura né essere riferito alla conoscenza della stessa. Non vi è alcun uso possibile di questo concetto se non per la ragion pratica secondo leggi morali; e il fine ultimo della creazione è quella costituzione del mondo che coincide con ciò che noi possiamo indicare come determinato secondo leggi, cioè con il fine ultimo della nostra ragion pura pratica, nella misura in cui è pra-

⁸ *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, Wiesbaden, Insel Verlag, vol. IV, 1956, p. 251 (la traduzione è mia).

⁹ *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, Wiesbaden, Insel Verlag, vol. V, pp. 582-3 (la traduzione è mia).

tica. Ora, noi abbiamo, grazie alla legge morale, che ci impone tale fine ultimo, e ciò da un punto di vista pratico, e cioè per applicare le nostre forze alla sua realizzazione, un fondamento per ammettere la possibilità, la realizzabilità di tale fine ultimo e quindi anche... una natura delle cose che si accordi con tutto ciò».

Quello della tendenziale coincidenza tra moralità e natura è quindi un ulteriore postulato della ragion pratica. Per Kant quella stessa presa di coscienza della propria libertà, che per Heidegger coincide con la consapevolezza della *Geworfenheit*, della precarietà della vita umana, è la via d'uscita da questa stessa precarietà, mediante il salto, necessario in nome della coerenza dell'uomo con sé stesso, dalla sfera del dovere alla sfera dell'essere, dall'imperativo categorico alla serie di condizioni che lo rendono pensabile e possibile. Una di queste è appunto la tendenziale coincidenza di natura e moralità.

Questo, secondo me, è l'unico punto di partenza che consenta di iniziare una riflessione filosofico-storica. Già Kant aveva fondato, anche senza enunciarlo in termini perfettamente espliciti, la sua filosofia della storia su questo postulato della ragion pratica. Lo si induce chiaramente, oltre che dalla stessa *Critica del giudizio*, dalla *Pace perpetua* e dall'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*.

Una formulazione particolarmente limpida di questo punto di passaggio la si trova comunque in Fichte. «Io non posso..., egli scrive¹⁰, rifiutare di credere alla realtà che essi [i comandi della coscienza] mettono in luce senza con ciò stesso rinnegare la mia vocazione. È immediatamente vero, senza ulteriori prove o dimostrazioni, è la prima verità, che fonda qualsiasi altra verità e certezza, che io debbo obbedire a quella voce: diventa perciò per me in questa prospettiva vero e certo tutto ciò che è presupposto come vero e certo dalla possibilità di questa obbedienza».

E più avanti¹¹: «Io dico che è l'imperativo dell'azione che mi pone di per sé uno scopo: quella stessa cosa in me che mi costringe a pensare che devo agire in questo modo mi costringe anche a pensare che da questa azione conseguirà qualcosa; esso apre all'occhio del mio spirito una prospettiva su un altro mondo».

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, consultato nell'edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1962, p. 95 (la traduzione è mia).

¹¹ *Ibidem*, p. 101 (la traduzione è mia).

E ancora¹²: «È per me semplicemente impossibile pensare lo stato attuale dell'umanità come uno stato che possa considerarsi definitivo; come la sua piena e ultima vocazione. Poiché allora sarebbe tutto sogno e inganno; e non sarebbe valsa la pena di aver vissuto e di aver giocato con gli altri questo gioco che sempre si ripete, non sfocia su nulla e non ha significato. Solo nella misura in cui posso considerare questa situazione come mezzo per la realizzazione di uno stato migliore, come punto di passaggio verso una condizione più elevata e più perfetta, essa acquista un valore per me; io la posso tollerare, rispettare, dare con gioia in essa il mio contributo non per ciò che essa è, ma in forza dello stato migliore che essa prepara. Nella situazione attuale il mio animo non trova posto, non si acqueta un attimo; esso ne viene irresistibilmente respinto; tutta la mia vita tende senza sosta verso un futuro migliore».

L'etica della responsabilità come fondamento della concezione della libertà come agente del progresso nella storia

Nell'opera di Fichte viene quindi già messo in luce con sufficiente rigore il nesso inscindibile che esiste tra il principio della moralità e il postulato di una filosofia «progressiva» della storia. Ciò nonostante per lui, come per Kant, per i quali il primo grande esempio, anche se parziale e mistificato, di irruzione della libertà nella storia, di presa in mano da parte di un popolo del proprio destino – la rivoluzione francese – era ancora un avvenimento troppo recente e isolato per provocare in essi una riconsiderazione radicale del ruolo dell'azione dell'individuo nella storia, la coincidenza, al limite, tra storia e moralità era il risultato di un disegno della natura che, servendosi come di un mezzo dell'*insocietevole socievolezza* degli uomini, fa convergere, quasi con un'azione esercitata dall'esterno, due serie indipendenti l'una dall'altra, cioè la storia – che è natura e che va quindi giudicata sulla base delle categorie dell'intelletto – e le azioni morali, che sono orientate da fini e vanno quindi giudicate sulla base delle idee della ragione.

Noi, che viviamo in un'epoca in cui il margine di possibilità per gli individui di determinare, con il loro impegno politico, le

¹² *Ibidem*, p. 101 (la traduzione è mia).

grandi scelte collettive, si è considerevolmente allargato, ci troviamo nella condizione di disporre di un'idea di moralità che ha ricevuto nella cultura, dopo Kant, ulteriori determinazioni alla luce degli sviluppi storici successivi e che consente, a mio avviso, di precisare, senza per nulla interferire con la validità del postulato della ragion pratica del carattere «progressivo» della storia, la natura del rapporto che esiste tra storia e libertà o moralità.

L'ulteriore determinazione che l'idea di moralità ha ricevuto dopo Kant consiste nella distinzione weberiana tra etica dei principi e etica della responsabilità¹³; dove la prima è obbedienza al comando della coscienza in forza dell'intrinseca obbligatorietà dell'azione comandata, indipendentemente dalle sue conseguenze, mentre la seconda è obbedienza a un comando della coscienza che non prescrive un'azione specifica, ma il raggiungimento di un fine; e che quindi impone di tener conto delle possibili conseguenze della propria azione. Il campo specifico di applicazione dell'etica della responsabilità è evidentemente la politica.

La distinzione tra etica dei principi e etica della responsabilità non poteva essere colta da Kant e da Fichte, perché, come si è detto, alla loro epoca le possibilità di un individuo o di un gruppo di modificare con la propria azione cosciente le forme della convivenza umana del loro tempo erano così inconsistenti da non consentire loro nemmeno di porsi il problema. Le chance di un'azione in sé contraria all'etica dei principi di creare una condizione di fatto oggettivamente più favorevole allo sviluppo della moralità erano ancora così scarse da rendere impensabile un tipo di com-

¹³ Cfr. Max Weber, *Politik als Beruf*, conferenza tenuta nel 1919, attualmente pubblicata nella raccolta edita da Johannes Winckelmann, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. Nell'edizione italiana di *Politik als Beruf (La politica come professione in Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948) il traduttore Antonio Giolitti rende l'espressione «*Gesinnungsethik*» con quella di «etica della convinzione». Io preferisco «etica dei principi», pur rendendomi conto che anche questa traduzione è imperfetta perché l'espressione «*Gesinnung*» non denota i principi considerati indipendentemente dagli uomini che credono in essi, bensì i principi di *qualcuno*. D'altro lato l'espressione «etica dei principi» è in grado di denotare con più chiarezza un atteggiamento che è guidato appunto dall'obbedienza incondizionata a un principio e non mette in conto le conseguenze dell'azione; mentre l'elemento soggettivo della convinzione è presente anche nell'etica della responsabilità.

portamento morale diverso da quello, puramente privato, consistente nell'esecuzione dell'azione comandata in forza della sua intrinseca bontà, indipendentemente dalle sue conseguenze.

Ma nella nostra epoca l'idea di etica della responsabilità ha acquisito un ben altro senso, tanto che nessuna coscienza morale può sottrarsi alla scelta tra due imperativi che, per essere talvolta in contraddizione, non cessano di essere moralmente vincolanti: quello di agire come se il regno dei fini fosse già realizzato nel nostro mondo e quello invece di agire per avvicinarne la realizzazione, nella consapevolezza che la convivenza umana del nostro tempo non ne configura che un presentimento; e ciò anche a prezzo di trasgredire ai comandi dell'etica dei principi.

Ora è chiaro che accettare l'obbligatorietà dei comandi dell'etica della responsabilità da un lato rende più stretto il nesso tra la moralità e il carattere «progressivo» della storia; e dall'altro modifica il modo in cui questo nesso si configura.

Essa rende più stretto questo nesso nella misura in cui sottrae ogni possibile giustificazione ad un atteggiamento che, accettando la sola concezione kantiana della moralità, apparirebbe ancora legittimo: quello di fondare l'imperativo categorico sui soli postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Un'etica che imponga invece di tener conto, nell'agire, delle conseguenze delle proprie azioni postula rigorosamente una concezione della storia come progresso indefinito verso una condizione migliore. Infatti noi sappiamo che le conseguenze delle nostre azioni provocheranno a loro volta altre conseguenze che sfuggiranno al nostro controllo: e se fosse pensabile che queste ulteriori conseguenze saranno degenerative (quanto meno definitivamente degenerative), cioè che la storia fosse casuale, noi non potremmo mai essere moralmente legittimati a trasgredire agli imperativi dell'etica dei principi, a dire una sola menzogna, in nome di un fine che, nella catena dello sviluppo storico, potrebbe divenire a sua volta la causa di catastrofi, di guerre e di dolori.

Ma essa modifica anche il modo in cui si configura il nesso tra moralità e storia perché il fatto che nella prospettiva dell'etica della responsabilità l'individuo sia reso responsabile delle conseguenze delle proprie azioni implica che moralità e storia non siano più concepite come due mondi diversi, tra di loro indipendenti, la cui tendenziale identificazione sia il risultato di un insondabile disegno della natura, e in ultima analisi opera di Dio; bensì che la

moralità faccia irruzione nella storia, diventi – o almeno possa diventare – un agente della storia, talché la loro convergenza sia – almeno in parte – il risultato dell'azione cosciente di uomini mossi dal principio della moralità.