

Umberto Segre etico e politico. Scritti filosofici

a cura di Vera Segre e Paolo Mugnano

Firenze, La Nuova Italia, 1991

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 142)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CXLII

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

20

UMBERTO SEGRE
ETICO E POLITICO

Scritti filosofici

a cura di
VERA SEGRE e PAOLO MUGNANO



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Segre, Umberto

Etico e politico : scritti filosofici. —
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia
dell'Università di Milano ; 142. Sezione a cura
del Dipartimento di filosofia ; 20). —
ISBN 88-221-0940-6
I. Etica I. Segre, Vera II. Mugnano, Paolo
III. Ttt.
170

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1991 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: febbraio 1991

*Ai suoi studenti
dell'Università di Milano*

i curatori

I N D I C E

Avvertenza	p. XIII
Ringraziamenti	XVII
Nota biografica	XIX
Bibliografia	XXV
INTRODUZIONE - Problemi metodologici di una ricerca sulla morale: storicità e ideologia nel rapporto individuo-valore	p. 1

PARTE I

IL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE E GIUDIZIO STORICO

STUDIO DELLE SUE FORMULAZIONI NEL PENSIERO CLASSICO TEDESCO.

E. KANT E J. G. FICHTE.

CAP. I	- La valutazione delle azioni individuali commisurata all'interpretazione del corso storico: la critica di Kant all'identificazione dello storico e del morale	p. 19
» II	- La critica di Hegel alla concezione fichtiana del rapporto teoria-pratica	36
» III	- Ragioni per un'analisi storica della formazione della contrapposizione fra giudizio etico e giudizio ideologico	42
» IV	- Opportunità di iniziare da Kant l'analisi storica della trasformazione del problema della fondazione del giudizio etico	54
» V	- Gli imperativi empirici e l'imperativo morale in Kant: l'indeducibilità della morale dalla metafisica e dall'esperienza pragmatica	63
» VI	- L'autonomia della morale e la fenomenicità delle azioni: possibilità che un fatto sia al tempo stesso « storicamente condizionato » e « liberamente voluto »	72

CAP. VII - La fiducia kantiana nel progresso come mediazione del contrasto fra la ragione pura e la ragione pratica: il carattere problematico del giudizio teleologico	p. 81
» VIII - La costituzione dell'individualità e l'antinomia libertà-pre-determinazione in Fichte	89

PARTE II

IL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE E GIUDIZIO STORICO

GLI SVILUPPI CRITICI DI G. W. F. HEGEL E K. MARX
SUL CONCETTO DI IDEOLOGIA.

CAP. I - La critica di Hegel a Kant: dalla moralità all'eticità. Il problema dell'identità di eticità e storicità	p. 107
» II - L'unità di morale e storia in Hegel come consenso dell'uomo a se stesso: l'occasione storica e la scelta etica	117
» III - Caratteri specifici dell'ideologia e sua contrapposizione all'utopia e alla filosofia della pratica	128
» IV - La possibilità di una congruenza fra mondo delle strutture morali e mondo delle strutture storiche: significato del « riguardarci » di una « occasione »	136
» V - Rapporto tra corso storico e valori morali: valori storicamente realizzati e valori come modelli mentali che trascendono il corso storico	144
» VI - Specificità dell'atteggiamento ideologico e sua differenza rispetto a quello religioso: il ruolo della cultura storicistica nella legittimazione della coscienza ideologica	155
» VII - La disponibilità alla storicità della volontà del valore: le origini illuministiche ed hegeliane della critica marxiana della filosofia speculativa	163
» VIII - Il concetto di alienazione in Hegel e nell'Illuminismo e la critica di Marx al superamento dell'alienazione in Hegel	172
» IX - Irriducibilità e complementarità di etica e ideologia	187

PARTE III

ANCORA SUL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE
E GIUDIZIO STORICO

CAP. I - La determinazione della struttura del giudizio morale: giudicabilità delle azioni e delle persone	p. 209
» II - L'irrevocabilità dell'atto come premessa della sua giudicabilità morale	217

CAP. III	- Irrevocabilità degli atti morali e mutabilità degli atti storici: morali della forma e morali della storia	p. 230
» IV	- Il contrasto fra la prospettiva dell'irrevocabilità dell'atto morale e quella della sua storicità: giudizio sull'atto e giudizio sui suoi effetti	239
» V	- Il concretizzarsi dell'agire morale in eventi storicamente determinati: coscienza storica dell'agire e volontà del possibile	246
» VI	- La volontà del possibile: punto di vista storico e punto di vista morale	255
» VII	- La disponibilità alla storicità e la volontà dell'impossibile come limite estremo della volontà morale	263
» VIII	- Volontà dell'impossibile volontà dell'arbitrario: martirio e anticonformismo	270
» IX	- Possibilità di un agire metastorico e sua conoscibilità storica: trascendenza e immanenza dei valori morali	277
» X	- Il valore morale come negazione dell'esistente	283
» XI	- Inesauribilità dei valori nelle azioni e natura storico-sociale dei valori	292

PARTE IV

SUL CONCETTO DI « FILOSOFIA DI UN CERTO
MOMENTO STORICO »

CAP. I	- Come conoscere la filosofia nella storia: il carattere storicamente condizionato delle concezioni della filosofia come « saggezza » metastorica	p. 303
» II	- La storicizzazione delle filosofie e il rischio della loro riduzione a semplice giustificazione del sistema politico della loro epoca	308
» III	- Il collocamento dell'agire filosofico nel tempo: extratemporalità e storicità della concezione della filosofia come saggezza	313
» IV	- Caratteristiche di una metodologia atta a individuare la filosofia dominante di una determinata epoca	318
» V	- La filosofia non produce potere politico, ma nessun potere è accettato senza una filosofia: origini delle filosofie del fascismo e del nazismo	322
» VI	- <i>Le Questions de méthode</i> di Sartre e la riduzione della filosofia a ideologia: la revisione del marxismo in chiave fenomenologico-esistenzialista	328
» VII	- L'idealismo italiano come filosofia organizzante del proprio tempo	336

PARTE V

LA FORMAZIONE DELLA MORALE DELL' IDEALISMO ITALIANO
NEL SUO ASPETTO DI « FILOSOFIA DI UN' EPOCA STORICA ».
LE CATEGORIE CROCIANE DELL' INTEGRAZIONE DELL' OPERA
NELLA STORIA

CAP. I	- « Prima » e « dopo » la <i>Fenomenologia dello Spirito</i> di Hegel: il crocianesimo come filosofia egemone in Italia nel periodo 1905-1925	p. 341
» II	- Sul concetto culturale di « egemonia »: l'etica idealista come filosofia militante	347
» III	- Caratteri di una filosofia militante e specificità del dominio della filosofia di Benedetto Croce sulla cultura italiana	353
» IV	- La fondabilità di un giudizio storico-sociale in riferimento all'egemonia dell'idealismo crociano	360
» V	- Croce e Goethe	366
» VI	- Intorno all'etica dell'opera	383
» VII	- La filosofia della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto: antinomia dello storicismo	402
» VIII	- La razionalità della realtà individuale: l'io come principio trascendentale della realtà e la sua riconciliazione col Tutto attraverso l'opera storicamente prodotta	418
» IX	- Il carattere catartico della conoscenza storica del passato e la sua funzione di orientamento per l'azione del futuro	426
» X	- Conoscenza e azione: la filosofia come metafisica e metodologia della storia	433
INDICE DEI NOMI		p. 447

AVVERTENZA

Gli scritti filosofici di Umberto Segre raccolti in questo volume sono prevalentemente inediti e corrispondono – nelle loro linee essenziali – alle lezioni che tenne all'Università degli Studi di Milano negli anni accademici dal 1957-58 al 1962-63, in cui fu incaricato dell'insegnamento di Filosofia Morale.

Riteniamo utile fornire una traccia che consenta a chi legge di meglio introdursi nel testo, che non è stato messo a punto in questa forma dall'autore, ma costruito selezionando materiale originale, che Umberto Segre aveva accantonato negli anni, con l'idea di rimaneggiare e fondere tutto in un trattato organico di filosofia morale.

Il metodo di lavoro di Umberto Segre consisteva nella produzione sistematica di annotazioni e appunti, talvolta dattiloscritti, molto spesso annotati a penna, su fogli che andava accumulando in cartelline o interfogliandoli nei testi degli autori che studiava. Questo materiale grezzo – preparatorio delle lezioni universitarie – originava a sua volta scalette molto dense, alle quali faceva liberamente ricorso quando teneva le sue lezioni.

Abbiamo reperito tutto questo materiale originale, sicuramente di pugno dell'autore e corrispondente a oltre duemila cartelle dattiloscritte, ordinandolo poi cronologicamente, sulla scorta dei piani delle lezioni dei vari corsi monografici sviluppati nel periodo del suo incarico all'Università.

È opportuno segnalare a questo proposito le titolazioni dei corsi stessi:

- « Questioni di morale cartesiana. Morale provvisoria e morale definitiva. Teoria della generosità. Teoria dell'irrisolutezza. » (1957-58);
- « Il rapporto fra giudizio morale e giudizio storico. Studio delle sue formulazioni nel pensiero classico tedesco. E. Kant e J. G. Fichte. » (1958-59);
- « Il rapporto fra giudizio morale e giudizio storico. Gli sviluppi critici di G. W. F. Hegel e K. Marx. Sul concetto di ideologia. » (1959-60);
- « Il rapporto fra giudizio morale e giudizio storico. E. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx e l'eco del loro pensiero nello storicismo contemporaneo: W. Dilthey, M. Weber, F. Meinecke e B. Croce. » (1960-61);
- . Il rapporto critico fra idealismo e positivismo agli inizi del secolo in Italia. R. Ardigò, G. Gentile e B. Croce. La morale dell'idealismo e le

sue relazioni con la cultura e la morale positivistiche. Sul concetto di 'filosofia di un certo momento storico'. » (1961-62);

- « La formazione della morale dell'idealismo italiano. G. Gentile e B. Croce studiosi del marxismo. La categoria crociana dell'integrazione dell'opera nella storia. La filosofia gentiliana dello Stato e della storia. » (1962-63).

La collocazione cronologica dei temi discussi risulta – oltre che dai diari ufficiali delle lezioni – da una lettera che Michele Pacifico, assistente di Umberto Segre, scrisse su sua indicazione al professor Augusto Guzzo, il quale aveva richiesto nel 1967 una panoramica dei lavori svolti negli anni precedenti dalle Cattedre italiane di filosofia morale.

Per ragioni editoriali, il materiale relativo al primo corso non compare in questa raccolta, ma è stato pubblicato in ACME: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, vol. XL, fasc. 1, gennaio-aprile 1987.

I testi qui raccolti corrispondono a meno della metà del materiale originale da noi raccolto: sono stati omissi i brani dove si esponeva il pensiero degli autori trattati e quelli di commento dei testi citati, tutto materiale che non può essere considerato essenziale per la comprensione del pensiero di Umberto Segre. In considerazione della sua notevole rilevanza didattica avevamo in un primo tempo pensato di inserirlo comunque in nota, ma questo avrebbe notevolmente appesantito un testo già molto denso, creando maggiori difficoltà al lettore e rischiando di provocare eventuali salti logici. Lo stesso criterio abbiamo seguito per altre omissioni, quale quella relativa al metodo analitico per porre in rilievo gli elementi propri dell'agire ideologico, e così via.

Tra il materiale inedito accantonato rimane disponibile un consistente nucleo di pagine dedicate alla « morale dell'Illuminismo », ricollegate ai corsi universitari degli anni accademici 1963-64 e 1964-65, dai titoli:

- « La morale dell' Illuminismo. L' Illuminismo come filosofia della Rivoluzione francese nella discussione e nella interpretazione dei romantici. L' Illuminismo come concezione ' moderata ' del progresso. La critica dell'ottimismo illuministico nei ' Discorsi ' di J. J. Rousseau e la preparazione dell'idea di rivoluzione. » (1963-64);
- « La morale dell' Illuminismo. La libertà della persona e la fondazione dello Stato in J. J. Rousseau. » (1964-65).

Questi testi preparatori delle lezioni accademiche, insieme con un saggio pubblicato da Umberto Segre nel 1964 col titolo *Il pensiero economico dell' Illuminismo italiano* (in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di Mario Fubini, E.R.I., Torino) potrebbero diventare in futuro un testo organico di notevole interesse, integrando e completando la « ricerca » filosofica che si presenta in questa raccolta.

È possibile che un lettore attento riscontri qua e là negli scritti qui pubblicati lacune e schematismi logici, dal momento che l'autore non ha potuto intervenire personalmente nella stesura definitiva. Abbiamo comunque preferito pubblicare i testi nella loro stesura originale, senza interventi espli-

cativi né semplificazioni del dettato. L'unico intervento aggiuntivo – peraltro ben distaccato dal testo – è la titolazione dei singoli capitoli, preparata da Michele Pacifico per rendere più facile l'esplorazione del contenuto di questa raccolta.

Secondo Umberto Segre un bagaglio di conoscenze, sia pure incomplete e non esaustivamente elaborate, non deve restare patrimonio esclusivo di chi le ha acquisite, ma deve costituire una base per un ulteriore approfondimento: è in questo spirito che abbiamo lavorato a raccogliere e a sistemare i suoi manoscritti.

VERA SEGRE e PAOLO MUGNANO

RINGRAZIAMENTI

Desideriamo ringraziare il Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano per averci dato la possibilità di pubblicare questa raccolta di scritti filosofici di Umberto Segre.

Sentiamo una particolare riconoscenza nei confronti dei professori Mario Dal Pra ed Emilio Agazzi e dei dottori Carlo Mainoldi e Michele Pacifico, che hanno letto e discusso con noi la stesura definitiva del volume, suggerendoci le opportune messe a punto redazionali.

Un vivo ringraziamento va, ancora, ai professori Augusto Del Noce e Michele Ranchetti, che ci hanno assistito, con affettuosa pazienza, nel nostro lavoro di ricerca, raccolta e redazione. Vogliamo ricordare, infine, il professor Vincenzo Tomeo e la dottoressa Nella Gridelli Velicogna per il loro amichevole incoraggiamento.

V. S. e P. M.

NOTA BIOGRAFICA

- 1908 Nasce il 30 settembre a Cuneo, da Giuseppe Segre, consigliere di Prefettura, e da Ida Luzzati, figlia del giurista Ippolito Luzzati.
- 1925 Si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, dove è allievo di Giuseppe Rensi.
Traduce *L'evoluzione creatrice* di Henri Bergson¹.
- 1926 Collabora a « Pietre », che fu la rivista antifascista dei giovani universitari genovesi, tra i quali A. De Barbieri, E. Alpino, F. Manzitti, F. Antolini, V. Dagnino e altri².
È vicino a Carlo Rosselli, pur senza esserne stato discepolo³.
- 1927 In autunno vince il concorso per la Scuola Normale Superiore di Pisa come esterno. Si inserisce nel gruppo dei normalisti di cui fanno parte Vittorio Enzo Alfieri, Delio Cantimori, Aldo Capitini e altri.
Pubblica sul « Giornale critico della filosofia italiana », diretto da Giovanni Gentile, *Il pensiero e la natura*, lettere inedite di Sebastiano Maturi.
- 1928 Traduce, per l'edizione Athena di Milano, *Come si pone il problema di Dio*, di Edouard Le Roy.

¹ Milano, Ed. Athena; introduzione di S. Caramella.

² Lettera di G. Rensi a U. Segre, 16 luglio 1926 (in.); lettera di U. Segre alla rivista « Nord-Sud », giugno 1961; lettera di U. Segre alla rivista « L'astrolabio », 16 giugno 1961; G. Bianco - C. Costantini, *Un episodio dell'opposizione democratica al fascismo (1926-1928)*, in *Miscellanea di storia ligure in onore di Giorgio Falco*, Milano, Feltrinelli, 1962; « Pietre », *Antologia di una rivista (1926-1928)*, a cura di G. Marcenaro, Milano, Mursia, 1973; B. Croce, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri (1925-1952)*, Milazzo, Sicilia Nuova Editrice, 1976.

³ Lettera di U. Segre a N. Tranfaglia, 4 febbraio 1968, in *Carlo Rosselli - Dall'interventismo a Giustizia e Libertà*, Bari, Laterza, 1968, p. 221. Lettera di E. Alpino a U. Segre, 18 giugno 1967 (in.).

Con il saggio *Montaigne per l'anima moderna*, partecipa al volume *Scritti vari* in occasione delle nozze del vice-direttore della Normale, Francesco Arnaldi.

Per la sua attività antifascista viene arrestato ed espulso dalla Normale insieme con V. E. Alfieri⁴.

Nelle carceri milanesi di S. Vittore, sesto raggio, gli è notificata l'imputazione di oltraggio al Capo del Governo e viene trasferito nel carcere di S. Agostino di Savona. L'imputazione si basava su una frase di una lettera alla fidanzata, Elena Cortellessa: « uomo ambizioso e prepotente » riferita a Mussolini; la lettera era stata trovata nel corso di una perquisizione nel domicilio savonese della futura moglie. La condanna è di otto mesi⁵.

1929 Si laurea all'Università di Torino con Erminio Juvalta (Adolfo Paggi e Annibale Pastore correlatori), con una tesi su Maurice Blondel: *Aspetti e problemi della filosofia dell'azione*⁶.

Arrestato nuovamente in quanto promotore tra i giovani universitari di Torino di una lettera di solidarietà a Benedetto Croce, dopo il suo discorso sul Concordato, è condannato a tre anni di confino⁷. Di questo periodo è la sua amicizia con Augusto Del Noce.

1930 Si reca in Francia, ad Aix-en-Provence e incontra Maurice Blondel⁸.

⁴ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Célébes, 1966. « ... La Normale si portò malissimo con i due valentissimi giovani che si laurearono altrove », p. 16; lettera di A. Carlini a U. Segre, 26 maggio 1928: « ... Credo che vi rendete ben conto del danno procurato dalla vostra inconsideratezza (spero ancora che così si possa qualificare la vostra colpa) all'Università, alla Scuola Normale soprattutto, oltre che a voi stesso ... » (in.); commemorazione di A. Capitini, su invito dell'Amministrazione Provinciale di Pisa, in « Contributo della Scuola Normale Superiore all'opposizione antifascista », 2 ottobre 1965; E. Camurani, *La lotta fascista nel 1928 contro la cultura di opposizione liberale*, « La Tribuna », 28 dicembre 1975.

⁵ E. Alpino, *Un incontro con Croce*, in « La Cultura », 1964, p. 74: « ... Nel primo pomeriggio di quel 30 settembre, in compagnia di Umberto Segre (da poco liberato dal carcere), salii le scale del palazzo di via XX settembre 11, dove il filosofo era in quei giorni ospite dei cognati Rossi ... »; lettera di B. Croce a U. Segre, 19 agosto 1928: « ... Sono assai lieto che Ella sia stato messo in libertà ... » (in.); lettera di B. Croce a Ida Segre Luzzati, 25 agosto 1928 (in.).

⁶ Lettera di E. Bonaiuti a U. Segre, 11 dicembre 1929, sulla pubblicazione di un saggio su M. Blondel (in.).

⁷ S. Bonacossi Contini e L. Ragghianti Collobi (a cura di), *Una lotta nel suo corso*, Venezia, Neri Pozza, 1954, p. 352; V. E. Alfieri, *Umberto Segre*, in « Bollettino d'informazione ai soci della Società fra ex alunni della Scuola Normale Superiore », Pisa, dicembre 1970.

⁸ U. Segre, *Visita a un Saggio*, « La Fiera Letteraria », 4 maggio 1930, Milano; Bremond, *M. Blondel « Correspondance III »*, Paris, Aubier, 1972: « ...Un

All' Università di Aix-en-Provence è lettore di lingua italiana. Collabora in Francia alle riviste « La Méditerranée »⁹, « L'Européen »¹⁰ e « Le Feu »¹¹; in Italia, alla rivista « Leonardo »¹². È di nuovo arrestato in occasione della visita del principe ereditario a Torino.

- 1932 Consegue la specializzazione in letteratura moderna alla Sorbona di Parigi. Insegna lingua italiana all'Ecole Fénelon di Parigi¹³. Ritorna in Italia; si trasferisce a Cagliari e qui riprende l'insegnamento al R. Liceo Ginnasio Dettori.
Sposa Elena Cortellessa.
- 1933 Consegue l'abilitazione all'insegnamento di Filosofia e Storia, ma non entra nei ruoli dello Stato perché rifiuta la tessera del P.N.F.¹⁴.
- 1934 Lascia Cagliari, ammalato di tubercolosi, per Bressanone, dove rimane per due anni.
- 1936 Viene a Milano, dove vive dando lezioni private, si dedica a studi filosofici, scrivendo numerosi saggi che non pubblica¹⁵.
- 1938 Aderisce al Partito d'Azione clandestino.
Nasce la figlia Vera.
- 1940 Arrestato e rinchiuso nel campo di concentramento di Urbisaglia, viene poi inviato al confino a Camerino.
- 1942 Un suo saggio viene pubblicato negli Stati Uniti, nei « Quaderni Italiani » (n. 2, agosto 1942), *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura, il ricorso religioso*¹⁶.

jeune Italien qui me fait songer à Spinoza adolescent, Umberto Segre (vingt-deux ou vingt-trois ans), docteur (cum summa laude) à l'Université de Turin ... », p. 383; epistolario Blondel-Segre (in.).

⁹ U. Segre, *Simple propos sur la poésie de Carducci*, 1 giugno 1930, Marseille, p. 112.

¹⁰ U. Segre, *Appel à l'esprit classique*, 30 aprile 1930, Paris.

¹¹ U. Segre, *Lettres Italiennes*, n. 5 e 6, 1930.

¹² U. Segre, *Henri Alain Fournier*, luglio 1930, ed. F. Treves.

¹³ Si sono rintracciati molti saggi inediti scritti in questo periodo, fra i quali: *La jeunesse de Sainte-Beuve*; *Appunti per la lettura dell'« Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction » di J. M. Guyau*.

¹⁴ U. Segre poté sostenere l'esame di abilitazione in quanto, per le nozze del principe ereditario, gli fu condonata la condanna per « oltraggio al Capo del Governo ».

¹⁵ Tutti gli scritti filosofici di questo periodo sono inediti; tra questi: *Chiarimenti di etica*; *Pensieri vari di filosofia e religione*; *La religione della libertà*.

¹⁶ Segre non fu in grado di precisare a Capitini come questo saggio fosse

- 1943 Ricercato per ragioni razziali e politiche, riesce a riparare in Svizzera, dove lo raggiungono la moglie e la figlia ¹⁷.
- 1944 La sua famiglia d'origine, catturata dai nazifascisti, viene sterminata in campo di concentramento: la madre Ida, la sorella Elena, il fratello Mario, grecista ed epigrafista, la cognata Noemi con il figlioletto Marco di due anni ¹⁸.
- 1945 Ritorna in Italia, dove riprende l'insegnamento e l'impegno politico e intellettuale. Pubblica sulla rivista « Costume » di Milano (settembre e ottobre) *Il personalismo di Michelstaedter* ¹⁹.
- 1946 Aderisce al manifesto del « Movimento della Democrazia Repubblicana » con Ferruccio Parri ²⁰. Di questo periodo è il saggio su « La Rassegna d'Italia »: *La filosofia della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto* ²¹.
- Inizia un'intensa attività giornalistica, collaborando come editorialista di politica interna e internazionale a numerosi quotidiani e settimanali.
- 1949 Consegue la libera docenza in filosofia morale.
- 1954 Riceve l'incarico di Storia delle Dottrine Economiche alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. L'incarico gli viene riconfermato nei tre anni accademici successivi.
- 1958 Riceve l'incarico di Filosofia Morale alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. L'incarico gli viene riconfermato fino all'anno accademico 1966-67.

giunto in America; si veda, inoltre, A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Célébes, 1966, p. 92.

¹⁷ Lettera del Comune di Lodi (21 dicembre 1943) alla Prefettura di Milano, in risposta al telegramma N. 1701 (richiesta elenco nominativo degli Ebrei residenti...: Segre Umberto, Cortellessa Elena e Segre Vera...). Dipartimento Federale di Giustizia e Polizia Svizzera - Divisione di Polizia, rif. N. 16901.B.

¹⁸ *Actes et Documents du Saint-Siège, relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, vol. X, p. 216: « Mgr Montini annoté le 17 avril: 'Parlato all'Ambasciatore di Germania'. Deporté, il mourut à Auschwitz ».

¹⁹ Su Michelstaedter: lettera di V. Arangio Ruiz a U. Segre, 23 novembre 1928 (in.); lettera di S. Chiavacci a U. Segre, 9 dicembre 1928 (in.).

²⁰ C. L. Ragghianti, *Disegno della liberazione italiana*, Pisa, Nistri-Lischi, 1962.

²¹ In « La Rassegna d'Italia »; si veda inoltre *Un mito dell'uomo e la realtà della forma* (n. 9, 1946); L. Anceschi, in « Costume » (n. 3, 1946): « ... Segre ha circoscritto la validità della 'protesta per l'uomo', propria di un'estetica sociologica, alla funzione di uno stimolo inteso a sollecitare l'interpretazione del formalismo idealistico come teorizzazione speculativa della concretezza dell'opera ... ».

- 1967 Privato dell'incarico all'Università degli Studi di Milano, tiene un corso monografico nell'Istituto Universitario di Scienze Sociali di Trento, sui temi *Economia e politica nel pensiero di David Hume e Storia della società industriale*.
- 1969 Fonda con Giampaolo Calchi Novati la rivista « Politica Internazionale » a Firenze.
L'Amministrazione Comunale di Milano gli conferisce la medaglia d'oro di benemerita civica²².
Muore a Milano il 13 dicembre. È sepolto nel piccolo cimitero ebraico di Moncalvo Monferrato.

²² Con la seguente motivazione: « Giornalista, editorialista di politica internazionale in pubblicazioni di alto livello, docente di dottrine del socialismo e di filosofia morale, reca nella sua vasta opera il segno di una rara competenza e di una esemplare nobiltà di principi rafforzati dalla lotta contro il totalitarismo e dalla condizione di unico superstite di una famiglia deportata dai nazisti durante l'ultima guerra mondiale » (1° dicembre 1969).

BIBLIOGRAFIA

Non è materialmente possibile fornire una bibliografia completa degli scritti di Umberto Segre, dal momento che abbiamo individuato oltre cinquemila fra saggi e articoli di filosofia e di politica.

L'elenco che segue, quindi, comprende soltanto i lavori piú significativi, suddivisi in due periodi: il primo, dal 1925 al 1942, coincide con gli anni giovanili e della clandestinità; il secondo periodo, che va dal 1945 al 1969, è quello della sua attività di docente universitario e di notista politico. Segnaliamo infine che Umberto Segre usava firmare i suoi scritti anche con alcuni pseudonimi, che riportiamo qui di seguito: Sandro Mauri, Mauro Sandri, Aladino, Lector, Federico Artusio, Sergio Angeli, Astolfo. Due raccolte degli scritti politici piú significativi sono state pubblicate dopo la sua scomparsa.

1925-1942

- H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, traduzione, Milano, Ed. Athena, 1925.
La visione cristiana di Ernesto Buonaiuti, « Pietre », Genova, maggio 1926.
Giuseppe Rensi, « Pietre », Genova, luglio 1926.
E. Buonaiuti, *Blondel*, recensione, « Pietre », Genova, ottobre 1926.
Giuseppe Rensi, *Lo scetticismo*, recensione, « Pietre », Genova, gennaio 1927.
Francesco Fiorentino e il liberalismo della destra storica, « Pietre », Genova, maggio 1927.
“ *Il pensiero e la natura* ”, *Lettere inedite di Sebastiano Maturi*, « Giornale critico della filosofia italiana », 1927.
E. Le Roy, *Come si pone il problema di Dio*, traduzione, Ed. Athena, Milano 1928.
Montaigne e l'anima moderna, in *Scritti vari in occasione delle nozze del vice-direttore della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Francesco Araldi, Pisa 1928.
Visita a un saggio, « La Fiera Letteraria », Milano, 4 aprile 1930.
Simplex propos sur la poésie de Carducci, « La Méditerranée », Marseilles, juin 1930.

- Appel à l'esprit classique*, « L'Européen », Paris, 30 avril 1930.
Lettres italiennes, « Le Feu », Aix-en-Provence 1930.
 Henry Alain Fournier, recensione in « Leonardo », Milano, luglio 1930.
Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura: il ricorso religioso, « Quaderni Italiani », U.S.A., agosto 1942.

1945-1969

Scritti filosofici

- Il personalismo di Michelstaedter*, « Costume », Milano, n. 5-6 e n. 7-8, 1945.
Croce e Goethe, « Costume », Milano, n. 1, 1946.
Intorno all'etica dell'opera, « Costume », Milano, n. 2, 1946.
La filosofia della politica nell'unità dello spiritualismo assoluto, « La Rassegna d'Italia », ed. Gentile, Milano, n. 2-3, 1946.
Un mito dell'uomo e la realtà della forma, « La Rassegna d'Italia », ed. Gentile, Milano, n. 9, 1946.
Croce e Gramsci, « La Stampa », Torino, 22 gennaio 1948.
L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo, « Rivista critica di storia della filosofia », ed. Bocca, Milano, 1/1950.
Truth and Politics: the Truth of Politics, « Confluence: an International Forum », Cambridge (Mass.), March 1952, vol. 1, n. 1.
Il pensiero etico-politico di Russell, « Rivista di storia della filosofia », ed. Bocca, Milano 1953.
Fichte, Schelling, Hegel, Dialettica, voci nel *Dizionario di Filosofia*, a cura di A. Biraghi, Edizioni di Comunità, Milano 1957.
Il pensiero economico nell'Illuminismo italiano, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, Ed. E.R.I., Torino 1957.
Questions de méthode, « Aut-Aut », Milano, n. 51, 1959.
Vailati e la discussione sul socialismo, « Rivista critica di storia della filosofia », Ed. La Nuova Italia, Firenze, 3/1963.
Storia del partito moderno, « Terzo Programma - Quaderni trimestrali », Ed. E.R.I., Torino 1964.
Il principio della non violenza, « Terzo Programma - Quaderni trimestrali », Ed. E.R.I., Torino 1965.
Confluenza delle sinistre: sofistica e dialettica, « Ideologie », Ed. Ideologie, Padova, n. 1, 1967.
La morale è solo all'opposizione?, « La Fiera Letteraria », Milano, 14 settembre 1967.
Ideologia e società, in *I Propilei*, Ed. Mondadori, Milano, vol. X, 1969.
Cultura e società, in *20° secolo, Storia del mondo contemporaneo*, Ed. Mondadori, Milano, vol. I/1969.

Opere postume

- Verità e politica. Verità della politica*, introduzione di R. Treves, a cura di Vera Segre e Paolo Mugnano, Ed. Comunità, Milano 1979.
- Dissenso politico e violenza. Scritti sulla contestazione giovanile*, prefazione di G. Martinotti, a cura di Vera Segre e Paolo Mugnano, Ed. Marsilio, Venezia, 1980.
- Questioni di morale cartesiana: morale provvisoria e morale definitiva*, «ACME: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», vol. XL, fasc. 1, gennaio-aprile 1987; a cura di Vera Segre e Paolo Mugnano.

* * *

Umberto Segre collaborò ai seguenti quotidiani e periodici:

quotidiani:

Corriere Lombardo, Milano 1946-1953; *Il Corriere di Milano*, Milano 1947-1948; *Il Giornale dell'Emilia*, Modena 1949-1953; *24 Ore*, Milano 1948-1955; *La Gazzetta del popolo*, Torino 1948-1953; *Libertà*, Piacenza 1953-1958; *Il Giorno*, Milano 1958-1969;

periodici:

Lo Stato Moderno, Milano 1945-1949; *Costume*, Milano 1945-1946; *Omnibus*, Milano 1946-1951; *La rassegna d'Italia*, Milano 1946-1949; *Relazioni internazionali*, Milano 1947-1951; *L'Illustrazione italiana*, Milano 1948-1950; *L'Industria*, Milano 1950-1953; *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Milano 1950-1953; *Il Mondo*, Roma 1950-1958; *Nuova Repubblica*, Firenze 1953-1957; *Comunità*, Milano 1953-1963; *Settimo Giorno*, Milano 1953-1964; *Studi Politici*, Firenze 1954; *Mondo Economico*, Milano 1954; *Esprit*, Paris 1955; *L'Europeo*, Milano 1954-1956; *Il Mercurio*, Milano 1954-1956; *Il Ponte*, Firenze 1955-1969; *Il Punto*, Roma 1956-1964; *Il Mulino*, Bologna 1960-1962; *Critica di storia della filosofia*, Firenze 1963; *Cultura moderna*, Bari 1963; *L'Astrolabio*, Roma 1963-1967; *Critica storica*, Messina 1967; *Ideologie*, Padova 1967; *Il Confronto*, Bari 1967; *Le ragioni politiche*, Padova 1967; *Leader*, Milano 1967; *Sette Giorni*, Roma 1968-1969; *Questitalia*, Roma 1969; *Relazioni Sociali*, Roma 1967; *Politica Internazionale*, Firenze 1969.

INTRODUZIONE

Problemi metodologici di una ricerca sulla morale: storicità e ideologia nel rapporto individuo-valore.

Piú che qualsiasi altro studio, quello della morale correrebbe rischi fatali se si limitasse ad una esposizione dogmatica di una morale. Se per una dottrina morale intendiamo — almeno in via interlocutoria — un complesso sistematico di idee regolarmente dedotte, le quali assumono di stabilire quale sia il fondamento originario in base a cui riconoscere il valore delle azioni, il rischio di uno studio dogmatico della morale potrebbe consistere nel dispensare ciascuno dalla ricerca intorno ad un tema, che non si vede come non dovrebbe impegnare singolarmente ogni individuo; e nel presumere che sia possibile, dato un certo fondamento, dedurre un orientamento di vita, e forse non solo il « *quo modo* » *agendum*, ma anche il « *quid* » *agendum*.

Non c'è dottrina costituita che non rischi di portare sia all'una sia all'altra conseguenza. Anche le meglio costruite implicano sempre una certa parte di perorazione che può benissimo non essere espressa, ma che scaturisce dalla natura stessa dell'esposizione. Le morali piú deliberatamente constatative, che siano quelle ricavate dalla pratica di determinate società, ad ispirazione positivista, o, semplicemente, quelle che, identificato il valore delle azioni con la loro realizzabilità, si riducono alla massima « agisci in modo adeguato alla situazione storica », contengono già una soluzione pronta, e che si ritiene particolarmente raccomandabile.

Questa critica alle morali dogmatiche, tuttavia, può sembrare eccessivamente disinvolta. Si potrebbe contrapporvi un'altra esigenza, cioè che le ricerche di filosofia morale, appunto perché nascono dall'esigenza di stabilire se sia pensabile o meno un valore delle azioni, e come esso sia distinguibile e conoscibile, devono giungere, e guai se non vi

giungono, a conclusioni che, per essere ritenute vere, impegnano ad un certo modo, conseguente, di giudicare le azioni stesse. Per paura di concludere troppo o troppo presto, si corre il rischio di non concludere niente. Ora è legittimo pensare che se vi sono campi di attività in cui il non concludere precipitosamente è obbligatorio, è altrettanto plausibile l'ipotesi che proprio la filosofia morale debba concludere.

Mi occuperò prima di tutto della morale del razionalismo prekantiano *. A questo proposito, ci si presenta subito, in un filosofo come Cartesio, la tesi che l'azione non tollera indugi, e che, mentre è obbligatorio sospendere sino alla chiarezza e alla distinzione il proprio giudizio in sede scientifica, non è lecito rinviare neanche di un momento la scelta filosofica di alcune norme d'azione ¹. Sempre in tale contesto, ritroviamo ancora in Spinoza ² la tesi secondo la quale la ricerca filosofica delle condizioni per una beatitudine illimitata e comunicabile è già di per sé l'inizio di una esperienza di questa beatitudine stessa. Per vie opposte, si afferma appunto la stessa cosa: e in base ad un criterio apparentemente antintellettualistico, che isola le norme dell'azione da tutte le altre norme e concetti, e in base al criterio solo apparentemente intellettualistico, che la meditazione intorno al fine della vita personale, la conquista di una determinata forma di beatitudine, è già il possesso di questa beatitudine stessa.

L'uno e l'altro di questi esempi ci riportano alla necessità che la filosofia morale, o in forma provvisoria, o definitiva, concluda: sia, cioè, un itinerario dell'esistenza verso il valore. La critica della trattazione dogmatica della morale suscita immediatamente contro di sé la critica della esigenza sottintesa di disimpegno, che è immanenza all'antidogmatismo.

Dirò subito come e per quali temi di ricerca ci accingeremo allo studio della morale, ma non posso non insistere un poco sulla loro motivazione. La prima impostazione, quella dogmatica, parte sicuramente da un presupposto: che sia possibile predeterminare un principio dal quale si deduca il criterio universale del giudizio di valore morale; ab-

* Gli scritti di Umberto Segre relativi alla filosofia cartesiana non vengono pubblicati in questa sede, come precisato sull'Avvertenza, per ragioni di carattere redazionale.

¹ R. Descartes, *Discours de la Méthode suivi des Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, s. d., p. 16.

² B. Spinoza, *Oeuvres complètes, Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, NRF Gallimard, 1954, p. 1393.

biamo definito ciò una presunzione. La seconda impostazione contesta questo carattere di presunzione: piaccia o non piaccia, ogni indagine intorno alla morale deve concludere col riconoscimento delle forme nelle quali si deve orientare il proprio modo d'agire, o assumerlo come impegno nel quale esaurire la propria esistenza. La prima forma dice implicitamente ciò che la seconda predica esplicitamente. Così, si direbbe, non solo il rischio della perorazione, della raccomandazione di una dottrina morale esiste in ogni ricerca di morale; ma deve esistere. Sta in chi elabora la ricerca la cura di spogliarla di scelte soggettive e retoriche, ma questa cura rientra in una norma elementare di ogni ricerca: che essa non compia il circolo vizioso di dare per trovato ciò che si cerca, o di raccomandare come obbligatorio ciò che è vero, e che, se è obbligatorio per l'analisi, non lo è poi vincolativamente per l'azione. Bergson³ ha una volta osservato appunto che non era lecito, avendo egli descritto una certa dottrina del divenire, dedurne che egli predicasse una morale del puro attivismo, del divenire assunto come fine. E la piú spregiudicata descrizione della esperienza nella sua precarietà, come quella di Dewey, non conclude affatto con la raccomandazione che le azioni valide sono le azioni ambigue. Il merito conseguente ad una analisi dell'azione può scaturirne, quindi, per antitesi, anziché per illazione. Ma ciò non toglie che da questa relazione fra la ricerca e l'obbligazione non si sfugge: è il proprio della coerenza della personalità; ed anche le morali che indulgono all'incoerenza, o l'autorizzano, diventano prescrittive di una determinata liceità, o non vi indulgono affatto, e derivano proprio dalla incoerenza, rilevata dalla loro antropologia, il rifugio in una impossibile coerenza.

Come devono dunque, o come potrebbe dunque, essere impostata una ricerca nel campo della morale, che volesse salvaguardarsi dal rischio di una perorazione autorevole, ma nello stesso tempo non sfuggire al compito di ogni ricerca in questo settore, quello, almeno, di determinare il metodo, o i metodi, per una indagine che stabilisca come appaiono alla coscienza quei rapporti fra esistenza e valore, che si possono, a titolo forse non dubbio, ritenere lo specifico oggetto di una morale?

La ricerca intorno al metodo piú idoneo alla determinazione di questi rapporti dovrebbe essere condotta in modo da evitare di pro-

³ H. Bergson, lettera a Vladimir Jankélévitch, pubblicata nel volume *Bergson*, « Les Grands Philosophes », Paris, L. F. Alcan, 1931.

posito ogni impegno di stabilirli pregiudizialmente in un modo piuttosto che in un altro. Essa ha forse un solo presupposto, che questi rapporti esistono. Senonché siamo abbastanza smaliziati da sapere che non esistono in un modo dato, ma che vengono costruiti nel momento e nell'atto stesso in cui sono resi pensabili dall'indagine: hanno il significato che l'indagine può loro dare, e questo significato è tanto definitivo, quanto quello di qualsiasi risultato di pensiero, cioè valido nella misura in cui rende premeditadamente possibile l'uso di certi ingredienti e certi limiti dell'esperienza, possibili, ma non obbligatori.

Si tenterà, dunque, di stabilire alcuni principi-base: *a)* ogni indagine nel campo della morale è una indagine che si riferisce al rapporto fra esistenza individuale e valore. Nulla è pregiudicato, dal momento che non si presume in anticipo che questo rapporto sia razionalmente realizzabile, né si presume che esista un metodo unico per realizzarlo, tra quelli che il ragionamento può convalidare; né che, anche individualmente uno, che dia maggiori garanzie ragionevoli di altri, esso divenga immediatamente una norma della volontà. Qui, come negli altri campi di indagine, si tratta di rilevare come si produca nella coscienza la nozione di questo rapporto. *b)* Il tipo di impegno che scaturisce da questo modo di ricercare è quello solo che deriva dalla identificazione di certi procedimenti della coscienza.

Mi pare prematuro per ora affermare come l'individuazione di un certo comportamento della coscienza, o della ragione, o della volontà, sia di per sé espansivo, cioè costitutivo della personalità, in modo che questa non può non tener conto di ciò che ha individuato nelle sue strutture; ciò comporta un disegno delle strutture della ragione e della coscienza, che non sarebbe neppur serio accennare. Ma si può dire almeno che di questo carattere espansivo della ricerca si può fare una esperienza, e non è escluso che, in un certo senso che merita di essere precisato, si possa farne una tipica qui stesso.

Comunque, l'impegno derivante da una ricerca intorno al modo in cui si producono, o appaiono nella coscienza, i rapporti fra esistenza individuale e valore, non è altro che quello di mettere via via alla prova della prassi e del giudizio quanto da quella ricerca è emerso: essa vale, quindi, come strumento di lavoro, non come soluzione data in anticipo dei problemi di coscienza, o come garanzia che questi siano tutti e sicuramente risolvibili in base a quei risultati.

Per essere fedeli a questo fine di una ricerca spregiudicata intorno al configurarsi dei rapporti fra esistenza individuale e valore, la mia

scelta cade su due vie, cui corrispondono diverse parti di questo lavoro.

Una prima ricerca a carattere storico potrebbe definirsi come tendente a stabilire una integrazione dell'esistenza individuale nella ragione. Il valore della esistenza individuale deriva dalla posizione razionale che questa assume in rapporto ad altre esistenze, pensabili come un sistema razionale totale. Si tratta di sapere se questo sforzo riesce alle condizioni che ci si è proposti, o se vi riesce a prezzo di concessioni non già all'uno o all'altro dei termini in questione — l'individuo o il sistema razionale delle sostanze, e dei modi —, ma ad una realtà empirica e storica, che non appartiene a nessuno dei due ordini e piani precedentemente detti. Si potrebbe scoprire che sussiste un residuo che non si esaurisce né nella realtà dell'individuo né in quella del sistema del mondo, ma che costituisce la situazione naturale e storica dei rapporti tra individui, il luogo, quindi, per cui si deve passare onde sviluppare il nesso fra individuo e valore. Non sarebbe giusto anticipare qui nessun risultato, ma sta di fatto che il deliberato astoricismo della morale razionalistica, astoricismo che, lungo il suo corso, notoriamente si attenua, non sarebbe che il segno dello sforzo di delimitare con riluttanza una sfera in cui il rapporto esistenza-valore è realizzabile. Mentre da un lato si afferma che il valore dell'individuo esiste solo in una certa integrazione della sua esistenza nel sistema generale del mondo, d'altra parte si deve pur risolvere la questione se il procedere verso questa integrazione sia liberamente realizzabile o no; se non si postuli cioè l'esigenza di una determinata civiltà storica o di un certo indirizzo da assegnare a quest'ultimo, perché quella integrazione, concepita come possibile, divenga reale. Quando tutto è garantito, quando si è trovato il concatenamento necessario a concepire il rapporto fra esistenza e valore, non si configura, per passare dal concetto della sua possibilità a quella della sua realizzabilità, una zona intermedia, quella in cui tale possibilità possa tradursi in una scelta? Non accade allora che quella che appariva una formula universale di soluzione dei rapporti fra individuo e valore non è tale se non al prezzo di una concessione ad un piano non ancora individuato — il piano della storicità dell'individuo, e di una storicità che surrettiziamente si identifica con la coscienza della propria epoca, con una sua implicita assunzione in certi aspetti ritenuti positivi, con la coscienza di una certa cultura? Se il risultato di questa indagine fosse positivo, avremmo una conferma del carattere non definitivo di quelle morali; senza voler concludere con ciò che ogni assoluto teoreticismo è un involontario storicismo.

Ma vogliamo anche condurre un'indagine di controprova. Supponiamo dunque di partire dall'ipotesi opposta. Mentre la ricerca storica intorno alla questione circa la soluzione razionalistica del rapporto individuo-valore presuppone una mediazione di carattere ideologico, cioè una certa visione della civiltà e del suo orientamento, o delle attitudini individuali di gruppo da sviluppare perché si renda possibile la scelta del valore, anziché la condanna al disvalore, esiste probabilmente la possibilità di riscontrare la veridicità di questa ipotesi, analizzando la procedura costitutiva dell'ideologia. In linea di massima, l'ideologia potrebbe definirsi un certo progetto di trasformazione del mondo storico, che assume per strumenti attivi di tale trasformazione (oppure di tale conservazione) le forze interessate ad essa. Ma si tratta di sapere se realmente le cose sono così, se cioè la forza dell'ideologia consiste solo nel monito che esce dall'analisi delle cose, dalla presunzione di conoscerne il ritmo di progresso e di inserirvi nuove forze di propulsione, o se progresso e propulsione, indicati come strutture della situazione e del progetto, non attingano la loro giustificazione in una idea più o meno dichiarata della necessità di dare una soluzione di carattere metastorico alla tensione individuo-valore. Per esaminare questo caso, il metodo storico non basta più, benché non possiamo dispensarcene totalmente. Io credo che convenga infatti adottare anche qui un esempio; ma mentre nel primo caso il nostro scopo è un'indagine critica su materiale storico dato, nel secondo è una indagine di un ordine diverso, quella che intendiamo condurre.

Se noi vogliamo individuare quali possono essere le strutture costitutive di una ideologia, ci si offrono più metodi possibili. In linea di massima, si tratta di questo: sapere come si costruisce una visione del corso storico, e perché la si costruisce; sapere come si articolano in essa l'analisi della storicità e l'immissione della volontà di trasformarla: in sostanza si tratta del rapporto di teoria e pratica. In una parola, ci si domanda, cioè, come si costruisce il nesso teoria-pratica nei limiti di una situazione storica. La costruzione di tale nesso presuppone la generalizzazione, e l'assunzione di determinati aspetti del corso storico, sotto la specie di valori. Presuppone che siano ritenuti valori certi aspetti della situazione storica stessa, e certi modi di trasformarla. Se non si determinasse questo presupposto, se non si ritenesse che certi aspetti del corso storico meritino di essere sviluppati, mentre altri negati, il carattere propulsivo dell'ideologia non esisterebbe. Ma questo prova che indissolubilmente si intrecciano, in questo caso, postulati

morali e programmi storico-pratici; e che, nella struttura dell'ideologia, togliendo i postulati storico-morali, non resterebbe che un'analisi della situazione storica in nessun modo capace di diventare un progetto.

Da questa indagine, di cui non facciamo che anticipare lo scopo, non si vuole dedurre nulla. Non si vuole neanche dedurre che si chiami moralità l'operare attraverso schemi ideologici per realizzare il rapporto individuo-valore. Che questa, cioè, sia l'unica determinazione pensabile dell'opera morale. Si avvia una ricerca, di cui ciascuno può, se crede, cercare la verifica nella sua esperienza, e in quella del giudizio storico e morale.

È nello spazio intermedio fra universale e particolare che sorge l'ideologia; si tratta di una totalizzazione del particolare, inevitabile sul piano pratico-empirico, e contro la quale si levano sia la santità, sia la critica filosofica, sia la scienza nella sua affermata imparzialità.

I fatti fisici esistono come tali, peraltro privi di significato antropologico. Ma la presenza anantropica delle scienze non è che una letteratura di comodo.

Per il concetto di ideologia, si può egualmente partire da dati storico-culturali.

Prendendo in considerazione come punto di partenza la funzione e il concetto di ideologia nel marxismo, una discussione in tal senso può portare alla epurazione di tale concetto in modo di fissare il problema per sé; se risultasse che questo carattere non è puro, ciò significherebbe che vi sono implicite una irrazionalità e un tipo di razionalità, che vanno a loro volta definite *ex novo*. Per quanto dunque si faccia, sarà impossibile non dire qualche cosa, correndo tutti i rischi che ciò comporta.

Non si creda che, con questo discorso che sembra del tutto estraneo all'argomento, io non sia già entrato nel mio stesso argomento: ce ne avvedremo assai spesso. Il « qualche cosa » che, in qualunque modo, si tende a raggiungere è una risposta al quesito se i valori morali siano o non siano concepibili come autonomi rispetto alle ideologie. Mantenendo per il momento il concetto che l'ideologia sia una interpretazione attiva del corso storico, quindi un'indicazione del senso da dare all'azione, perché essa non risulti astratta, astorica, irrealistica, si tratta di sapere se il proprio dei valori morali non sia invece quello di essere attuali indipendentemente da garanzie realistiche; se essi valori costituiscono, anzi, un momento polemico contro le ideologie, nel senso che, mentre queste indicano un andamento di fatto degli eventi, i valori morali si concepiscano come non confrontabili, per la loro validità, con

gli eventi stessi, non sperimentabili nel senso che non sia possibile porli in relazione con dati esistenti.

Il pericolo dogmatico, in una ricerca di questo genere, è duplice. Il primo rischio di intrinseco dogmatismo consiste nell'ottemperare, anche non volendolo, a un segreto timore di veder dileguare la moralità sotto la spinta della contingenza storica delle ideologie stesse. Nel momento stesso in cui si vorrebbe preservare la moralità al di sopra della contingenza storica, non si rischia forse di servire a una ideologia morale ben precisa, che è quella di un certo individualismo moraleggiante? La questione è da esaminare senza pregiudiziali, perché è strettamente inerente al nostro compito.

Il secondo rischio è quello di non sapersi portare su un terreno che sia, come dovrebbe, al di sopra e al di fuori, in certo modo a priori, rispetto alle due sfere che qui vengono poste in relazione: ideologia e morale. Occorre domandarsi qual'è propriamente il terreno sul quale si deve porsi, per trovare il punto di convergenza e di divergenza di etica e ideologia; il terreno sul quale nascono i due tipi di giudizio: questo è bene perché è bene; questo è bene perché ideologicamente sensato. Se non si individua questo terreno di indagine, e non lo si percorre sino ad incontrare il punto di origine e di divergenza dei due movimenti, ideologico e morale, si rischia di affermare o negare opinioni, ma di non pervenire a alcun risultato scientifico. Quello che è peggio, si scambia per un risultato scientifico una opinione, che, elevata a valore di verità, diventa appunto dogmatica. Sinché, infatti, gli argomenti contro l'ideologismo sono tratti dalla vocazione morale, o quelli contro il moralismo sono ricavati da questa o quella ideologia, i due termini continueranno a respingersi con pari diritto, ma senza alcuna conclusione. Il risultato sarebbe allora quello della incomunicabilità dei due termini, e della necessità di risolvere il contrasto con una scelta personale. C'è qualche grande saggio di questo atteggiamento nella letteratura filosofica della morale. È il caso, ad esempio, del *Gorgia* platonico, dove si fronteggiano l'ideologia della potenza e la morale dell'universalismo: ad un certo punto, esse diventano incomunicabili. Il dialogo fra Callicle e Socrate diventa impossibile, e, infatti, non si verifica più: non c'è più nulla da dire fra il moralista e l'ideologo; ciascuno dei due sospetta nell'altro il rovescio di ciò che è: nell'ideologo, un moralista del piacere; nel moralista, un ideologo dell'aristocrazia spirituale e dell'impotenza individualistica. A questo punto, si avverte che l'alternativa non è più una questione risolvibile dal ragionamento, ma dalla scelta:

individuale. Io non dico che non si possa, o magari non si sia costretti a riconoscere che non v'è altro da fare; ma quello che manca nel *Gorgia* è precisamente la giustificazione di questa conclusione; ora io sono anche disposto a giungervi se si è di fronte alla conclusione vera; ma non voglio lasciarmi sorprendere da questa verità: voglio arrivarvi, se è necessario. Non ci sarebbe nulla di più grave che concludere anche noi che non abbiamo nulla da dire e da comunicare agli altri, per aver lasciato coprirsi di equivoci il terreno stesso del nostro discorso.

Il rapporto tra filosofia e ideologia è *coperto* in tutta la metafisica, in quanto questa dà conto, o presume di dar conto, di argomenti fenomenici della realtà. Se si tratta di metafisica di immanenza materialistica, sarà l'ideologia a coprire la filosofia, se idealistica, sarà la filosofia a includere e coprire la ideologia. Nelle filosofie empiristiche, il loro vincolo è meno semplice, giacché esse respingono l'integrazione dell'individuo nella prassi, o nei sentimenti, e lasciano quindi all'ideologia la massima dinamicità, sino alla causalità. Ma se si guarda bene si scoprirà che in esse i due termini restano ammessi senza dialettica, ma ammessi ambedue, descritti, interpretati senza finalismo reciproco.

Il finalismo della ideologia viene però riposto in una segreta religiosità dell'uomo, o della libertà, pende da una religione laica della libertà che è il residuo di una critica della metafisica ed è il criticismo come ideale della ragione (Locke verso Kant). Non c'è mai una filosofia che non sia l'idealizzazione di un gusto etico, ed estetico, o di una mentalità scientifica o di una esigenza religiosa, e così via (Cartesio rispetto alla nuova scienza, Spinoza rispetto all'esigenza della salvezza, Croce estetico rispetto ad un ideale di poesia di Goethe e Carducci, ecc.).

La teoria di questa idealizzazione, e la sua fenomenologia, possono essere una filosofia come filosofia della cultura.

A chi chiede a questa filosofia di essere una *via salutis* sembra che essa si ricusi totalmente. Si dice allora che essa è una deviazione dalla tradizione filosofica, e probabilmente non è vero, perché essa fa proprio il concetto di idealizzazione (che è poi quello di totalità) e ivi fa consistere il proprio della filosofia. È proprio d'altra parte di questo principio di interpretazione della filosofia il fatto di poter spiegare in essa la presenza di una ideologia politico-religiosa, e non si dovrebbe mai parlare altrimenti di una ideologia, giacché questa è sempre un programma di organizzazione del superamento d'integrazione dell'intervento individuale o di gruppi *uti singuli*. Ma resta da spiegare perché questa idealizzazione sia inevitabile. Se noi diciamo che così avviene di fatto,

vogliamo dire che può anche non avvenire così, che non è necessariamente così. Se vogliamo dire che la filosofia non può non essere che questa, pretendiamo che questa sia la filosofia, cioè la filosofia secondo il nostro modo di intenderla, non potendola intendere diversamente.

Due analisi preliminari si pongono a questo lavoro; la prima consiste nell'individuare l'ambito di ricerche che consentono di avvicinarsi alla convergenza-divergenza tra i due tipi di giudizio, ideologico e morale, senza intaccare in anticipo l'uno e l'altro atteggiamento, e senza parteggiare in anticipo per l'esclusione dell'uno a vantaggio esclusivo dell'altro. La seconda è quella di individuare il pericolo di una morale che, nel suo antiideologismo, risulti essa stessa il portato di una ben precisa ideologia, l'individualismo, come sovrastruttura di una certa struttura storica. O ancora: il primo pericolo è quello di voler iniziare una difesa moralistica della morale, per timore di veder scomparire una determinata morale; il secondo è quello di non giungere a nessuna conclusione, per un errore logico iniziale, quello di essere partiti da una determinata morale o da una determinata ideologia, in modo da non consentire, alla fine, che una scelta della volontà, anziché del pensiero. Per la ricerca intorno agli elementi morali della struttura della ideologia, problema giunto a maturazione in ambito storicistico, non credo si possa evitare egualmente una storia della questione nel pensiero moderno.

Siamo partiti dal cercare di determinare un certo campo di ricerche, concernenti l'atteggiamento ideologico. Abbiamo preferito parlare di atteggiamento piuttosto che di posizione intellettuale, perché il termine di atteggiamento ci è parso più comprensivo.

Indicavamo con esso, infatti, non solo una concezione della filosofia, ma un complesso di disposizioni etiche, o, più largamente, di disposizioni all'azione, che si estendono a più ambiti, ma che hanno in comune la indeterminabilità dell'efficienza raggiungibile in ciascuno di essi in base alla ricognizione esauriente delle strutture o delle sue dimensioni costanti.

Ideologia è una concezione della filosofia inadeguata nella sua ambizione di voler tutto comprendere senza nulla mutare, e se anzi si fa, del suo universalismo, il pretesto per evitare una presa di posizione di fronte alla realtà, essa è nemica. La più compiuta delle filosofie è essa stessa un fatto storico, quindi travolgibile dalle forze che muovono la storia. Ma allora una filosofia è autenticamente tale solo se include, anziché sfiorarle dall'alto, perché svuotata dalla loro temporalità, pro-

prio le forze che muovono la storia, autenticamente tale solo se si immedesima con la struttura di queste forze, e insieme le spiega e le svolge. Abbiamo chiarito che, propriamente, solo un orientamento storicistico è in grado di dare pienamente conto della filosofia come ideologia. Se la filosofia come ideologia è un progetto di trasformazione del corso storico, secondo valori che sono i suoi stessi principi interpretativi, continuamente riproponibili, ma anche continuamente elevati a fini da perseguire, abbiamo anche dovuto convenire che tale concezione non sarebbe accordabile con altri orientamenti tipici della storia della filosofia. Da essa rifugge inevitabilmente un conseguente empirismo, che non potrebbe ammettere l'identificazione di principi interpretativi con finalità orientative del futuro. La critica della *fallacia moralistica* operata da Dewey è già per sé la critica immanente ad ogni filosofia come ideologia. Vi rifugge inevitabilmente ogni filosofia logicistica, che, non ammettendo l'identificazione della logica con il corso degli eventi psicologico-storici, e, non ammettendo apertamente l'identificazione razionalità-realtà, mette in discussione appunto la predeterminazione razionale della realtà. Vi rifugge lo scetticismo. Ma vi rifugge non meno il kantismo, in quanto lascia al di là del tecnicamente praticabile e del predeterminabile nel futuro una zona di provenienza dell'azione, che costituisce un infinito di cui si può dare solo un'esperienza per singoli o per obbligazione imperativa.

Si è in terzo luogo insistito su alcuni tratti dell'atteggiamento ideologico. Esso comporta anzitutto il presupposto di una realtà da recuperare o da produrre. Ma la realtà da recuperare o da produrre è una realtà umana, che non comporta eccezioni o angoli riservati al caso o all'accidentale. Caso o accidentale sono i termini di un'analisi ancora incompiuta del reale in cui viviamo. Se vogliamo indicare un'etica adeguata all'atteggiamento ideologico, sappiamo o almeno possiamo prevedere che con essa si escluda l'azione come ispirazione, o vocazione, o obbligazione verso una coscienza pura universalisticamente intesa. Essa comporterebbe un dualismo individuo-realtà, in cui si riserverebbe sempre una sfera dell'intenzione, distinta dalla sfera del risultato; una tale norma sarebbe allora un alibi di fronte al conseguimento e alle conseguenze del risultato. Nello stesso tempo, siccome la nozione del male irreparabile è la nozione di una responsabilità infinita, irrimediabile, espressa dall'esperienza del rimorso, la filosofia come ideologia comporta certo una morale, che è quella della fedeltà al reale, ma non ne drammatizza le manchevolezze in peccati: si compiono errori, e si scon-

tano, verso la realtà e verso gli altri uomini; la nozione di peccato sarebbe essa ancora un rinvio di conseguenze e di responsabilità. La filosofia come ideologia, concependo la possibilità, anzi l'inevitabilità, di un compimento dei fini umani nel mondo, identifica le responsabilità individuali come scelte di atti in una prospettiva formalmente umanistica.

Questo rifiuto di qualsiasi rinvio delle ragioni del finito all'infinito comporta invece una tecnica, o la teorizzazione di tecniche, della conquista del progressivo, del finito. Non abbiamo mai sostenuto che la filosofia come ideologia si presenti necessariamente allo stato puro. Si può discernere, in filosofie che ricusano nettamente di lasciarsi confondere con l'ideologia, l'insinuarsi dell'atteggiamento ideologico, la programmazione consapevole del futuro che esse hanno surrettiziamente predeterminato. Basta per ciò che, dalle strutture, dette magari eterne dal reale, esse abbiano isolato, enucleato delle costanti o dei valori ritenuti fondamentali, prioritari rispetto ad altri, e li abbiano elevati a fini. Compiuta questa operazione, l'atteggiamento ideologico è già, per così dire, in allarme. L'atteggiamento ideologico si insinua allora anche nelle zone che gli possono apparire più avverse: nella vita religiosa, come in quella della cultura scientifica, nell'economia, come nel diritto. L'idea di giustizia sociale è per il progressista un elemento ideologico, dirà il Kelsen; l'idea di cosmo è per il fisico una proiezione ideologica; l'idea di realismo lo è per l'artista; l'idea di un'autorità che diriga essa sola verso la salvezza lo è nella sfera religiosa. In ciascuno di questi esempi, un valore si identifica con una forza storica, o con un modo di organizzare la società o come un modello insopprimibile e solo voluto di un'attività culturale.

Perché questo concetto della filosofia, come unità teorico-pratica del rapporto uomo-realtà, si sorregga, esso ha come presupposto un concetto dell'azione come pretesa di trasformazione del reale. Si lasci pure da definire se si tratti dell'uomo come essere singolo, o come gruppo; come gruppo oligarchico per designazione carismatica, o come *élite* intellettuale, o come scuola, a seconda dell'ambito nel quale la convinzione ideologica si muove. Ma ciò che è sottinteso, o teorizzato, è il concetto che la realtà sia costituita da forze umanisticamente dominabili, con tecniche appropriate, in modo esauriente. Quando si dice « in modo esauriente », non si promette la riuscita definitiva per domani; ma si dà per immancabile, e comunque per unico fine perseguibile, una certa modifica predeterminabile del futuro. Questa comporta:

a) che si intenda il corso delle cose come predisposto a tale riscatto;
 b) che si intenda se stessi come operatori di questa trasformazione;
 c) che si consideri inaccettabile la persistenza del reale senza questo intervento.. Queste tre condizioni, implicite nel concetto di una filosofia d'intervento o ideologia, possono altresí determinarsi nel modo seguente: a) la libertà si attua solo foggiando il mondo conforme alla logica del suo corso; b) ogni ritardo o limitazione o attentato a questo compito approfondisce l'estraniamento dell'uomo rispetto al mondo che è suo; c) ogni movimento che contribuisca alla riduzione di questa estraniamento è un movimento progressivo.

È a questo punto che ci siamo chiesti se sia storicamente vero che la nozione di filosofia come ideologia sia un caso particolare del pensiero post-hegeliano, e in particolare del marxismo. È verissimo che nel marxismo si è posta nel modo piú esplicito la denuncia della filosofia come filosofia del conoscere, quale posizione di alienazione filosofica. Ma ciò, non significa che questa impostazione sia sorta dal nulla. È questa la ragione per la quale ne abbiamo incominciato a ricercare, per grandi linee, le origini nell'Illuminismo, predendone ad esaminare un primo testo, per eccellenza, quello del *Discorso preliminare*, e alcune voci dell'*Enciclopedia*⁴.

Vogliamo tuttavia aggiungere alcuni elementi di verifica. Essi concernono in primo luogo il concetto di *filosofia come ideologia* — concezione marxista —, secondo alcuni testi che conviene necessariamente tener presenti⁵. Ricordiamo anzitutto che nel linguaggio marxista la parola ideologia ha un significato ben preciso: è una soprastruttura culturale, con sviluppo tecnico proprio, tendente a formulazioni universalistiche, che non si rende conto tuttavia di costituire l'espressione di una struttura storico-sociale; la vera filosofia è quella che supera tale rapporto, vi si inserisce, svela l'inganno della filosofia come filosofia del conoscere, restituisce alla critica, strumento statico di osservazione, la rivoluzione, strumento dinamico di produzione di nuove storie. Quando pertanto noi qui parliamo dell'ideologia come di una concezione

⁴ J. Lough, *The Encyclopédie of Diderot and D'Alembert, selected articles*, Cambridge Press, 1954; L. Ducros, *D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Delagrave, 1893.

⁵ Il primo è un passo tratto dai capitoli 1-5 dello studio di Engels su L. Feuerbach; F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888.

della filosofia, ne parliamo già in una traduzione critica della espressione che essa ha avuto nel marxismo.

Ma in realtà, poi, accade che la filosofia diventi nella concezione marxista una ideologia. La stessa filosofia marxista della storia non è altro che l'unica filosofia possibile quale interpretazione di una fase storica di contrasto di classe. Perciò noi qui, schematizzando, chiamiamo ideologia, non filosofia, quella per la quale ogni proposizione è vera nella misura in cui: *a*) individua la relazione fra la teoria dell'agire e del pensare, e la situazione storica; *b*) ne scorge la formula e la indica nel contempo come chiave interpretativa e come principio di azione.

In breve: tra la nostra rappresentazione della filosofia come ideologia e quella di Marx corre il seguente rapporto. Noi assumiamo la formulazione marxista come una formulazione tipica, e punto di arrivo di un processo di immanentizzazione e pubblicizzazione della filosofia e in particolare della morale, per cercare di decifrare se, in ultima analisi, queste esigenze di immanentizzazione e pubblicizzazione non siano in realtà che lo svolgimento di una esigenza propria dell'etica, di un'etica che rifiuta di chiudersi nella incontrollabilità dell'intenzione o nella frustrazione dei risultati. Si tratta del passaggio da una concezione razionalistico-contemplativa a una concezione razionalistico-attiva della morale. La prima ritiene ancora che l'integrazione dell'individuo derivi dalla sua partecipazione a valori identificati con forme ideali (dover essere). La seconda, che essa si compia attraverso il dinamismo di valori che hanno la loro verifica non nella loro universalità, ma nella loro efficienza di risoluzioni di contraddizioni storiche. In fondo, nella concezione della filosofia come ideologia, c'è alla radice una esigenza di concretezza morale, affinata attraverso una lunga, progressiva critica alla metafisica.

Si tratta tuttavia di sapere: se la presunzione di ricondurre le azioni alle risoluzioni di contraddizioni storico-sociali sia appagabile. Non si vede ancora perché l'individuo — o gruppo — dovrebbe porsi questo compito. Esso potrebbe invece semplicemente destreggiarsi fra le contraddizioni; oppure prescindere nettamente, attraverso rapporti *ad hominem*, non pretendendo affatto di risolvere in *toto* le contraddizioni del reale.

Quando si vuole riscontrare al vivo l'atteggiamento ideologico, il caso di Rousseau è un caso privilegiato. Tutti gli elementi della nostra caratterizzazione di questo atteggiamento sono presenti, meno, apparentemente, uno, vale a dire la coscienza storicistica. Rousseau, infatti,

non ha la nozione del progresso, della continuità, del mescolarsi, quindi, del bene e del male. Quando questi si incontrano, sono davvero la verità e l'errore, non nel senso che essi si intreccino e che dall'uno sorga la salvezza dell'altro, ma nel senso che l'uno o l'altro devono soccombere. Vi è qui il senso dell'antinomia, mentre non v'è la coscienza di una progressiva conciliazione e della sua ricorrenza. Si è nello stato di natura o si è in quello civile. Si è liberi o schiavi, universali o particolari. La riduzione del particolare all'universale è necessaria, ma non è un atto essenziale: è un atto particolare; non fa oggetto di una legge, ma di un decreto. La totalità autentica è indivisibile, e la società com'è non è una società autentica, perché è frammentata e divisa ⁶.

Anche la storicità, nel senso vichiano per cui ad ogni popolo è congeniale storicamente una forma di regime, cioè quella che esso stesso ha elaborato, è vista sotto forma di determinismo geofisico ⁷.

In cambio, Rousseau fa ancora riferimento alla storia esemplare: Licurgo, la rivoluzione olandese, i comizi dei romani, e da essa non si distacca ⁸. Secondo Rousseau la religione non ha storicità. Quella che ne ha è pessima, mentre quella che non ne ha, non ha relazione alcuna con la politica ⁹. Sempre secondo l'Autore la legislazione stessa non ha storia, ma si limita a registrare una volontà perfetta ¹⁰.

Manca dunque l'elemento da noi previsto, per il quale un certo momento del corso storico viene assunto come culminante di un processo, nel quale la filosofia diventa vita, il corso storico è orientabile e predeterminabile, la filosofia è la coscienza della verità che si impone. Ma lo stesso astoricismo che si rimprovera a Rousseau è quello che si vuole rimproverare a Cartesio: dove non c'è il senso della continuità, o questa si appella ad una entità metafisica (Dio), ivi è il senso dell'inizio assoluto. D'altro canto, la funzione di Rousseau nella storicizzazione della ragione, da un altro punto di vista, è essenziale. È nel *Contratto Sociale* che Rousseau si rivela in tal senso, e tale opera, forse per questo, è sorprendente per la sua enorme attualità. Vi sono problemi d'oggi, ai quali cerchiamo la norma di soluzione, e che qui si trova implicita, o talvolta esplicita.

⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contract Social*, Paris, Flammarion, s. d., p. 26.

⁷ J.-J. Rousseau, op. cit., pp. 86-87.

⁸ J.-J. Rousseau, op. cit., p. 129.

⁹ J.-J. Rousseau, op. cit., pp. 146-150.

¹⁰ J.-J. Rousseau, op. cit., p. 41.

Vi sono proposizioni che attendevano solo la loro traduzione storicistica, e su cui bisogna fissare a lungo l'attenzione: lo Stato inteso come eticità, come perfezione; la volontà generale, che è per sua definizione quello che deve essere, per cui è il rapporto puro, formale dell'io pubblico con se stesso. Che Rousseau sia stato accettato da Kant, confutato da Fichte e da Hegel, prova che egli era al limite del contrasto tra moralità e storicità, senza potersene rendere conto, tanto astratti e antitetici erano i termini del suo pensiero.

PARTE I

IL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE
E GIUDIZIO STORICO

STUDIO DELLE SUE FORMULAZIONI NEL PENSIERO
CLASSICO TEDESCO. E. KANT E J. G. FICHTE.

CAPITOLO I

La valutazione delle azioni individuali commisurata all'interpretazione del corso storico: la critica di Kant all'identificazione dello storico e del morale.

Questo studio è stato suscitato dall'indagine intorno a un problema storico: come si sia formata, nel pensiero moderno e contemporaneo, una visione della vita morale come « presupposta » in un fondamento ideologico, che consente la valutazione delle azioni individuali in quanto ne commisura il risultato a una determinata interpretazione del corso storico. Questa identificazione senza residui dello storico e del morale dipende da un determinato concetto della filosofia, capace, grosso modo, non soltanto di eseguire la mediazione fra l'interiore e l'esteriore, ma di demitizzare l'interiore, a segno da detronizzare la filosofia « speculativa » e rendere la filosofia immanente, senza residui, alla pratica. A partire da questo punto di vista, non esiste piú, comunque, un fondamento a priori, trascendentale, dall'agire. O piuttosto: la trascendentalità è spostata al finalismo interno al corso storico: essa diventa, per tale processo, fondamento di un'etica, che ha il suo carattere specifico in valori originali; il piú significativo è quello della « lealtà » verso il corso storico finalisticamente interpretato. Il valore storico dell'azione individuale dipende, cosí, dal modo in cui il corso degli eventi lo integra; il suo valore morale, dal modo in cui esso consapevolmente si offre a tale integrazione.

Non contestiamo che questo modo di impostare il problema morale abbia il conforto di adeguare l'azione dell'individuo alla realtà come storia. Non è un'etica del tutto nuova, anzi, da un certo punto di vista, essa si riallaccia a una potente tradizione; ma ciò che in essa è nuovo, rispetto alla tradizione razionalistica che la precede, è che, per questa, l'adeguazione dell'azione alla realtà non veniva, per solito, intesa come

adeguazione alla realtà storicamente determinata, bensì al sistema della ragione cui la realtà doveva essere ricondotta. È il caso, per citare un solo esempio illustre, dello spinozismo. Per siffatte filosofie si poteva anche dire che la moralità dell'azione passa attraverso l'accettazione della realtà storica, ma solo in quanto tale realistica concessione costituisce un gradino a una superiore adeguazione del modo individuale di essere alla obbiettività sostanziale del mondo. Alla radice dell'impostazione ideologica della morale sta, dunque, soprattutto la crisi di quel tipo di razionalismo. Noi non volevamo certo risalire tanto lontano. E non perché non si volesse semplicemente rifare la storia del mondo per arrivare al presente, cioè buttarci in un compito decisamente assurdo; ma perché c'era un motivo di stabilire l'ambito della ricerca storica « utile » al nostro caso. Questo ambito si iniziava con Kant e, anzi, con un particolare aspetto della filosofia kantiana: il risoluto divorzio che Kant instaura, appunto, nella *Critica della ragion pratica*, fra mondo storico e mondo morale. Avevamo, in Kant, il punto critico che ci interessava come inizio della ricerca, in quanto, mentre si operava attraverso la critica la dimostrazione dell'impossibilità di fondare su un ordine reale-razionale precostituito, vi si opponeva l'impostazione di una morale che, momento per momento, costruisce l'ordine razionale dell'esperienza umana. Noi dovevamo, dunque, per prima cosa, fare la ricognizione dei testi della filosofia kantiana che valgono a questa impostazione. Si tratta di vedere come la libertà morale possa essere produttiva di atti visibili, storici; su che cosa possa poi fondarsi — o non fondarsi — la legittimità di una conoscenza dei valori morali attuali nella storia; che cosa vi apporti una visione teleologica della natura sfociante alla figura dell'uomo. La visione di questi testi ci ha confermato, in Kant, l'irriducibile emergenza dell'apriorità morale sul mondo storico; la possibilità di accertare soltanto una « legalità » del progresso storico. Il rapporto di teoria e pratica si rompe al punto-limite della cosa in sé, né la *Critica del giudizio* può offrirne una soluzione obbiettiva. L'eliminazione critica della cosa in sé basta allora a dare pienezza di valore al mondo storico? Si poneva a questo punto l'esame della posizione fichtiana. L'esame dei testi ha dato luogo al rilievo del prodursi, in Fichte, di elementi propriamente ideologici, collocati in una dialettica antinomica con i fondamenti della morale nella misura stessa in cui i primi acquistano rilievo di concetti storico-politici, e i secondi tendono a una trasposizione religiosa della vita morale. Da che deriva questa divaricazione, che ci coglie nel punto stesso in cui pareva che

mondo storico e mondo morale potessero adeguarsi? Nell'ambito di una ricerca storica, la risposta poteva venire da Hegel.

Conosciamo le critiche di fondo di Hegel al formalismo e al rigorismo della morale kantiana, le critiche di Hegel alla concezione anti-nomica, ma non sintetica, della logica fichtiana, donde l'accusa del suo pseudo-infinitismo.

Conviene anzitutto chiarire in che senso si pensa di condurre una ricerca intorno al rapporto di teoria e pratica. Vi sono piú aspetti e fini di una ricerca di questo genere. Uno di essi, il primo che si affaccia, è quello di sapere se e in che significato e misura la conoscenza di una situazione vale a determinare le decisioni della volontà; e, per contro, se e in quale misura gli interventi della volontà valgono a rendere conoscibile e intelligibile una situazione di esistenza. Una diversa impostazione del problema tenderebbe invece a stabilire se si dà o meno un concetto della totalità, o di una sezione della realtà esistente, tale che sia esso a conferire significato alle azioni che vi hanno riferimento. Se si afferma per esempio che la credenza in un essere supremo conferisce al corso degli eventi una tale unità razionale, che ogni azione morale, e il continuo sforzo della moralità, vi trovano una loro integrazione mediante un'adeguata felicità, si è stabilita una relazione di adeguazione tra corso delle cose e gli interventi volontari dei singoli. Se si dice che il corso degli eventi riceve necessariamente dagli interventi morali dei singoli soggetti una crescente razionalità, si è stabilito, attraverso un diverso fondamento, il concetto di una adeguazione ineccepibile fra moralità e realtà. O ancora: se si dice che qualunque sia l'intenzione con cui si agisce essa può, anzi, deve essere inevitabilmente integrata e legittimata dalla struttura logica del divenire degli eventi, perché ogni atto individuale ha la sua funzione nel ritmo dialettico del corso del mondo, si è ancora una volta adeguata la moralità alla pensabilità del reale. Se, infine, si pone come fondamento alla propria credenza dell'adeguazione fra intervento morale e pensabilità del reale il concetto che la autentica, obbiettiva giustificazione delle proprie scelte è — che lo si sappia o no — la propria determinazione sociale (di classe), per cui, pro o contro la propria esperienza soggettiva, il proprio intervento pratico ha sempre la sua razionale collocazione entro un corso storico che la lotta di classe orienta — se si accetta questa visione, si avrà un'ulteriore conferma che vi è adeguazione razionale fra la logica del pensare e la logica del fare.

Questo tipo di esemplificazione vale a indicare in che senso ci

occupiamo qui del rapporto teoria-pratica. C'è o non c'è un'unica logica del pensare e del fare? Oppure la logica del fare integra e convalida quella del pensare? Oppure, ancora, la logica del fare è già implicitamente inclusa in quella del pensare? Se noi pensiamo, con Kant, che né i presupposti deterministici della scienza della natura, né la presunzione della metafisica rendono concepibile la logica del fare; ma, al contrario, che è la creazione di un « mondo morale » a dar unità di modello al mondo empirico e a fondare la credibilità in una speranza di felicità oltremondana, abbiamo stabilito una emergenza della pratica sulla teoria, che costituisce un ben definito rapporto. Ma subito se ne pongono anche certe conseguenze. La prima è che, nella misura stessa in cui le azioni morali emergono dal corso empirico degli eventi, esse non vi sono che parzialmente registrabili: lo sono in quanto assumono evidenza fenomenica; lo sono, quindi, non per ciò che ne fonda l'emergenza, ma per il modo in cui si manifestano e divengono quindi conoscibili come momenti del corso stesso della natura. Se così stanno le cose, una storia morale del mondo è irrealizzabile conoscitivamente. Se additiamo, nel corso degli eventi umani, un progresso, dovremo tenere il progresso stesso su un piano che oscilla fra quello del dover essere e quello della probabilità empirica. E dovremo, da un lato, difenderci dall'accusa di utopia, dall'altro, dal sospetto di aver troppo affermato del corso delle cose, quasi che ci fosse davvero lecito, in sede teoretica, pensare che il corso degli eventi è sorretto da una finalità che collega e unifica i singoli interventi.

Ma prendiamo ora in considerazione una diversa impostazione. Sia ad esempio ammesso che l'adeguazione tra razionalità morale e corso empirico degli eventi è continuamente accertabile, sia pure nell'atto stesso in cui tale adeguazione, in quanto realizzata, ha determinato una nuova situazione di fatto, che richiede una nuova adeguazione alla moralità. Se si ponesse questa ipotesi, occorrerebbe anzitutto dare alla morale stessa una nuova modalità di trattazione, studiare, cioè, come essa « si applichi » al corso degli eventi; in secondo luogo, quale valore abbiano gli strumenti di tale applicazione: individui, gruppi, nazioni, tessuto della storia cosmopoliticamente intesa. Il concetto di una unità trascendentale del pensare e del fare, ricercato nel pensare stesso in quanto auto-farsi, in quanto atto di un io infinito, consacra l'assolutezza di tutto il corso degli eventi e, anziché riporne l'assolutizzazione fra la utopia e il probabile, esige che si stabilisca la funzione degli strumenti di essa, e si indichi la legge del loro operare e dei loro

rapporti. Ma si può a priori indicare qual è questa legge e quali debbono essere quei rapporti? Se si trattasse di ottenere questa conoscenza attraverso il rilievo empirico, il compito sarebbe ovviamente più modesto; e il risultato permarrebbe in quell'ambito del probabile, in cui si riduce, tutto sommato, la posizione di chi crede a un'emergenza del momento morale su quello conoscitivo. Ma, nel momento in cui pretendiamo di dedurre le nozioni di istinto sociale, rapporto tra cultura e corso storico, rapporto fra nazione e storia del mondo, non saremo costretti a introdurre, predicandone il valore morale, delle scelte meramente pratiche, di atteggiamenti od oggetti cui viene, però, attribuito un peso, una funzione razionalizzante, strutturale? In questo caso, non accadrà di costruire, inevitabilmente, una ideologia?

Senza aver insistito sui nomi, abbiamo posto qui in linea generale il rapporto Kant-Fichte, per quel che riguarda la questione morale-storia, o azione-pensabilità del reale. Alla base di questo rapporto sta — per quel che riusciamo a vederne — la presente condizione. Se sia data una metafisica della totalità, la questione dell'adeguazione moralità-storia richiede inevitabilmente una soluzione di tipo ideologico. Questa affermazione può essere esemplificata attraverso l'indicazione di più posizioni storiche della filosofia: dalla inserzione di ben noti elementi della tradizione storico-politica greca nella filosofia platonica della politica; alla neutralità politico-religiosa del cartesianismo, che è una vera e propria posizione ideologica. La radice di questo sbocco nell'ideologia, quando si debbano cercare e determinare gli strumenti mediatori tra etica e storia, è questa: dove l'unità dei due termini è fondata su una formula della totalità, la sua realizzazione richiede che gli strumenti di mediazione siano assolutizzati. Ma è proprio la loro assolutizzazione, che crea il seguente imbarazzo: o essi vengono permanentemente pensati nella loro strumentalità, e allora dilegua la loro portata specifica, li si riassorbe entro ciò di cui sono strumento (la totalità, la libertà, il dovere, la perfezione della convivenza) e li si svuota quindi di contenuto proprio; o si assegna loro un'organica finalità: e allora li si irrigidisce in strutture surrettiziamente tratte dall'esperienza e caricate di un'assolutezza, che le rende, paradossalmente, congegni di repressione della libertà, della coscienza della totalità, o fondamenti di doveri anticipatamente stabiliti. Il prezzo dell'adeguazione moralità-corso storico fondata su una proposizione assoluta sembra dunque essere questa antinomia: gli strumenti della storicizzazione della moralità o si identificano con la moralità stessa, e perdono ogni consistenza specifica; o as-

sumono consistenza specifica, ma si giustificano soltanto come ideologie.

Per risolvere questo paradosso, si potrebbe tentare un'altra via: anziché pretendere che si dia originariamente una proposizione fondamentale assoluta, che lascia poi fuori di sé ciò che è il suo non-essere, cioè il molteplice, e quindi comporta, per la considerazione di questo, una fondazione ideologica, si potrebbe domandarsi se non sia assoluto soltanto il rapporto fra i contrari nel suo effettivo divenire. È, in questo caso, che gli interventi soggettivi, anziché presumere di operare essi — direttamente, o attraverso strumenti ideologicizzanti — la razionalizzazione della realtà, ne diverrebbero fattori costitutivi, reali, soltanto nel concreto rapporto con quegli strumenti e col tutto. È la soluzione che si è affacciata a Hegel dal momento in cui ha assunto una posizione critica nei riguardi delle filosofie di Kant e di Fichte.

Individuo, nazione, rapporti tra nazioni, cessano di essere strumenti di applicazione dell'assoluto all'empirico, escono dalla fatalità di questa paradossale antinomia, divengono momenti del corso dialettico della storia. Provvede la loro interna dialetticità a risolvere la loro rigidità. Si tratterà ulteriormente di vedere se, per questa via, non accada che la logica del fare si trovi interamente giustificata e presupposta nella logica del comprendere, a segno da rendere incomprensibile come il fare modifichi il mondo da comprendere. È comprensibile che, storicamente, si sia perciò giunti a chiedersi se, con la impostazione hegeliana del rapporto di teoria e pratica, non si fosse fatto dire tutto quanto poteva essere detto da parte di una filosofia come comprensione, e se non fosse giunto il momento di imporre alla filosofia un altro compito, quello di rendere continuamente intelligibile il corso della prassi nel suo farsi. È vero che, a questo punto, si sarebbe tenuti a provare che l'ottenuta adeguazione teoria-pratica, tutta gravante sul fare storico, consente ancora il rilievo di azioni di determinato valore. È un problema ulteriore, di cui non ci occupiamo in questo studio.

La prima cosa che ci apprestiamo a verificare sono, allora, nel pensiero di Kant, alcuni punti che si riferiscono alla questione che abbiamo determinato, se al fare morale sia necessario una logica del fare stesso; se questa logica comporti le stesse categorie della logica del capire o se, divergendone, sia in grado, insieme, di spiegare sia il fare, sia la conoscenza del fatto; se non comporti, al fine ultimamente enunciato, cioè l'intelligenza dell'agire storico-morale, una integrazione, un tipo di giudizio, il giudizio riflettente, che valga a orientarla; e quali risultati abbia dato a Kant stesso la sua applicazione al campo della

filosofia della storia e della politica. Una prima enunciazione della imprescindibilità di una teoria del fare, per il conferimento di un valore morale al fare stesso, abbiamo ritenuto fosse reperibile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*¹.

Il fare morale oscilla, notoriamente, nella visione kantiana, fra due estremi, egualmente disarmati e indifendibili: l'innocenza della spontaneità e la spontaneità della santità. Kant avverte nella *Fondazione* che la prima non è protetta dalle sofisticazioni della coscienza, la seconda si pone al di là delle condizioni dell'effettivo esercizio umano della moralità, che comporta in concreto, e non può dare già per definitivamente oltrepassato, il conflitto sensibilità-ragione. Ma è allora che, aprendosi un diaframma tra l'innocenza e la sofisticeria, si inserisce come necessaria una chiarificazione filosofica della moralità. Questa necessità non è smentita dalla democraticità stessa della morale.

Per la soluzione di questo punto, si deve tener presente che Kant si è reso perfettamente conto dell'esistenza del problema se una filosofia del fare non denaturi eventualmente, intellettualizzandola, la spontaneità della coscienza morale. « Non sarebbe più opportuno attenersi, nelle cose morali, al giudizio della ragione comune, o introdurre la filosofia, al massimo, solo per esporre il sistema della moralità nel modo più completo e più chiaro ... ma non per spogliare l'intelligenza umana comune — anche dal punto di vista pratico — della sua felice semplicità, o per impegnarla, con la filosofia, in una nuova via di ricerche? »². La risposta kantiana è che la filosofia non denatura tuttavia intellettualisticamente la coscienza morale nella sua spontaneità, e questo perché è proprio la spontaneità che non è attrezzata a rispondere a una filosofia acritica della morale: essa cade quindi per la sua innocenza dinanzi alla spontanea dialettica della coscienza, una sofisticeria risolvibile soltanto da una critica della ragione pratica; inoltre per Kant, i concetti morali hanno la loro origine e la loro sede interamente a priori nella ragione umana: « nella ragione umana la più comune come nel più alto grado della ragione speculativa »³.

¹ E. Kant, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, avec introduction et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1929. [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; ed. it.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. di G. Vidari, Bari, Laterza, 1910].

² V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, p. 88.

³ E. Kant, op. cit., p. 120. Si veda nota 84: fra le due accezioni della ragione, Kant ammette una distinzione logica, non morale.

Mentre il secondo concetto è in parte attinto all'antropologia, il terzo offre la soluzione di fondo alla questione. Una volta stabilito che i soli e autentici principi della morale sono a priori, una critica della ragione pratica, che espone il fondamento della possibilità di una morale formale, è essa stessa un metodo di formazione morale. Si potrebbe dire: esiste una sola teoria della morale che non si presti all'obbiezione antiintellettualistica, che la teoria del fare sia un'alienazione filosofica rispetto al fare effettivo: ed è la critica della ragion pratica, in quanto, enucleando dalla realtà della coscienza morale i principi a priori che la reggono, indica alla coscienza morale quali sono i motivi per cui essa agisce, quando agisce come deve agire; e pertanto, produrre una teoria della ragion pratica è realizzare lo sviluppo interno della coscienza morale, portandola dal grado della spontaneità a quello dell'autocoscienza critica.

Testi probanti per questa soluzione abbondano nella *Fondazione*. Kant non si stanca di ripetere che nella vita morale nulla si può attingere dall'esperienza; che non valgono esempi né imitazione; che i più proterretici argomenti di tipo prammatico sono meno efficaci che l'esposizione del concetto puro del dovere (cioè di una filosofia della ragione pratica) — la quale, in un certo senso, mentre non sopprime la spontaneità morale, la fonda. In certo senso, staremmo per dire, è vero per Kant che una filosofia della pratica è quasi una pratica della filosofia; se non si accetta senz'altro questo punto di vista stoiceggianti e metafisicizzante, è per l'insistenza che Kant ripone nel rilievo, che qui non si tratta di umanizzare la morale, quanto di darle a fondamento un concetto metaumano della ragione. La tesi che soltanto questa filosofia della pratica non costituisce un'arbitraria intellettualizzazione della prassi ha una conferma parallela nella definizione kantiana stessa della moralità, come comportamento dettato dalla « rappresentazione » della legge. Lasciando per ora da parte la critica hegeliana a questo concetto, nella presente discussione il concetto di una « rappresentazione » della legge è quello di un momento intellettuale interno del fare morale. Non c'è, dunque, intellettualizzazione arbitraria nell'esaminare come quella rappresentazione si formi, e come agisca sulla volontà, diventandone, o no, motivo esclusivo. La congruenza della teoria del fare con l'esperienza del fare (quale dover fare) è dunque, da questo angolo visuale, fuori discussione. Ma, in tanto questa congruenza è assicurata, in quanto si è affermato il carattere totalmente meta-empirico della moralità. Si potrebbe dire che ogni altra morale — delle varie filosofie popolari messe da Kant sotto accusa — risulta intellettualistica,

proprio perché può prescrivere anticipatamente il da farsi; in questo caso, ciò che si deve fare è già incluso in una conoscenza (presunta) di ciò che accade, o può accadere o è desiderabile che avvenga.

Abbiamo detto: in una conoscenza « presunta ». Perché, in realtà, dove tale conoscenza non fosse semplicemente presunta, ma reale, non vi sarebbe neppure la questione del « dover agire »; e dove si ritenesse che tale questione permanga, è proprio perché la presunta conoscenza è impossibile.

In quali casi si presentano queste alternative del rapporto di teoria e pratica? Il primo, è quello delle « regole dell'abilità ». Qui il rapporto fra condizione e condizionato, fra mezzo e fine, è di tipo analitico. Siamo effettivamente di fronte a una prescrizione in cui ciò che deve essere fatto è già contenuto nel presupposto. Nelle regole tecniche si dice con quali procedure di esecuzione si può raggiungere un certo effetto, come una procedura della natura stessa. Qui non sorge la questione se vi sia un « dovere » (cioè una legge di nostra scelta) di agire. Il secondo caso, è quello dei consigli della prudenza. Riguardano, come è noto, la felicità; ed è più facile che assumano la forma di un comando. Ma il loro fondamento, perché si possano considerare come imperativi ineccepibili, sarebbe quello dell'onniscienza: cioè della conoscenza del corso totale delle cose, talché fosse possibile prevedere non soltanto se e come si produrrà ciò che desideriamo, ma a quali ostacoli e costi va incontro la nostra ricerca della felicità. Siccome la onniscienza non è disponibile, qui l'espressione del dover essere poggia sulla presunzione di un sapere ineffettuale. Ma appena fosse concepibile come effettuale, i consigli della prudenza diverrebbero a loro volta analitici, come quelli della tecnica. Nel primo caso, dunque, la teoria assorbe totalmente in sé la pratica; nel secondo, vorrebbe, ma non può: vi tende egualmente. A questo punto si trova una nuova conferma del corretto rapporto di teoria del fare e fare secondo Kant: soltanto là dove l'azione morale è pensata come sintesi a priori, la teoria di tale sintesi a priori non denatura la produzione di questa, ma ne dà una coscienza di secondo grado (speculativo) che è della stessa natura della prima (spontaneità). Ciò permane incontrastato, anche se, didascalicamente, Kant parla di un metodo « analitico » nella costruzione di una « metafisica dei costumi ».

Ma ora conviene rilevare che a questa congruenza di teoria del fare e fare è soggiacente una condizione, del resto per nulla clandestina. La condizione è il carattere meta-empirico del principio mo-

rale, e la astoricità, quindi, dell'azione morale. Dovremo insistere su questo problema, ma, in un primo momento e in riferimento a questo testo, ci limitiamo a rilevarne i tratti: *a*) le azioni morali non si riscontrano in alcuna esperienza; *b*) esse emanano da una ragione metaumana, e soltanto nella loro applicazione i principi morali possono tener conto di scienze dell'uomo, quali l'antropologia, eccetera; *c*) l'azione morale prescinde da qualsiasi fine possibile o reale; *d*) l'unità delle volontà morali non è il mondo storico, ma il regno dei fini. La nozione di regno dei fini si consegue « in quanto si astraie da tutte le condizioni (fini) e anche da tutti gli ostacoli della moralità (debolezza o impurità della natura umana) »⁴. Se si tiene conto particolarmente del secondo e del quarto punto, si ottiene il totale distacco della nozione kantiana di moralità da quella di costume (*ethos*) e da quella di cultura morale come livello storicamente accertabile di unità tra soggetti esistenti. In sintesi, nessuna incongruenza tra teoria del fare e fare, ma alla condizione di una concezione metastorica del fare.

Un secondo aspetto del rapporto teoria-pratica in Kant, al di là di quello ora accertato di teoria del fare e fare morale, è quello che riguarda la questione che segue: se l'atto morale emerge come novità assoluta dal mondo della natura, e se non possediamo un'intuizione metafisica dell'anima, tale che le decisioni della volontà ne siano deducibili (come, in Leibniz, è presumibile si verifichi nella mente divina nei riguardi del comportamento di ogni monade), è concepibile un tipo di conoscenza e di giudizio che consenta di cogliere, come oggetto, l'atto morale in quanto fatto, e ci autorizzi a collegarlo con altri interventi, in modo da assicurarci un giudizio storico-morale come giudizio sintetico a priori?

La questione comporta, a sua volta, un certo numero di accertamenti. « Qualunque sia il concetto, che anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della libertà del volere », scrive Kant nell'*Idea di una storia universale*⁵, « non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane, sono determinate da leggi naturali universali cosí come ogni altro fatto della natura ». È una delle formule con le quali

⁴ E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari, Laterza & F., 1923, vol. II, p. 610; concetto di « mondo morale ».

⁵ E. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, U.T.E.T., 1956, p. 123.

Kant afferma che la duplice appartenenza dell'uomo al mondo sensibile e al mondo intelligibile conferisce agli atti morali una fenomenicità, dalla quale è tuttavia impossibile stabilire il rapporto esteriore-interiore. L'insidia della « conformità » al dovere, e l'impossibilità di una pur individuale certezza che nell'atto, moralmente voluto, non siano confluiti fattori allostrii, basterebbero già a rendere soltanto probabile il giudizio storico: « questo è un atto morale ». La certezza del dovere non ne viene scalfita: si misura invece la difficoltà di una considerazione storica dell'atto morale. Ma in primo luogo risulterà che in nessun caso la regola fenomenica, come natura, può contenere in sé il principio morale. Qualunque tipo di morale si voglia dedurre, si tratterà sempre di un complesso di norme tecniche, eteronome, dell'abilità; o se si adottasse anche come universale il principio naturalistico della felicità, se ne otterrebbe soltanto massime generali, ma mai universali⁶. Né è propriamente in grado di fornire massime universali il concetto di perfezione; o che lo si consideri come il sommo dei talenti, nel che si identifica ancora con l'abilità⁷ o che lo si riferisca alla volontà di Dio, cui dovremmo conformarci: una volontà che è stimata perfetta soltanto in base a criteri morali. Nulla di esterno, empirico o trascendente può dunque fondare la volontà morale. Ma se gli atti morali sono possibili (e devono esserlo), e se deve quindi essere possibile che se ne incontrino nella storia dell'uomo⁸, allora deve per lo meno essere concepibile la libertà in senso cosmologico e trascendentale, secondo il senso che a questo concetto viene assegnato nella Dialettica della Ragion pura.

Perché deve darsi — per questa via — la concepibilità della libertà? Nel Canone della ragion pura Kant riconosce che, ai fini della moralità, si potrebbe perfettamente appagarsi della innegabile esperienza diretta della libertà. La morale è assicurata e fondata, quando sia possibile stabilire qual'è il principio della nostra condotta. Ma, se non si accerta la libertà in senso trascendentale, potrebbe legittimamente sorgere il sospetto che ciò che è libertà per la coscienza del soggetto sia natura nei riguardi di una causalità metafisica più elevata. Ecco perché, affermato in base all'analitica il carattere deterministico del mondo fe-

⁶ E. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Bari, Laterza & F., 1919, p. 44.

⁷ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 610.

⁸ E. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 49.

nomenico, è indispensabile stabilire, attraverso l'esame delle antinomie dinamiche, che la libertà è concepibile se riferita al noumeno. Con ciò non si è data la dimostrazione che la libertà esiste: ma che non è assurdo pensarla in un ambito distinto da quello fenomenico. Il concetto di libertà che qui si afferma è quello di un inizio non determinato di una catena causale di eventi, cioè di una causalità incondizionata. Ma il suo punto d'intersezione nella vita morale sta nello stabilire che non necessariamente questo inizio venga fatto coincidere con un inizio nel tempo, bensì che in qualunque punto del corso fenomenico possa inserirsi una causalità non condizionata da ciò che la precede. La libertà in senso trascendentale è, quindi, un inizio assoluto, fondato soltanto sulla extratemporalità della ragione. « La ragione, dunque, e la condizione permanente di tutte le azioni volontarie, in cui l'uomo appare; ognuna di esse è, nel carattere empirico dell'uomo, determinata prima ancor che accada. Rispetto al carattere intelligibile, di cui è soltanto lo schema sensibile, non vale né prima né dopo; e ogni azione, a prescindere dalla relazione di tempo, in cui essa sta con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura, che opera quindi liberamente, senza essere determinata dinamicamente, nella catena delle cause naturali, da principi esterni o interni, ma precedenti nel tempo »⁹.

Questo tratto della *Ragion pura* è fondamentale per il concetto di imputabilità morale, in quanto stabilisce che, posti e concessi tutti gli antecedenti ambientali e psicologici che si vogliono, la responsabilità dell'atto sta nella sua indeterminabilità da tali antecedenti: ciò che abbiamo fatto è accaduto perché, per quanto fenomenicamente condizionati, dipendeva da noi che accadesse, e poteva non accadere. Peraltro, lo stesso fondamento vale a spiegare che, se libertà è inizio incondizionato di una catena causale, l'esplicazione della libertà è necessariamente fenomenica: produciamo liberamente atti che debbono potersi incontrare nella storia, anche se lo storico — come puro storico — debba condursi anzitutto in modo empirico, quale accertatore di fatti. La libertà trascendentale garantisce, in altre parole, che le nostre scelte morali entrano nel tempo, ma non vi provengono dalla precedente serie temporale, bensì dalla realtà soprasensibile della ragione.

Qui sorge, naturalmente, anche la questione: ragione, libertà, in

⁹ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 442.

che si esplicano, tuttavia, se non nella formulazione e nella volontà di una legislazione universale? Ma che cosa conferirà a tale universalità la concretezza, la particolarità della singola azione, che è appunto ciò che costituisce la fenomenicità della moralità? La questione non è meno importante della prima. Se da un lato bisogna accertarsi della possibilità di un tipo di atti che non siano naturalisticamente determinati, dall'altro bisogna fondarne la particolarità: bisogna mostrare che l'extratemporalità della scelta fonda la temporalità del fenomeno storico. La questione ha la sua trattazione nella Tipica del giudizio pratico; secondo la quale la scelta fra più alternative concrete avviene sulla base di un giudizio, che consideri se sia accettabile o meno, nell'ordine della natura, l'assunzione di una norma, che universalizzi la massima dell'una o dell'altra alternativa. Tuttavia, questo resta uno dei punti più dubbi della morale kantiana. Da un lato, risulta priva di valore morale qualunque azione compiuta mediante una rappresentazione anticipatrice dell'effetto; dall'altro, l'effetto nella sua particolarità (l'oggetto della volontà) viene effettivamente prodotto. Kant ha certamente sentito l'antinomia latente (e poi censurata da Hegel) nella sua formulazione della fenomenicità di un atto extratemporale di puro rispetto a una legge, quando ¹⁰ ha previsto i due pericoli estremi dell'empirismo etico e del misticismo, e quando, fra i due scogli, ha indicato come più pericoloso il primo, che annulla il principio stesso della moralità, perché ne svaluta l'eccedenza rispetto alla natura fenomenica. Ma di qui stesso deriva poi la difficoltà di una conoscenza storica della realtà morale dell'uomo, sia nella singolarità delle sue azioni, sia nel tessuto che nella storia se ne costituisce.

Se ci poniamo, infatti, dal puro punto di vista dell'osservatore empirico, l'agire storico è una sequenza di fenomeni culturali nel tempo. (Diamo a « cultura » il senso kantiano, di attitudine a piegare la natura ai nostri fini, o dominare, quindi, l'immediata stimolabilità e acquiescenza delle nostre inclinazioni da parte della natura stessa). Quando accettiamo questo concetto, già ci siamo, in realtà, portati fuori di una considerazione puramente fenomenica dei nostri stessi atti. Ma, in realtà, a questa considerazione non potremmo legittimamente arrestarci, se vogliamo fondare un certo tipo di conoscibilità degli atti umani. Si tratta, infatti, è bene ricordarlo, di questo: il rapporto teoria-pratica in Kant può essere visto: a) come rapporto e congruenza fra teoria del fare e

¹⁰ E. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 85.

fare (in questo senso, a integrazione dei testi citati della *Fondazione*, è tutta da utilizzare la « dottrina del metodo » nella *Ragion pratica*); *b*) come compossibilità dell'ordine teoretico (deterministico) della natura e dell'iniziativa libera della moralità (e, quindi, come ammissibilità della libertà in senso cosmologico); *c*) come fondazione extratemporale (pratica) di fenomeni umani teoreticamente apprezzabili, che costituiscono quindi una continuità comprensibile nel tempo. È questo il tipo di conoscibilità che gli atti morali, inseriti nel tempo, debbono poter acquistare. Badiamo che in realtà non potremmo appagarci di una loro conoscenza puramente empirica, nel senso anche più compiuto di questo termine, il quale non significa evidentemente accertamento episodico di eventi, ma loro sistemazione e classificazione in leggi statisticamente e sociologicamente affermabili (Kant accennava ad esempio a quelle demografiche). Una storia condotta secondo questi criteri non è falsa, ma non è tutta la storia possibile, cioè tutta la conoscenza possibile dello svolgimento di quella regione della realtà che è costituita da atti umani. Che cosa ne resterebbe escluso? Precisamente ciò che la volontà ha reso immanente a quegli atti: l'universalità della ragione e della legge; l'assunzione di questa, come fine; l'assunzione della dignità razionale degli altri uomini come fine; l'inizio di una deliberata legislazione morale del mondo. Per fare la storia dell'uomo, non possiamo fare come se l'uomo non avesse recato nei suoi atti tutto ciò che è implicito nella nozione di moralità e di scelta, la libertà con la quale ha voluto o non ha voluto l'ordine morale, un certo atteggiamento, cioè, di fronte alla natura stessa — nel liberarsi dal suo determinismo fisico e psicologico — e di fronte agli altri uomini. Ma, mentre si afferma questa necessità di includere nella conoscenza storica l'uomo nella sua integrità, si deve anche tener conto che elemento costitutivo di essa è l'appartenenza dell'uomo a un ordine soprastorico, per sua natura extrastorico. Saremmo di fronte alla disperazione: o di voler considerare gli atti umani, dal punto di vista storico, come puri eventi naturali, o di introdurre, per orientarvisi secondo un disegno, una intelligenza, per così dire, profetica¹¹, in base alla quale si affermi la credenza in un interno, progressivo finalismo.

Kant è entrato pienamente in questo ordine di problemi. La sua fondamentale provenienza scientifica, in quanto uomo di cultura, lo ha indotto a studiare il problema, prima ancora che per la filosofia della sto-

¹¹ E. Kant, *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 222.

ria, per la filosofia della natura; e si può esserne piuttosto soddisfatti che spiacenti, in quanto altre soluzioni, di « teologia morale » o « civile », alla Vico, hanno il torto di lasciar fuori della propria considerazione il rapporto uomo-natura. Kant ha, dunque, incominciato a domandarsi se non fosse soggettivamente necessario ricorrere al giudizio teleologico già per spiegare la « finalità esterna » e non solo quella « interna » della natura. È la finalità esterna a esprimere il giudizio secondo il quale qualche cosa è per qualche altra cosa, un'azione per un'altra azione. I testi, che abbiamo indicato della *Critica del giudizio*¹², pongono appunto tale questione; e la risolvono nel senso che una finalità esterna in tanto è concepibile, in quanto si effettua in vista di uno scopo finale; ma tale scopo finale a sua volta non appartiene più all'ordine della natura, sta in ciò che, liberamente eccedendolo, la libera volontà dell'uomo si propone, quando, con la cultura, si serve della natura ai suoi propri fini.

La cultura umana è ancora storia della natura, o già radicalmente ne esorbita? La questione potrebbe apparirci oziosa, e puramente definitoria, se non ci riconducesse al nostro tema. Se la conoscenza storica, cioè il prestarsi dell'azione volontaria alla conoscibilità, ha da essere possibile, essa non può semplicemente ricondursi alle categorie dell'intelletto; l'accertamento dell'esistenza avviene senza dubbio dal punto di vista dell'analitica, ma avviene altresì tenendo conto della possibilità della libertà in senso trascendentale e morale. Il modo di tenerne conto è allora quello di considerare la storia come un prolungamento della natura vista dall'angolo del giudizio riflettente. Ora, che cosa ci consente questo, se non la visione di un rapporto di negazione dell'uomo rispetto alla natura, di negazione così fatta, che non sia già da intendersi come la assunzione del soprasensibile contro il sensibile, ma della limitazione del determinismo naturale sulla nostra volontà? In breve: la storia che ci è possibile non è quella del trasmettersi della volontà morale (*ethos*), che comporterebbe un apprezzamento fenomenico esauriente di una realtà — quella morale — di fonte extrafenomenica; è bensì quella del trasmettersi della cultura come complesso di strumenti con i quali l'immediato determinismo psico-fisiologico viene via via negato a fini di abilità tecnica, di sforzo verso la felicità; anche di sforzo verso la moralità. Sia ben chiaro che questa non è l'intera vicenda dell'uomo; se lo fosse,

¹² Per ciò che riguarda il giudizio riflettente come condizione del giudizio storico si veda *Metodologia del giudizio teleologico* (paragrafi dal 79 all'86), in E. Kant, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, Bari, Laterza & F., 1907.

Kant non avrebbe avuto alcun bisogno di porre i postulati della ragion pratica. Se, ad esempio, la perfettibilità fosse tutta temporalmente realizzabile nel corso storico, non vi sarebbe alcun bisogno di postulare la immortalità. La filosofia kantiana della storia ritaglia allora una zona di conoscenza che è appunto intermedia tra il soprasensibile e il sensibile, fra una storia naturale e una storia morale dell'uomo.

Le opere di filosofia della storia sostengono sempre, infatti, il concetto che il fine dell'uomo non si compie individualmente, ma attraverso la specie; che l'antagonismo naturale, e dei temperamenti e degli egoismi, è instaurato dalla natura stessa, vista dal punto di vista del giudizio riflettente, per radicare nell'individuo il senso del suo limite e della sua convivenza; che il processo storico, che prosegue e promuove quello della natura, si verifica soltanto nella società civile; che la regola morale di una società civile può venire soltanto da un proposito morale, che fonda un regolamento internazionale (cosmopolitico) della convivenza. Se badiamo a cercare il fondamento di questo finalismo inserito da Kant nel sapere storico, lo vediamo affermato in una duplice formula: da un lato, è la stessa filosofia della storia che, quasi consentendosi un suo millenarismo, dà alla serie degli eventi il significato che il giudizio riflettente consente. Ma si potrebbe contestare la legittimità di questo uso del giudizio riflettente, o a causa di una visione terroristica¹³ della storia, o a causa — più radicalmente — del carattere soggettivo del teleologismo (il progresso è rappresentato dal fatto che gli animali inferiori si offrono a farsi divorare dall'uomo; oppure ha ragione il cavalier Linneo?: vedi *Critica del giudizio*). Ma a togliere l'accusa di utopismo e millenarismo dalla visione progressiva della storia, come storia della cultura, sta il fatto che dobbiamo volere una società cosmopolitica, dobbiamo volere un accordo per la pace perpetua; in breve: una visione finalistica della storia si raggiunge da due capi: dalla considerazione della storia come prolungamento di una natura finalisticamente ordinata; dalla visione della storia come livello culturale che attende da noi un'integrazione morale. Se a questa conclusione si obiettasse, tuttavia, che nell'uno come nell'altro caso non si sarebbe per questo garantita, ma piuttosto postulata, la intelligibilità (storicità) della vita morale nel suo esteriorizzarsi, probabilmente la dottrina kantiana non vi si ribellerebbe. In ultima istanza, il suo fine era di provare

¹³ E. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 215.

che cosa possiamo conoscere (la natura) e come dobbiamo regolare la nostra condotta. La condizione alla quale la natura risultasse conoscibile era la sua fenomenicità; la condizione alla quale la morale risultasse fondabile era l'appartenenza dell'uomo al mondo sovrasensibile. Se i due capi del teorico e del pratico non potevano trovare una giuntura, in senso kantiano, scientifica, il fatto rimaneva inerente ai fondamenti della dottrina kantiana stessa; e forse era questo fatto ad assicurare alla libertà morale, nel senso kantiano, la sua piú vera possibilità.

CAPITOLO II

La critica di Hegel alla concezione fichtiana del rapporto teoria-pratica.

Comprenderemo subito piú agevolmente che cosa conviene cercare nel pensiero e in alcuni testi di Fichte a proposito del rapporto teoria-pratica, se incominceremo, in un certo modo, dal punto di arrivo: la critica di Hegel al praticismo e allo pseudoinfinitismo di Fichte. Hegel ha ironizzato spesso e duramente sul perenne orgasmo moralistico di Fichte: basti pensare al paragrafo sesto dell'*Enciclopedia*. Basta ora intrattenerci sui testi giovanili di Hegel, in primo luogo e soprattutto sulla *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e Schelling*. Hegel muoveva da un primo, fondamentale riconoscimento della filosofia kantiana: aver tentato la deduzione delle categorie significava aver compreso che bisogna risalire alle condizioni della costituzione del rapporto soggetto-oggetto, e Fichte ha avuto ragione a porre in questo tratto il carattere dominante, nuovo, della filosofia kantiana: l'inizio, con essa, della filosofia speculativa. Ma non nascondiamoci anche la debolezza della posizione kantiana: dinanzi alle determinazioni obbiettive delle categorie « resta un prodigioso regno empirico della sensibilità e della percezione, una aposteriorità assoluta, per la quale non è indicata alcuna apriorità, salvo solo una massima soggettiva del giudizio riflettente ». Ma, aggiungiamo, è proprio questo carattere soggettivo che trattiene Kant dal pervenire a pensare che la realtà si riflette su se stessa, che si sdoppia in essenza e fenomeno, che gli lascia quindi inesplicito, in certo senso, sia l'una che l'altra. Per superare questa aporia bisognava passare per la filosofia fichtiana.

Il pensiero puro di sé, l'identità del soggetto e dell'oggetto sotto forma $Io = Io$, è il principio del sistema fichtiano, e solo se ci si attiene immediatamente a questo principio, come nella filosofia kantiana

al principio trascendentale che fonda la deduzione delle categorie, si ha, francamente espresso, l'autentico principio della speculazione. Ma appena la speculazione esce di sé dal concetto che ha stabilito da se stessa, dal momento che si realizza in sistema, lascia se stessa e non saprà più ritornarvi. Essa consegna la ragione all'intelletto, e passa alla catena della finitezza della coscienza, donde non sa più ricostruirsi di nuovo in identità e in vera infinitezza. Il principio stesso, l'intuizione trascendentale, consegue in questo modo la falsa condizione di un opposto alla molteplicità, che se ne deduce. L'Assoluto del sistema appare colto solo sotto la forma in cui si manifesta alla riflessione filosofica, e questo modo di essere determinato, che gli proviene dalla riflessione, e quindi dalla finitezza, l'opposizione, non può più essergli tolto. Il principio, il soggetto-oggetto, si rivela come un soggetto-oggetto soggettivo. Ciò che se ne deduce ottiene quindi la forma di una condizione della coscienza pura, $Io = Io$; e la coscienza pura stessa ottiene la forma di una condizione dipendente da una infinità oggettiva, dal progresso temporale *in infinitum*, in cui si perde l'intuizione trascendentale; in cui l'Io non si costituisce in intuizione assoluta di sé, in cui quindi $Io = Io$ si trasforma nel principio « l'Io deve essere uguale all'Io ».

È fatale, infatti, che si trasferisca nella pratica lo sforzo dell'io di raggiungere daccapo se stesso. Se l'io determina esaurientemente, come causa, il non-io, il non-io si fa eguale all'io e il circolo è finalmente chiuso. Ma non si tratta che di un postulato: si « esige » lo sforzo dell'io per annullare il non-io; la conciliazione è dunque solo pensata; l'io non si è perduto, per ritrovarsi, nel non-io: per non aver posto all'inizio, speculativamente, la scissione, per aver, soltanto grazie alla riflessione (dell'intelletto, cui è demandata la funzione razionale dell'opporre e dell'*aufheben*), posto il non-io di contro all'io, la loro rincorsa sarà inesauribile; non avremo fatto che spostare al pratico ciò che non abbiamo saputo unire, scindere e sintetizzare nell'intuizione trascendentale. Accadrà così che la libertà risulti costretta dalla riflessione; che lo stato risulti uno stato « di necessità », inevitabilmente oppressivo, invece che penetrato nella coscienza individuale; che la dialettica venga dall'esterno « applicata » alla realtà, anziché essere lo scindersi e il ricomporsi della realtà stessa.

Cerchiamo di raggiungere dunque il nocciolo della questione. Se ci poniamo storicamente per un momento nel rapporto Kant-Fichte, vediamo subito che la deducibilità del non-io dall'io, e la conseguente soppressione della cosa in sé portano queste conseguenze: 1) Cade il so-

spetto kantiano che ciò che per noi è libertà possa essere natura nei riguardi di più alte cause determinanti; cade quindi anche la distinzione tra libertà cosmologica e libertà morale (anche se Fichte se ne ripresenta in una forma particolare il problema, a proposito del rapporto libertà-destino); cade il fondamento di una duplice soluzione del progresso come cultura e del progresso come perfettibilità dell'anima immortale, adeguandosi l'uno all'altro, e l'immortalità divenendo trasmissione storica della cultura. 2) Ma nello stesso tempo, in nessun momento il mondo storico, per Fichte, ha in sé il fondamento della piena adeguazione soggetto-oggetto, perché questa si presenta come dover essere, come perenne esigenza dell'atto morale. Né si può dire che tale adeguazione si verifichi in perfetta dialetticità, cioè che essa sia colta nel momento stesso in cui la si supera, in quanto vi è sempre nel dover essere una deficienza di superamento razionale: la dialettica fichtiana non giunge al momento dell'*aufheben*. La pratica diventa, dunque, di per sé lo strumento e insieme l'annullamento della piena adeguazione soggetto-oggetto nella storia, in quanto l'oggetto si ripresenta nella sua inesauribile finitezza, e il soggetto in uno sforzo perenne di finito in finito. Ci doveva dunque essere — ecco l'obiezione di Hegel — un difetto iniziale nella posizione del molteplice, che invece di costituire l'opposto di una interna scissione della ragione, era l'opposto colto dall'intelletto in funzione di ragione, per riflessione (è indispensabile tener presente la critica di Schelling alla riflessione, che Hegel, in questa fase, adotta, pur già parzialmente dissentendone, contro Schelling stesso, in una polemica anti-Schelling sin qui non pronunciata, ma che si esprimerà definitivamente nella *Fenomenologia*).

Era leale questa critica di Hegel a Fichte? Il Pareyson ha ritenuto di poter dimostrare il contrario. Fichte ha proprio deliberatamente costruito una filosofia della riflessione ricusando ciò a cui Hegel, attraverso la sua adesione a Schelling, lo convitava, cioè di « portarsi dentro allo Assoluto »: la slealtà di Hegel consiste dunque nel rimproverare a Fichte, quasi che questi non ne fosse cosciente, proprio ciò che Fichte operava sapendolo e volendolo. Ma a noi sembra, d'altra parte, che questa critica, se è importante per la formazione della filosofia di Hegel, lo sia assai meno per quella di Fichte. Perché anche noi ci troviamo proprio di fronte alla difficoltà di spiegare perché la filosofia di Fichte, avendo dissolto i presupposti che tenevano il kantismo al di qua di una possibile fondazione di una critica della ragione storica, di una conoscenza storica dell'intervento morale, abbia dissolto

in moralismo le sue possibilità storicistiche. E forse proprio qui troveremo anche la chiave in quel paradosso, per il quale Fichte, avendo formulato il piú radicale concetto di libertà, si sia trovato, sia a giustificare lo Stato come stato di necessità — salvo, al polo opposto, dividerne la estinzione; sia a oscillare fra gli estremi di un cosmopolitismo pari all'espansione dello spirito umano e di un nazionalismo che necessita lo Stato di disciplina, che discrimina i popoli in superiori e inferiori, con restrizione della libertà stessa.

Fermiamoci, per esemplificare la questione, su un punto della terza parte della *Dottrina morale*, quello che pone la norma della pluralità dei soggetti morali del mondo storico. Questa norma è quella della reciproca limitazione della libertà, non in ciò che essa moralmente impone, ma in ciò che essa moralmente concede. Qui si determina un reciproco limitarsi, e quindi un agire l'uno sull'altro. « L'accordo sul modo in cui gli uomini debbono poter agire reciprocamente gli uni sugli altri, ossia l'accordo sopra i loro comuni diritti nel mondo sensibile, si chiama convenzione di Stato e la comunità che è venuta all'accordo si chiama Stato. È assoluto dovere di coscienza unirsi con gli altri in uno Stato. Chi questo non voglia, non dev'essere affatto tollerato nella società, perché non si può affatto entrare con buona coscienza in comunione con lui: per la ragione che, essendosi egli manifestato circa il modo in cui vuole essere trattato, è sempre da temere che lo si tratti contro la sua volontà e il suo diritto ».

L'obbiezione di Hegel, che la relazione intersoggettiva degli individui nello Stato è puramente pensata, balza agli occhi. Non per il fatto che si applichi un duro regime a chi ricusi la convivenza (il che è comunque discutibile, ed è un evidente residuo rousseauiano); ma perché l'eticità dello Stato, anziché essere cresciuta sulla moralità, dal dispiegamento di questa, dal suo farsi *ethos*, immediata, è prescritta come dovere; e rimane, non volendolo Fichte, esterna. Quando Hegel, nella *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e Schelling*, scriveva questo giudizio: « *Fiat justitia, pereat mundus* », è la legge, non solo nel senso in cui Kant l'ha interpretata, cioè « venga il diritto, dovessero pur perirne tutte le canaglie del mondo », ma nel senso seguente: « il diritto deve venire, dovessero a causa sua perire la fiducia, la gioia, l'amore e tutte le potenze di una identità autenticamente etica »; quando Hegel così riassume il concetto fichtiano dello Stato come convivenza etico-giuridica, ha in mente appunto quel carattere di perentorietà soggettiva, di obbligatorietà secondo il pensiero, che non ha penetrato di sé l'altro

perché non ne ha riconosciuto propriamente l'obbiettività, che sopra si accennava.

Questo Stato così rispettabile, tuttavia, che altro è se non lo Stato di fatto, o di necessità; al quale si deve rispetto e persistente difesa, sino a tanto che non si sia persuasi che il suo rovesciamento corrisponde alla volontà comune? Qui c'è senza dubbio una verità senz'altro accettabile: che non si porta nulla verso la perfezione, se non incominciando ad accettarne la realtà. È presente Machiavelli in Fichte, e non a caso, come sappiamo, dalla illustrazione e difesa che Fichte ha fatto di Machiavelli. Ma per altro, come compiere l'accertamento della comune convinzione del rovesciamento di tendenza? E come, addirittura, proporla, senza temere di rovesciare contro il tempo e il giusto lo Stato di necessità? La risposta è che deve esservi pure un foro di libera indagine e discussione, il pubblico dotto: la lega dei dotti è aperta, ovviamente, a tutti. Senonché, i dotti che altro fanno, se non comunicare tra loro con la tolleranza dello Stato e della Chiesa? Fichte ha avuto certamente la coscienza che la rivoluzione dei tempi moderni passava attraverso la responsabilità indilazionabile degli intellettuali: ma è mancata alla sua nozione di politica il principio di un'organizzazione che non sia soltanto o perfetta polizia o perfetta persuasione.

Se si vuole una conferma indiretta di questa antinomia, sempre derivante dal carattere meramente soggettivistico della riflessione e della prassi, si passi alla mediazione puramente verbale tra cosmopolitismo e nazionalità nei dialoghi sul concetto di nazione, o al carattere discriminatorio, nella filosofia della storia, della nazione tedesca come nazione eletta. Il senso profondo della critica hegeliana non sembra quindi arbitrario. Tutto starà a vedere se lo sviluppo hegeliano, che di qui prende le mosse, non finisca per logicizzare la prassi, a segno che, nella piena identità che vi si raggiunge tra il fare e un momento di sviluppo logico dell'idea, la prassi non rivendichi una sua riemergenza storico-sociale, che nega, alla fine, il compito di ogni filosofia della comprensione.

Le conclusioni a cui Fichte perviene potevano prevedersi: lo Stato non ha voce in capitolo sul vero e sul falso, può soltanto incoraggiare la libertà di ricerca, senza neppure contare di premiarla veramente, dacché il premio di questa è oltremondano.

Esaminiamo ora più da vicino il pensiero di Fichte nell'operetta *La missione del dotto*¹. Questo stesso tono (che la cultura ha per sé l'eter-

¹ J. G. Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten. Über das Wesen des Gelehrten* [1794], Leipzig, Reclam, s. d.,

no, che Dio stesso amministra i diritti inalienabili degli uomini) ha in sé quegli elementi retorici che Fichte stesso riconosce. Ma l'operetta benché eminentemente pratico-politica, ha alcune implicazioni teoriche, che si riferiscono al rapporto che dobbiamo approfondire, di teoria e pratica.

Con l'identificazione di pensiero e azione dal punto di vista della esteriorizzazione del pensiero, il pensare è un'azione, e la sfera della comunicazione è la logica sfera teorico-pratica su cui verte il rapporto fra Stato e individuo. C'è un residuo intellettualistico, è quello della cultura come premio a se stessa, la sfera in cui il rapporto non è tra individuo e Stato, ma tra individuo-umanità o individuo-Dio. Non possiamo chiedere a questa filosofia di averne un concetto diverso. Ha della verità e della cultura il concetto inerente a quella che dobbiamo pur chiamare la sua metafisica.

La cultura ha fundamentalmente due aspetti: 1) come filosofia, conoscenza tecnica del processo dell'io puro nel mondo, ritorno alla forma in cui può essere osservata entro l'osservatorio individuale; 2) come formazione della conoscenza individuale, che costituisce il suo rapporto di razionalità con un non-io continuamente razionalizzato e continuamente da razionalizzare.

La filosofia è forse il lavoro meno naturale all'uomo. Questo significa il più lontano dal suo istinto, quindi un punto di arrivo.

Ma la società è il luogo della integrazione delle culture, pertanto di una continua formazione teorico-pratica. Perciò in essa il problema fondamentale diviene quel momento sintetico, in cui teoria e pratica coincidono, della comunicazione pubblica (dato che Fichte non parla di classi, e in generale di ceti). Ora questo problema che qui non è svolto, è trattato in altre opere. Se ci si riferisce alla sua trattazione più semplice, quella della *Missione del dotto*, si trova che la distinzione in ceti è una distinzione dedotta dalla vocazione, come diritto-dovere di una specifica partecipazione alla società. Ora è questo operare sulla natura, di cui il pensiero è un momento, che costituisce la comunicazione. È questa, dunque, di cui si rivendica la libertà. L'intellettualismo di cui si parlava si disintegra a questo punto, non perché si specifichi, ma per la sua generalità. Indubbiamente c'è un accento intellettualistico residuo, ma è quello dell'autocoscienza: vediamo di non perderlo. Ma è compensato dall'analisi dell'autocrazia come scissione di teorico e pratico: il pensiero tra gli uomini, la costituzione per il governo.

CAPITOLO III

Ragioni per un'analisi storica della formazione della contrapposizione fra giudizio etico e giudizio ideologico.

La discussione su due tipi di giudizio, ideologico e etico, ci ha persuaso a dedicarvi infine una ricerca specifica. Da un lato, infatti, ci è stato obbiettato che la contrapposizione tentata fra i due tipi di giudizio era abbastanza vaga: così da ritrarre prima validità al giudizio ideologico, per tornare a restituirla poi, nel riconoscimento della sua utilità e non prescindibile contingenza, preparatoria all'azione e alle scelte morali. Dall'altro, emergeva dalla discussione la difficoltà di determinare la nozione precisa di un giudizio etico: l'azione pratica, si è detto, sbocca sempre, nella sua interiorità, nel giudizio metafisico-religioso; nella sua efficienza pratica, sottosta in senso lato al giudizio politico. C'è ancora, a questo punto, un'azione che possa riferirsi ad uno specifico valore etico? Da quel dibattito ci si è resi conto che se la definizione che si proponeva del concetto di ideologia poteva mantenere per il momento una certa praticabilità nell'indagine storico-politica, essa richiedeva poi, in una indagine più critica, di essere sospesa e ritentata sino a provare se, sí o no, un modo di giudicare e di agire dal punto di vista ideologico assorba senza residui ogni possibile giudizio o atteggiamento etico; o se a questo competa una distinta qualificazione, e quale.

Nel decidere di dedicare perciò a questo tema le ricerche qui esposte, ci rendevamo conto del rischio cui andavamo incontro. È un rischio a cui la filosofia classica non ha mai temuto di avviarsi, ma che, nella filosofia moderna, è divenuto sempre più palese: il rischio di dogmatizzare a vuoto, di tenere alla fine una di quelle tesi che pongono chi le sostiene nella condizione di un impegno che, se non è vero, diventa una astratta ciarlataneria; e, in chi legge, il timore di dover accettare solu-

zioni dubbie, e respingerle senza una protesta che arrivi, a sua volta, a precisarsi e definirsi. Qualsiasi definizione, infatti, cui si pervenga, assegnando un preciso contenuto all'atteggiamento ideologico e un determinato valore all'atteggiamento etico, finisce col farci dire, o tentare di dire, donde si riconosce che cosa è bene e che cosa è male: il che sembra una sopraffazione alla coscienza morale di ciascuno, che a buon diritto si riconosce arbitra di quest'ultima definizione, e una sopraffazione allo spirito stesso di una ricerca critica, la quale vuole tenersi sempre aperta alla possibilità di sviluppi e di nuove proposte, e teme perciò giustamente di essere imprigionata da conclusioni in qualche modo, rispetto alla impostazione della ricerca stessa, definitive.

Ma si può seriamente evitare di correre questo rischio? Si vorrebbe, prima di tutto, circoscriverlo e sfrondarlo dei suoi aspetti più arbitrari. È chiaro che un discorso, il quale pretenda di costituire, su un determinato punto, la verità, e che venga pronunziato col presupposto che sarà, ad una certa scadenza, raccolto da altri, è di per sé intollerabile, sia per chi lo fa, sia per chi lo riceve. È ugualmente umiliante imporre e subire una prepotenza. Non si potrebbe, quindi, in nessun modo accettare che si produca qui un rito dogmatico di questo genere.

Non si vede infatti perché chiunque possa essere tenuto ad esporre il pensiero di un altro, salvo nel caso che esso si avveri utile a un movimento del suo pensiero. Ma, in questo caso, evidentemente, è questo pensiero che deve essere precisato, e quello altrui assunto a termine di riferimento: si può chiedere, al massimo, e non senza ingiustizia, che il pensiero altrui non venga travisato, e che venga respinto, se respinto, con argomentazioni che non includano presupposti che il pensiero criticato ed esposto ha già, a sua volta, ragionevolmente, tolto di mezzo.

Ma se deliberatamente escludiamo ogni chiusura accademica o ogni disciplinare dogmatismo, non per questo abbiamo eliminato il rischio intrinseco della ricerca ivi proposta. Quale che sia, infatti, il risultato che essa possa offrirci, è un risultato; potrebbe anche, per ipotesi, essere nessun risultato, ma sarebbero comunque ritenute valide, per il momento, le ragioni della riduzione di un problema ad una aporia. Non ci sono, spesso, proposizioni più apodittiche che quelle aporetiche: perché non si sa, spesso, in qual modo disarticularle per riaprire la via della ricerca, anche se esse abbiano la virtù di sollevare in noi il sospetto dell'assurdo. Il rischio di cui si parla è il rischio stesso della filosofia; e si può forse essere d'accordo che anche la proposizione, « nessuna filosofia è possibile », è in sé una intera filosofia, in quanto è la dissoluzione critica di un

insieme di proposizioni costruite secondo una certa logica, che si assuma come la logica stessa del ragionare. Ma questo comporta un'altra logica, la logica della dissoluzione della logica, che, non preciseremo qui per quale scappatoia, si accetta in luogo dell'altra. Così, quando anche si giungesse alla conclusione che esistono solo singoli problemi morali, ma che una morale è impossibile, resterebbe sempre definita e circoscritta la questione di determinare, almeno negativamente, per esclusione e residuo, la struttura e la problematicità dell'azione, e quando e come essa meriti di essere ritenuta morale; cioè riferibile ad un valore che si stima come il bene. Qualunque sia il punto di partenza che si adotta in qualsiasi ricerca, fosse pure il più semplice e il meno compromesso, esso è pur sempre un punto di partenza. Si può essere disposti ad abbandonarlo lungo il cammino e a rifare daccapo l'intera ricerca; si può rinunciare a configurare in connessioni rigide una serie di ricerche: non si può fare tuttavia a meno che queste affermino o neghino qualche cosa. È vero almeno in filosofia ciò che è vero nell'esperienza comune, che l'atto dell'operare e il fatto operato coincidono, piaccia o non piaccia poi ciò che, nel fatto, si controlla delle autentiche intenzioni dell'atto. Se perciò noi ci poniamo a analizzare che cosa si voglia, verso che cosa si tenda, con quali strumenti si operi nel giudizio ideologico, e in quello morale, non sfuggiremo al rischio di costruire un certo contenuto filosofico; e non vorremmo d'altra parte avere l'aria di eluderlo, proprio in questo, che assumendo come oggetto di osservazione il giudizio, si dica che abbiamo in parte cercato di portarci già su un piano di prudenza, in quanto ci occupiamo non già della struttura dell'ideologia e dell'azione morale, bensì di un'operazione strettamente intellettuale, di un atto di pensiero, quale è il giudizio, che possa apparire già costituito, dato e trovato, e in certo modo da decomporre e ricomporre senza nulla aggiungervi. Bisognava adattarsi a riconoscere che questo modo di procedere non esiste se non per una ipotesi di comodo. Sembra che noi stessi vi si sia ricorsi, quando si sono assunte come tipicamente ideologiche alcune proposizioni, ricavate da testi concretamente esistenti, e fortemente sospetti di non poter essere altrimenti qualificabili. In realtà le cose non accadono così: ciò che resta sempre da precisare, è perché si scelgano quei testi piuttosto che altri; perché si adotti quella qualificazione ideologica, a differenza e rifiuto di altre; in base a quale procedimento. Non solo: ma resta altresì da dimostrare che il giudizio, ideologico o non ideologico, sia di per sé un dato, quando la sua stessa struttura non è mai quella di un dato puro e sem-

plice, bensì di una relazione; e di una relazione non già « trovata » ma istituita.

Con la prima obiezione alla ideologia viene dapprima negato il valore di una struttura razionale e quindi restituita la funzione di schema delle occasioni storico-culturali dell'azione stessa. Propriamente in questa obiezione non si vedrebbe nulla di particolarmente grave; se non che al di là di essa si impone una ricerca delle precise strutture della costruzione ideologica che consentono la formulazione delle occasioni storiche dell'azione. Solo infatti indicando nel corso storico delle « occasioni », si determina l'interesse e l'obbligo dell'azione, la non indifferenza, cioè, alla situazione storica. Per stabilire tale interesse, la non indifferenza, è necessario trasformare l'evento in occasione: da un lato, stabilendo che in esso, l'evento, è già coinvolta l'individualità dell'agente; dall'altro, anticipando una finalità dell'evento, che lo trasforma in occasione. Questa struttura tipica dell'ideologia va analizzata, in modo da rivelarne non più quegli aspetti generali che costituiscono ciò che nella precedente parte chiamavamo l'« atteggiamento ideologico », che pure esiste, ma lo schema logico del giudizio ideologico.

La seconda obiezione che ci venne mossa è di natura più complessa, e riguardava la natura del giudizio morale. La questione, in breve, era questa: dinanzi alla problematicità e alla ambiguità dell'accertamento del valore morale dell'azione, o del giudizio morale — questo è bene, questo è male — ci si è proposta una dicotomia: l'accertamento del valore dell'azione è proiettato a una distanza infinita: è credibile, in altre parole, che tale accertamento si dia; ma non possiamo attenderlo per agire, e assumere immediatamente la responsabilità degli effetti della nostra azione. Ora questa assunzione di responsabilità degli effetti dell'azione è di natura politica. Agiamo in questo mondo dinanzi e con gli uomini, e si vedrà un giorno se questa azione era o non era bene. Nessuno può dire se abbia agito nell'unico modo buono che era possibile, e forse la moralità dell'azione sta in questa stessa riserva. L'azione è morale in quanto esista, nell'atto di compierla, una disponibilità al giudizio morale.

Noi non rifuggiremmo leggermente da questa posizione, che ci pare molto interessante, e che non si è certi se sia quella suggerita, o una ricostruzione a distanza di essa. Solo che di essa va accertato se non comporti un fondamentale scetticismo, e alla fine una giustificazione dell'indifferentismo etico, data la struttura di un atteggiamento in cui effettualità e valore dell'azione rinviano la loro sintesi evidente-

mente ad una esperienza solo probabile — quella dell'accertamento del valore; e di cui è per lo meno importante stabilire la possibilità. In questo caso, quello che chiamiamo il giudizio morale è la possibilità del giudizio stesso: una possibilità che si distingue dalla effettualità, ma che, per non diventare, nella pura disponibilità del soggetto, un rinvio all'infinito e perciò una elusione, occorre sia radicata nella effettualità stessa dell'azione. Per spiegarci anche piú seriamente: non basta che ci si affermi, nell'agire, disponibili verso un giudizio di accertamento del valore stesso dell'atto; bisogna vedere se questa disponibilità è già inclusa nell'azione stessa, come costitutiva dell'azione; vedere se è la struttura stessa dell'azione, e come. A questo patto, si tratta infine di provare se l'assunzione effettiva della disponibilità al giudizio morale dissolva o meno in sé l'occasione che l'ideologia schematizza, o se questa sussista malgrado tutto. In altre parole: se l'ideologia schematizza e insieme costituisce l'occasione storica, l'assunzione di responsabilità (o disponibilità al giudizio etico) trasforma il rapporto di non-indifferenza, che è proprio dell'occasione, in necessità? Il valore morale dell'azione si comunica, e in che modo, all'occasione stessa, liberandola dallo schematismo ideologizzante, e aprendola alla pluralità di altre scelte, di altre interpretazioni, di altre iniziative ideologiche? In questo caso, si vedrebbe che ciò che consente alla ideologia di finalizzare gli eventi in « occasioni » è il deposito, in questi, di quelle responsabilità, che vengono a costituire l'*ethos* della realtà storica; ma si darebbe anche una conclusione opposta alla linea di sviluppo hegeliano: non sarebbe tanto l'*ethos* della storia a superare l'azione morale, ma questa a rendere possibile una tale configurazione etica della storia, da consentire la costituzione di occasioni ideologizzate.

L'andamento di una ricerca di questo genere comporta alcuni rischi, di cui uno immediato, ed è che essa vi costringa a occuparvi, non dico di cose che non vi interessano, il che è il comune rischio dei lettori dinanzi a qualsiasi discorso che viene loro in un certo senso imposto; ma a dover, infine, concludere su di una ricerca che potreste considerare non valida, e da accettare con un conformismo dogmatico e insieme non persuaso.

Ma, d'altra parte, che questo rischio vi sia, è intrinseco alla cosa stessa. Noi possiamo ridurlo al minimo, solo quando teniamo, intorno ad una questione, un discorso unicamente formale; appena, tuttavia, vogliamo sapere in che consista la questione stessa, e cerchiamo le condizioni che rendono determinabile il suo contenuto, non facciamo, alla

fine, che discorrere di tale contenuto stesso; adottiamo un certo metodo e perveniamo a certe tappe, se non a certe conclusioni. Il problema non è di « credere » a queste conclusioni in quanto tali; ma di credere che siano utili o a eliminare falsi problemi, o a determinarne di nuovi. Questa effettiva funzionalità del pensiero, chi fa filosofia l'accetta; se non l'accetta, sa perché non l'accetta; ed è un modo anche questo di sapere qualche cosa. Sappiamo perfettamente che questa posizione può apparire arcaica: sostanzialmente conforme alla filosofia classica, nella quale si può includere, in questo senso, ancora Hegel, e difforme da una concezione della filosofia come metodologia. Ma, sebbene si tratti qui di un discorso troppo vasto per esser anche solo enunciato, non si crede che si possa eludere la questione, se l'iniziativa morale sia esaurita dal quadro ideologico delle occasioni, che in senso logico la precedono, o se essa si spieghi come originaria, non ridicibile alle occasioni stesse, e operante, tuttavia, alla costituzione delle occasioni. Il discorso ci riguarda, non tanto per sapere come possiamo agire e che cosa dobbiamo fare, che, anzi, da questo punto di vista esso è delusorio, ma piuttosto che cosa facciamo quando facciamo qualche cosa che riteniamo o storicamente sensato o moralmente accettabile. Questo rischio di lavorare sulle cose, anziché sul metodo della ricerca del metodo, con un rinvio all'infinito ancora una volta da giustificarsi, eventualmente, come non evitabile, e dunque strutturale della ragione, in modo da dover infine proporre almeno una struttura della ragione come ricerca, questo rischio, ad un certo punto si può assumere o no. Ma se lo si assume, allora naturalmente si impongono tutte le cautele che garantiscano su un punto: che è un rischio della ragione stessa, e non della persona; o, per dir meglio, il rischio della persona, quando ragiona: il rischio di definire e di decidere che un ragionamento ha senso o non ne ha, e che la cosa sta nel modo in cui è stata ragionata, almeno sino al momento in cui non dovrà esserlo diversamente.

Secondo noi, il lavoro può essere distinto in tre parti, che, nel loro sviluppo, dovrebbero essere le seguenti: parte storica (il rapporto di teoria e pratica da Kant allo storicismo); analisi della struttura del giudizio ideologico; analisi della struttura del giudizio morale. La conclusione deve stabilire la divergenza e la convergenza tra i due tipi di giudizio; la struttura della loro integrazione e della loro discriminazione.

E se tale struttura non ci risultasse possibile? Se i due tipi di giudizio ci apparissero sorgere in due regioni tra loro non comparabili;

se dovessimo trarne la conclusione che, benché si agisca in relazione a determinate occasioni, non v'è nessuna determinabile certezza che il valore assunto nell'intenzione non si immanentizza nell'effetto? Sarebbe una conclusione negativa, che bisognerebbe tuttavia accettare sinché non si sia giunti a impostare un'altra ricerca che possa, considerando altri fattori, pervenire a una diversa definizione della cosa.

Abbiamo dato dianzi uno schema generale dell'esposizione che intendiamo svolgere, dividendola, grosso modo, in quattro sezioni: *a)* analisi storica; *b)* analisi del giudizio ideologico; *c)* analisi del giudizio morale; *d)* divergenze e implicazioni dei due piani di giudizio. Entriamo, ora, nella esecuzione della prima parte di questo disegno. Entriamo con le cautele necessarie, cercando sin d'ora di sapere che cosa facciamo e perché lo facciamo. Perché una analisi storica della formazione della problematica di giudizio ideologico e giudizio etico? Perché configurare questa analisi, come avevamo prospettato, quale quella dello sviluppo del problema del rapporto di teoretico e pratico, sino al punto in cui tale rapporto si configura nel concetto di ideologia? E perché, pertanto, indicarne le tappe fondamentali in Kant, Fichte, Hegel e Marx? Le questioni pregiudiziali sono dunque queste tre. La prima consiste nell'interrogarsi sulle ragioni e le modalità di un'analisi storico-critica del problema. È un semplice *excursus*? È un'ipoteca senz'altro accordata ad una certa metodologia, secondo la quale la maturità di una questione è null'altro che il suo sviluppo storico? Iniziare una ricerca con un *excursus* di tipo informativo ed accademico ci interessa relativamente. Può presentare anche una utilità didattica, sempre ai fini di richiamare l'attenzione su elementi che, per la loro qualità di « dati », sfuggirebbero alla taccia dell'arbitrarietà e della soggettività delle proposte cui va incontro questo genere di lavoro. Ma se dovessimo cercare questo tipo di mezzi per conferire alla nostra ricerca una validità e un interesse, dovremmo dire che, già in partenza, la stimiamo assai poco. Qualunque manuale può offrire quanti *excursus* si vogliono e non ci si sarebbe con questo neppure avvicinati al problema di dare organica giustificazione ad una ricerca.

L'altra ipotesi deve invece essere esaminata. Nel seguire il processo per il quale si passa, dalla nozione di una morale, come quella kantiana, intrinsecamente storica e asociale, a quella di una morale per la quale il valore individuale dell'azione sta nel verificare, cioè nel rendere letteralmente vera, una ideologia, intesa quest'ultima come la filosofia stessa quale enucleazione delle strutture del corso storico, con-

cediamo forse qualche cosa al presupposto di una visione progressivamente dialettica della storia del pensiero, grazie alla quale l'etica ideologizzata costituisce il punto di arrivo di un processo, che si iniziò, certo astoricamente e asocialmente, ma positivamente, nel punto stesso in cui l'idea dell'azione umana fu liberata da quella sua necessaria fondabilità da parte di una qualsiasi metafisica? Giacché si tratta, per quello che riguarda il contenuto di questa analisi storica, esattamente di tale processo. Lo sbocco della filosofia come critica e come speculazione nella filosofia come ideologia, è uno sbocco dialetticamente necessario, inevitabile? e siamo al punto che, accettando il kantismo, accettiamo già implicitamente di arrenderci alla filosofia come ideologia? ovvero, per non cadere in questa fatalità, di dover respingere la morale kantiana quale punto di partenza di tutta la storia della morale occidentale?

Se noi procedessimo in questo modo, avremmo già risolto tutto, e la ricerca sarebbe del tutto superflua. Noi non possiamo dare già per convenuto che il corso logico della questione teoria-pratica, prodottosi storicamente attraverso le tappe che abbiamo indicato, sia un corso unico e inevitabile; che, per il fatto di essersi prodotto, esso abbia necessariamente portato all'unica conclusione concepibile, e quindi vera. Non intendiamo affatto dire che, poiché una certa cosa — cioè uno sviluppo di pensiero — si è prodotta in certi uomini in un certo modo, essa costituisca l'unica alternativa possibile; pertanto che sia ineluttabilmente accettabile il valore di una morale, secondo la quale l'azione è valida per la funzione che esercita ai fini di un insieme sociale che interpreta il corso storico in un certo modo piuttosto che in un altro. Noi non vogliamo per questo legarci le mani, neppure nei riguardi dell'ipotesi qui registrata: se ci convinceremo della validità di questa morale, e cioè che la funzionalità ideologica esaurisce tutto l'ambito della giudicabilità morale dell'azione, non vediamo perché lo dovremmo fare unicamente partendo dalla storia della formazione del concetto di ideologia, in guisa da renderla così invadente da dare per sicura la sua capacità di soluzione totale dei problemi dell'azione. Vorremmo, in altre parole, convincercene rifacendo il cammino nell'altro senso: partire dall'analisi del giudizio morale; studiare se esso si esaurisca o meno nel « giudizio degli altri », nel giudizio pubblico dell'azione stessa; se tale « giudizio pubblico » si eserciti unicamente in base a categorie interpretative del corso storico; se il rapporto fra tali categorie sia un rapporto di natura dialettica, e se implichi inevitabilmente il ricondursi

del morale allo storico-politico. Solo a questa condizione la controprova sarebbe fatta, e non intendiamo esimerci.

La questione, allora, della giustificazione di una prima ricerca storico-critica intorno alla singola questione, del rapporto teoretico-pratico, si pone diversamente. Noi non vogliamo, cioè, pregiudizialmente consentire a siffatta dogmaticità, per la quale un certo sviluppo storico di idee sia vero solo perché si è prodotto; e tanto meno a priori concedere che pertanto il suo punto d'arrivo costituisca in questo momento l'unico possibile principio di fondazione della moralità e del giudizio morale. Ma consentiamo, invece, ad una osservazione di fatto che non riteniamo contestabile: e cioè che se oggi si pone legittimamente la questione della esauribilità o meno del giudizio morale da parte del giudizio ideologico, essa è il frutto di un certo sviluppo di idee, di cui si può legittimamente indicare un punto iniziale di riferimento nella morale kantiana. Sarebbe del resto agevole partire dalla esperienza morale comune, per rivenire in essa gli elementi di una diagnosi di inevitabilità dell'alternativa così enunciata. Tuttavia, questo riferimento all'esperienza morale così detta comune, cioè largamente rinvenibile in tratti preminenti in un certo tempo, avrebbe un difetto evidente, quello della contestabilità. Anzi, forse il solo modo di schivare questa contestabilità, cioè di provare che questo e non altro è il tema al quale si riconduce la problematica di un certo tempo e di una certa cultura, è quello di stringere tale tempo e tale cultura dentro un determinato schema ideologico. Anche in questo modo daremmo dunque già per risolto quello che vogliamo esaminare.

Dobbiamo pertanto appagarci di introdurre una minor carica di necessità nella giustificazione di una ricerca storica. Essa ci è semplicemente indispensabile per stabilire con esattezza i termini di fatto, per i quali si è giunti al discrimine fra giudizio ideologico e giudizio morale: cioè fra un tipo di giudizio che convalida la qualità dell'azione in relazione alla sua funzione in un certo corso storico, in un certo modo interpretato e determinato; e la pretesa dell'azione di trovare una convalida di natura diversa in un giudizio etico anziché storico: di bene o di male, anziché di funzionale o di antifunzionale.

Quando si dice « di bene o di male », si intende questo: possibilità di riferimento del valore etico all'azione individuale, come portato di una volontà individuale. Quando si dice funzionalità dell'azione, non si intende sconfessare direttamente il valore di bene o di male di un'azione individuale, ma si intende commisurare tale azione ad un

bene o ad un male identificati con lo sviluppo o l'intralcio di un certo corso storico finalisticamente interpretato. In breve: il giudizio morale è l'impostazione di un rapporto tra volontà individuale e valore già contenuto in un certo corso storico, e da questo enucleabile come criterio di giudizio dell'azione del singolo? La premessa storica è semplicemente necessaria per impedirsi una astrattizzazione arbitraria del problema che intendiamo dibattere. Vogliamo vedere in quale modo esso ha assunto termini critici attraverso un certo sviluppo storico; e vogliamo farlo anche per non prestare alla posizione che esaminiamo pretese o implicazioni che essa eventualmente non abbia. In breve, si tratta di andare a cercarla dov'è, anziché limitarci a fingerla come un'ipotesi, che potrebbe sempre venire accusata di essere un'ipotesi di comodo.

Il secondo punto da chiarire subito è perché in particolare interessi la questione del rapporto teoretico-pratico: come cioè costituisca il nucleo da esaminare per rendersi conto di come si configura la presunta sussunzione del giudizio etico al giudizio ideologico, e se e quali ragioni inducano a contestarla.

Qui bisogna allora avvertire che la unificazione o la distinzione dei due tipi di giudizio è relativa appunto a diverse teorizzazioni del rapporto teoretico-pratico. Assumiamo per ipotesi una posizione di autonomia dell'azione morale rispetto alle « occasioni » storiche. Questo non significa che la moralità consista nel non entrare in rapporto con la occasione storica. Non si vede neppure esattamente che cosa ciò potrebbe mai significare. Non esiste tale sublimità dell'azione, comunque la si qualifichi, che la ponga fuori di ogni possibile relazione con una situazione di fatto. Anche il rifiuto di servirsi, per raggiungere uno scopo, degli elementi che la situazione di fatto offre, anche la « rottura » con la situazione di fatto, per combattere quest'ultima, è un tipo di rapporto con la situazione stessa; è un'azione « in » essa; presume una diagnosi di essa, in cui sono impegnate categorie di giudizio storico, o, se si vuole, di « riduzione ideologica ». Non si tratta certo, nella concezione dell'autonomia del giudizio morale, di siffatta astrattezza. È un atteggiamento che ci si può provare a descrivere; che ha delle teorizzazioni storiche; ma che non sappiamo come sia effettivamente praticabile. Il fondamento dell'autonomia del giudizio etico è di altra qualità: esso consiste nel sapere se il tracciato della situazione, quale può essere conoscitivamente descritto, contiene in sé già l'indicazione del modo e del che cosa debba essere fatto in rapporto

alla situazione stessa; e se il riconoscimento della validità dell'azione si possa cogliere dai risultati che l'azione stessa ha avuto rispetto alla diagnosi della situazione antecedentemente tentata. È per lo meno chiaro un punto: che se il tracciato della situazione imponesse di per se stesso il modo e il che cosa dell'azione, delle due l'una: o li contiene perché ve li abbiamo anticipati nella diagnosi stessa, e allora il problema si sposta a quello di sapere se tale pragmatizzazione del giudizio di fatto sia strutturale o abusiva; oppure li contiene in sé, grazie ad un giudizio conoscitivo i cui fondamenti includono anche quelli dell'azione che dovrà essere compiuta: e in questo caso, non ponendosi scelte né alternative se non a loro volta abusive, non resterebbe più ragione alcuna di valutare moralmente l'azione stessa.

Facciamo ora una ipotesi opposta: quella, secondo la quale una scelta etica esige la negazione, non già della conoscenza della situazione; ma di qualsiasi compromissione a favore di tale situazione di fatto: che il proposito pratico, volendo conferirgli un valore morale, risponda a « modelli » come quello del « dovere per il dovere »; o della « disponibilità al giudizio interiore »; o della funzionalità, sí, ma rispetto alla indefinita perfettibilità della propria lealtà nei riguardi di una legge universale: in tutte queste concezioni, non c'è finalità reperita in un'occasione storica, cioè giudizio storico-ideologico, che possa dettare ciò che si deve fare. In breve, si tratterà di determinare il fondamento dell'autonomia della morale rispetto al corso storico e rispetto ad un corso storico ideologicamente prevenuto, in modo che l'azione sia tuttavia non astrattamente definibile, ma realizzabile; ma in questo caso, al giudizio ideologico verrà assegnata la funzione precisa di una conoscenza orientata verso lo sviluppo storico, dinanzi a cui l'individuo può prendere atteggiamenti che quello sviluppo stesso non gli prescrive. Ora questo complesso di questioni si stringe tecnicamente intorno a questo nodo: la costituzione della conoscenza storica è strutturalmente concepibile solo in senso pragmatico, tale cioè da sottoporre già in se stessa l'azione del singolo ad un tracciato che logicamente la prevede? In questo caso il rapporto teoria-pratica sarebbe questo: non esiste giudizio conoscitivo degli eventi storici che non sia motivato e costituito da una disposizione a sviluppi pratici: l'azione del singolo è riasorbita, nei suoi presupposti e nelle sue scelte, in tale procedura conoscitiva. L'azione stessa del singolo prolunga un processo dato. Tra l'altro, l'accettazione di questo punto di vista comporterebbe che non si vede da che derivino, se non per antitesi (ma bisogna spiegare l'anti-

tesi), le modificazioni del corso storico; né che cosa vi sia di nuovo o di originale nell'azione del singolo. D'altra parte se si giunge a tale definizione dell'azione individuale rispetto ad una situazione ideologicamente « ridotta » e interpretata, non è per un inintelligibile arbitrio: vi si giunge attraverso una critica della distinzione fra teoretico e pratico, incapace di spiegare poi il loro nesso, tale, cioè, da spiegare solo ed eventualmente gli aspetti soggettivi dell'azione, ma non quelli intersoggettivi, grazie ai quali le azioni dei singoli vengano a costituire eventi storici comprensibili; oppure da configurare la distinzione fra giudizio di fatto e azione come uno sviluppo dialettico, nel quale, però, il superamento che l'azione costituisce rispetto al giudizio di fatto non è propriamente realizzato, ma pensato in astratto: superamento dell'idea di azione, rispetto all'idea di giudizio storico conoscitivo. Non è certo un caso né un capriccio, se si è giunti alla concepibilità dell'assorbimento del giudizio morale in quello ideologico.

È né più né meno che la storia delle teorie concernenti il rapporto teoria-pratica, e dei loro presupposti: il concetto di soggetto, delle relazioni soggetto-oggetto, della conoscibilità o meno di una « totalità », sia questa una totalità data, o una totalità in sviluppo. Ecco perché, per venire a capo del problema che ci proponiamo, è proprio questa storia che dobbiamo rapidamente ma esattamente descrivere.

Ma resta da vedere perché essa debba prendere il suo inizio in Kant, e arrestarsi, per i fini di questa ricerca, a Marx.

CAPITOLO IV

Opportunità di iniziare da Kant l'analisi storica della trasformazione del problema della fondazione del giudizio etico.

Abbiamo sin qui discusso due punti pregiudiziali: perché una premessa storica; perché assumerne, come tema specifico, la questione del rapporto teoretico-pratico.

Ne riassumiamo brevemente le conclusioni: concessione o meno ad uno sviluppo dialettico, con adesione alla « sintesi » marxista; inevitabilità di cercare la distinzione tra giudizio ideologico e giudizio morale nella diversa proposizione del rapporto teoria-pratica.

Resta ora da chiarire perché si scelga un certo *terminus a quo* — l'impostazione kantiana — e un *terminus ad quem*, la dottrina marxista della filosofia come ideologia.

Prendere inizio dalla filosofia di Kant, nello sviluppo della questione del rapporto teoria-pratica, sembra opportuno per una ragione che si è già accennata: perché in essa si produce deliberatamente il distacco della moralità dalla metafisica, ma nello stesso tempo si raffermava il fondamento e l'autonomia razionale della vita morale, come tutta l'esperienza metafisica possibile all'uomo. Non si vuol dire su questo punto che alcune cose chiare e semplici, e che si mantengono su linee che dovrebbero essere notorie, ma che, comunque, è utile richiamare. La morale kantiana ha potuto essere, anch'essa, una rivoluzione copernicana, proprio perché anch'essa ha rovesciato il punto di vista del razionalismo tradizionale, secondo cui il valore morale dell'azione consiste nell'adeguazione di questa ad un ordine razionale della realtà (o natura). Con affinità specifiche alla morale kantiana, nell'analisi dell'atto morale, ma con giustificazione diametralmente opposta, questa impostazione, dell'azione « adeguata » al corso razionale delle cose, era stata

propria dell'etica spinoziana. Era anche naturale che, proprio per la certezza che tale adeguazione forniva, della concordia di uomo e mondo, la moralità si identificasse senza bisogno di mediazione, con un eudemonismo d'eccezione. Oppure che, con Leibniz, essa si colorisse di ottimismo, un tono specificamente assente dallo spinozismo, per il quale non c'è punto da « sperare » che il « consuntivo » divino degli eventi confermi la razionalità del proposito « preventivo » dell'uomo, ma che, lungi dal costituire quella insigne sciocchezza che vi scorsero gli illuministi francesi e tedeschi, è intrinseco alla teologia leibniziana. Era invece fatale che, disgiunta l'etica dalla metafisica, la morale kantiana si riempisse di una trepidazione, dovuta all'ipotesi che forse una azione rigorosamente morale non è mai stata compiuta — che può avvicinarsi ad un pessimismo rigoristico; e che mantenga tuttavia la certezza dell'assoluto valore di essa, dunque, di un possibile ottimismo (è da ricordare che nel 1759, Kant aveva tracciato, in un suo corso, una difesa appunto dell'ottimismo leibniziano, contro la sufficienza dei suoi detrattori).

Ma il punto cui dobbiamo mirare, come inizio del nostro lavoro, è anzitutto questa enucleazione della morale dalla metafisica, questa autonomia del pratico rispetto al teorico, che ha caratterizzato la morale kantiana. La morale non ha neppure bisogno, come la teoretica, di « dedurre » le sue forme a priori. Il suo fondamento è la libertà, la possibilità della quale scaturisce appunto dal non dover essere districata dalla rete causale dei fenomeni. Non solo quindi la posizione kantiana consente e pone l'autonomia dal giudizio determinante della scienza; ma, per la particolare configurazione di postulato che assumono le credenze metafisiche che vi si fondano, autorizza pienamente tale autonomia da qualsiasi compromissione sia con la natura che con la storia, sia con la metafisica che con la psicologia.

Questo non toglie, tuttavia, che, per questa procedura, di cui esamineremo la condotta tecnica, il problema del rapporto etica-storia sia piuttosto saltato che risolto. Non c'è pericolo, nella posizione kantiana, di contaminazioni dei due piani, per la ragione che, mentre l'atto libero procede dal noumeno, della storicità degli eventi, cioè dei risultati effettuali dell'azione, si dà soltanto una conoscenza fenomenica. È possibile una storia delle istituzioni, non delle intenzioni umane. In questo senso è anche accettabile scorgervi un progresso, che procede, ad esempio, nella riduzione graduale del ricorso alla forza, così da poter progettare la condizione di una « pace perpetua »; ciò non pertanto, non

è dato di seguire ininterrottamente e scientificamente il processo per il quale la natura, nei suoi supposti finalismi, mette capo all'uomo, e con l'uomo si prosegue in una storia dello spirito. Il proprio dell'atto morale, della decisione morale, è di dare inizio esso stesso ad una serie, senza essere condizionato da elementi antecedenti: si pone esso stesso, pertanto, fuori della storia. Per contro, sono bene della storia, ma della storia come serie di fenomeni, quegli atti che si compiano in nome degli imperativi ipotetici, della prudenza, ad esempio. Abbiamo così una produzione di valori senza storia, una produzione di storia senza valori; e come unica loro coordinazione possibile, i postulati della ragion pratica, in particolare quello di Dio. Può essere utile avvertire con esattezza che cosa Kant abbia con ciò concesso all'etica protestante, che cosa all'Illuminismo nelle sue fondamentali varianti, rousseauiana e razionalistica; in breve, che cosa delle ideologie contemporanee si sia insinuato nell'astoricismo della sua morale: questa resta fondamentalmente anideologica, nel momento stesso, tuttavia, in cui fonda la concezione sintetica, costruttiva, dell'attività morale, in contrasto con quella metafisico-analitica, o del sentimento, delle posizioni chiave della filosofia del settecento.

Se scartiamo, nella linea da Kant a Marx, una serie di posizioni — Schelling; Goethe; Humboldt —, e invece indugiamo su Fichte, è perché, in primo luogo, non sarebbe agevole né utile stabilirvi una linea di sviluppo (non abbiamo bisogno di Goethe per esemplificare una delle posizioni alto-borghesi di sovrastruttura colpite dal marxismo); inoltre, perché Fichte, invece, su quella linea di sviluppo si trova effettivamente, sia per l'afflato moralistico di riscatto umano che apporta, sia per il suo tipico modo di inserire la ricerca teoretica ai fini della prassi, sia pure moralisticamente concepita. Non abbiamo una documentazione utile per provare che il marxismo, nella sua formazione, abbia incontrato necessariamente il fichtismo; ma idealmente, la prima formula che consente di riunificare storicità e moralità, esistenza e valore, è il monismo fichtiano. Si sosta forse sempre troppo poco a rilevare i tentativi fichtiani di determinare, per il primo, quel passaggio dell'interiore all'esteriore che manca nella morale kantiana. È chiaro che Fichte non possedeva ancora spiegato il concetto di mediazione; è chiaro che il suo stesso moralismo gli impediva di realizzare interamente l'esperienza dell'alienazione e della liberazione; ma è trascurato in generale lo sforzo di avvertire e descrivere il modo in cui si forma la personalità dell'io empirico, il suo rapporto tra conoscere e fare; la spinta a risolvere nel fare la condizione

contraddittoria che si produce nel conoscere, quando in questa sede si avverte la sproporzione fra l'essere e il dover essere. Domandarsi a questo punto perché intervengano le proposte ideologico-politiche, in senso nazionalistico o socialistico, completerebbe la ponderazione della concezione fichtiana della relazione teoria-pratica.

Può invece apparire ovvio perché dobbiamo a questo punto soffermarci sulla coppia Hegel-Marx. Incontreremo a tale proposito un complesso di difficoltà interpretative, secondo che si accolga la tesi di un Marx che, con la sinistra hegeliana, rompe con il sistema e accoglie la dialettica hegeliana; o l'altra, di un Marx che rompe in realtà tutto insieme, con quel tipo di dialettica, perché ricusa il sistema, e inizia, come ci pare, una sua concezione della filosofia come ideologia. Il punto fondamentale è in questo risultato, che spossessa la filosofia del suo ruolo conoscitivo, e ne fa uno strumento di mutamento della storia, ad espliciti fini etici, della realizzazione della libertà dell'individuo, nel senso che gli atti di questo, aventi valore universale, sono gli atti di esplicita struttura sociale e di adeguazione storica ai compiti dello sviluppo degli eventi in un senso che infallibilmente, logicamente, non può essere che quello comunistico.

La coppia Hegel-Marx è per noi, da questo punto di vista, assolutamente necessaria.

Abbiamo in Hegel tutti i presupposti per una storicizzazione dell'etica, dal momento che, nel passaggio dalla moralità all'eticità, realizziamo la unificazione dei due piani, della intenzione e del risultato, che in Kant erano rimasti disgiunti; ma abbiamo anche riaffermazione della superiorità dialettica del teorico sul pratico, dello spirito assoluto sullo spirito oggettivo, che staticizza quella conquista, e fa apparire a Marx la morale e la politica hegeliana come sovrastrutture di una fondamentale espressione del capitalismo liberistico.

Ora, è questo complesso di passaggi che andrà molto esattamente esaminato, per vedere se non vi siano smagliature eccepibili: per stabilire, cioè, se lo svolgimento Kant-Marx, pur su questa linea, non presenti dei salti, fuori della ricostruzione abbastanza lineare che potrebbe apparire in una visione dialettica della storia del pensiero.

Ma perché arrestarsi a Marx? Perché non tentare, non sondare altre espressioni ideologiche? Non avremmo potuto scegliere una tutt'altra tradizione: quella, ad esempio, della filosofia perenne, la quale indebitamente ideologizza, quando stabilisce come costante e indefettibile un problema della storia umana, il problema della salvezza, e considera

storia della verità quella sola che vi si concilia o vi si riferisce; e deduce da se stessa particolari norme di comportamento etico e politico?

La ragione per la quale abbiamo preferito seguire quella e non questa linea di sviluppo della questione del rapporto teoria-pratica è semplicemente che la conclusione marxiana è una teorizzazione consapevole della filosofia come ideologia; e le altre ambiscono presentarsi nell'ambito della filosofia come contemplazione. È molto più utile discutere una posizione demistificata, scoperta, in quanto essa serve, nella sua esplicitazione, a decantare poi tutte le altre, a scoprirne l'ideologismo riposto. In secondo luogo, dalla teorizzazione marxista, in forme che dal punto di vista marxista sono corruzioni, sono derivate in tutta una varietà altre forme di ideologismo, che tuttavia derivano dal marxismo una deliberata pragmaticità, che colpisce l'autonomia del giudizio etico.

Abbiamo detto le ragioni per le quali abbiamo deciso di iniziare questo esame storico da Kant. Se la questione che ci interessa è di esaminare se e come il giudizio morale sia riferibile al giudizio ideologico; se abbia in questo il suo fondamento, o se sia autonomo. L'impostazione kantiana dell'autonomia della morale, il suo distacco dalla metafisica, la sua dimostrazione che la moralità non può essere instaurata, come in un principio, in alcun dato empirico, costituiscono altrettanti punti naturali d'inizio.

Per questa ricerca vogliamo anche muovere dalla più semplice esposizione della morale kantiana, quella della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Non è nostro compito dare una esposizione generale della morale kantiana; in certo senso, anzi, la presupponiamo, perché non dobbiamo, ai fini di questa ricerca, se non occuparci del rapporto teoria-pratica, e dei problemi che ne derivano, ai fini di uno sviluppo che ha portato alla critica della filosofia del conoscere ed alla sua trasformazione in metodologia della pratica. Ma, quando ci poniamo ad esaminare il rapporto teoria-pratica, esso ci presenta subito un duplice aspetto, che andrà seguito con deliberata distinzione. Il primo aspetto è quello della teorizzabilità della pratica, in rapporto alla teorizzabilità (per Kant, si tratta della giustificazione della possibilità di diritto) della scienza e perciò della natura come mondo fenomenico. In questo senso, si tratta di stabilire che cosa la teoria della conoscenza consegna alla teoria della pratica; come e se esse trovino una unità non contraddittoria; in che consista un « primato della ragione pratica », che tuttavia, insiste Kant, non amplia il campo della conoscenza. Il

secondo aspetto, è quello del rapporto fra teoria della morale e la esperienza morale stessa.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, questo secondo problema — rapporto fra esperienza morale e teoria della morale — è impostato e trattato per primo. L'indubitabilità della esperienza morale; la sua accessibilità alle più semplici coscienze (Rousseau parla qui attraverso il testo kantiano); la certezza delle sue esigenze e delle sue soluzioni sono altrettante ragioni per le quali si potrebbe pensare che non vi sia alcun bisogno di filosofarci sopra: « Non occorre né scienza né filosofia », dice esplicitamente Kant « per sapere che cosa è il proprio dovere ». C'è però una ragione che induce a muovere dalla esperienza morale comune alla filosofia della morale: ed è che, abbandonata a se stessa, la prima si lascia traviare da una dialettica naturale, che la induce a confondere i motivi puri con quelli empirici, e quindi la morale con nessuna morale, sebbene quest'ultima abbia le sembianze di quella, ogni volta che si esprime attraverso comandi (e si vedrà che non sono che pseudo-imperativi: dell'abilità o della prudenza).

A guardar più a fondo, si rileverebbe che questa ambiguità della coscienza morale, che sofisticheggia con se stessa, sino a non saper districare i moventi puri da quelli empirici, deriva dalla composizione stessa dell'uomo, dalla sua duplice appartenenza al mondo sensibile e al mondo intelligibile. È dunque questa realtà di fatto, che fa sorgere la necessità di enucleare, dall'agire morale, gli elementi razionali che vi intervengono e che lo fondano. Si tratta di quel procedimento, che Kant chiama « analitico » (consistente nel separare, nel concreto dell'attività razionale, sia teoretica, sia pratica, gli elementi « puri » che vi sono immanenti); un procedimento che d'altra parte, ad un certo punto, richiede non già di essere sostituito per conferma, ma di essere integrato per la ricerca dei fondamenti dalla ricerca « sintetica » (che va dagli elementi puri alla esperienza).

Ma qui non si tratta di una pura questione di procedura; essa interviene se mai a distinguere la struttura della *Fondazione della metafisica dei costumi* da quella della *Critica della ragion pratica* (come, in sede di teoria della conoscenza, quella della *Critica della ragion pura* e quella dei *Prolegomeni*): si tratta di un movimento, per il quale la teoria della morale conferisce alla comune esperienza morale il fondamento della sua spontaneità o « innocenza ». La morale kantiana si muove infatti fra due estremi, l'innocenza e la santità, in certo modo egualmente indifesi (la prima per difetto, la seconda per eccesso) di-

nanzi alle infiltrazioni della « natura » dell'uomo, soggetta alle sollecitazioni delle inclinazioni. Innocenza e santità sono, la prima, una moralità insidiata senza saperlo, la seconda una moralità non insidiabile. Il posto della moralità è quello di una difesa consapevole dall'insidia del suo contrario e delle sue mistificazioni. La *Critica della ragion pratica*, cioè la teoria del fondamento a priori della morale, è lo strumento di questa difesa. In questo senso, quindi, non è indifferente avere o non avere una filosofia morale: la moralità dell'azione consistendo tutta nella volontà che la anima (o, come più comunemente si dice, nella « intenzione »), la filosofia morale non è che una metodologia della purificazione dell'intenzione, della sua riduzione alla razionalità. Ma non potrebbe a questo punto sorgere un sospetto, cioè che la teorizzazione della morale sia a sua volta un travisamento di essa? Il problema, che non si pone (o che si pone, anzi, ma che ha nella dialettica la sua risoluzione) in Hegel, si dovrebbe porre in Kant, in quanto non sembra esplicitamente garantito.

A rigore, la garanzia che una teoria della morale non costituisca una fatale intellettualizzazione dell'azione, per la quale si finisca semplicemente con l'avere dinanzi a sé l'« idea » dell'azione, anziché l'azione stessa, non ha in Kant che due controlli possibili: il primo è la verifica analitica della morale kantiana. Il fondamento di questa è che l'autentica struttura del bene è quella di una volontà che opera solo per rispetto alla universalità della legge e quindi, solo per ragione. In tanto la teoria della morale non è una deconcretizzazione deteriorante e impallidita dell'azione, sino a non intenderla, in quanto l'essenza morale dell'azione è ragione essa stessa. Si tratta perciò di vedere, se la riduzione della esperienza morale a sintesi a priori pratica giunga a rendere conto anche delle contraffazioni della moralità, siano esse del tipo delle giustificazioni metafisiche, o del tipo di quelle eudemonistiche o deterministiche. In tanto, cioè, l'autonomia razionale della morale è accettabile come teorizzazione arbitrariamente astratta della esperienza morale, in quanto essa può dare conto di se stessa, e delle sue contrapposizioni o mistificazioni.

Il secondo possibile controllo è interno: si tratta di vedere se la teoria kantiana della morale dia conto non soltanto del *quomodo*, ma anche del *quid*, della azione: cioè se riesca a spiegare come il principio della universalità del valore dia modo di volere singole particolari azioni, in cui esso realmente si concreta. Il ritorno della filosofia alla esperienza morale, a questo punto, non è infatti semplicemente la spie-

gazione di come si trapassi dal movimento della volontà a quello del pensiero; ma come il movimento del pensiero avanzi sino a spiegare la particolarità degli atti di volontà: le singole scelte. Ora, mentre il primo controllo può essere eseguito anche per la *Fondazione della metafisica dei costumi*, sebbene mai solo secondo questo testo, il secondo, nella *Fondazione*, non è operabile: si tratta di una materia che Kant ha trattato espressamente nella *Critica della ragion pratica*, al capitolo sulla «*Tipica*». Ma non potremo evidentemente fare divisioni artificiali, per rimanere fedeli alla distinzione didascalica dei testi della morale kantiana. Se invece ritorniamo al senso più generale della questione, e cioè delle condizioni alle quali la ricerca morale parte da quella che servì alla critica della facoltà di conoscere, allora il testo della *Fondazione* fornisce più pagine che, pur in modo molto semplice, soddisfano alla domanda (sono contenute in particolare nella parte III dell'opera).

La critica della conoscenza ha assodato che la spazio-temporalità e la causalità sono forme e categorie di strutturazione dei fenomeni; il loro uso è puramente « empirico » cioè immanente all'esperienza. Ogni loro riferimento ad una attività che trae il suo principio altrove che dall'esperienza, e che non trova oggetti già dati, ma deve produrli (quel fenomeno, cioè, che sono le azioni), è acritico e falso. Deriva naturalmente di qui, che quando una morale invocasse, a suo fondamento, le procedure proprie del fenomeno — quindi, della scienza, o del suo prolungamento nella tecnica — essa non fornisce in realtà comandi morali, ma semplici « regole dell'abilità ». Esse rientrano nella formula dell'imperativo ipotetico, e ne costituiscono anzi la prima specie. Se la tecnica dell'azione si vorrà considerare come un fatto premorale, nessun inconveniente, salvo quelli che derivano dalla impossibilità di mettere tra parentesi rispetto alla morale determinate procedure umane di azione; se invece si pretende che l'abilità sia un valore in sé, allora siamo di fronte a un caso patente di morale eternonoma.

Il notorio risultato della dialettica trascendentale è la certezza della impossibilità della metafisica come scienza. Ne derivano due serie di conseguenze. Anzitutto, la non validità delle morali che fissano il valore dell'azione nella conformità, o a un ordine dato delle cose in sé, o a una presunta « perfezione » metafisica dell'uomo (la quale, o è un prolungamento in senso melioristico della natura umana, ed è un qualsiasi fattore antropologico-empirico; o è lo schema della perfezione come moralità, e allora esige un criterio morale — non metafisico — per stabilirlo), o in

una conformità alla presunta volontà di un Legislatore supremo. La seconda serie di conseguenze deriva invece da quanto la dialettica trascendentale lascia « aperto », e cioè la pensabilità (che non è identica a conoscibilità) della libertà. (È noto che le antinomie dinamiche non sono contraddittorie, purché ci si renda conto che la tesi e l'antitesi sono valide sotto rapporti diversi, e cioè se riferite l'una al fenomeno, l'altra al noumeno). In questo caso, la terza antinomia non dimostra, ma legittima l'inizio di una ricerca che dimostri l'identità di moralità e libertà.

CAPITOLO V

Gli imperativi empirici e l'imperativo morale in Kant: l'indeducibilità della morale dalla metafisica e dall'esperien- za pragmatica.

Si è chiarito perché si sarebbe incominciato questo esame dello sviluppo del rapporto teoria-pratica da Kant. Il problema che c'interessa è infatti di sapere se e in qual misura e con quali modalità il principio dell'azione possa essere costituito o meno da una affermazione ideologica, da un giudizio ideologico. Preso in tutta la sua ampiezza, il problema che c'interessa è il seguente: il principio dell'azione è costituito dalla lealtà, dal « rispetto » verso una premessa ideologica o va ricercato nel rapporto della volontà con un valore? E non potrebbe per caso accadere che qualsiasi definizione di un valore sia sempre una espressione ideologica, il simbolo di una ideologia, cioè di una interpretazione totalizzante e finalistica del corso degli eventi storici? E se così fosse, a che si ricondurrebbe la libertà della decisione? Non è un caso che le morali a fondamento ideologico facciano appello a moventi o a caratterizzazioni dell'azione, quali la « serietà », o la « sincerità » o, per contro, alla « doppiezza », alla fatuità soggettiva, caratterizzazioni, tutte, che si riferiscono alla qualità di un rapporto della volontà verso valori dati e determinabili nella loro obbiettività, indipendentemente da una iniziativa incondizionata della volontà. Nello stesso tempo, il giudizio morale viene a identificarsi con un giudizio di conformità o meno alla finalità indicata dal giudizio ideologico: non dunque in se stesso, con propri criteri; ma con il passaggio ad un altro genere. La questione mi pare dimostri qui tutta la sua importanza e radicalità; perché, se le cose stanno a questo modo, viene a dissolversi immediatamente, o mediatamente, uno specifico valore « morale » dell'azione.

Crediamo che in questa materia bisogna procedere senza alcuna

pregiudiziale. Potrebbe darsi che l'azione slegata da un contesto ideologico sia un'azione di carattere religioso, voluta come pura testimonianza di un'esperienza del trascendente; ma in questo caso non si vede affatto perché dovrebbe qualificarsi come morale. Non esiste affatto coincidenza tra esperienza religiosa e testimonianza religiosa, e intervento morale nel mondo. La prima è sempre — anche in una religione dell'immanenza, anche nel panteismo naturalistico — un inserimento in una totalità non circoscritta e non finalizzabile, come accade nel giudizio ideologico. E non esiste alcuna immediata identità, per contro, fra agire politico e agire morale: non nel senso che il primo debba essere amorale e il secondo astorico; ma nel senso che la loro motivazione potrebbe essere diversa, almeno in questo, che, mentre per il primo è intrinseca quella prefigurazione del futuro che rende politico l'atto, cioè lo inserisce necessariamente in un contesto storico almeno probabile, per il secondo deve essere concepibile la eliminazione di qualsiasi prefigurazione del proprio atto in un contesto probabile, e deve sostituirvisi la disponibilità ad assumere la corresponsabilità di tutti gli effetti possibili.

Si accenna a questi concetti, perché non si vorrebbe in nessun momento dimenticare che l'esame che ci occupa, pur mirando a definire una questione particolare, quella della identità o divergenza del fondamento del giudizio ideologico e del giudizio morale, comporta, al suo fondo, la questione stessa della possibilità della morale. Quando poi diciamo « possibilità », non mettiamo in questione che esista in tutti noi lo sforzo di qualche cosa, di qualche valore che chiamiamo moralità: non facciamo una questione di fatto, bensì di legittimità. Che poi in fondo queste due questioni si identifichino è, alla fine, pacifico. Non stiamo qui a definire una legittimità, una concepibilità del valore morale, per parlare di qualche cosa che non sia praticabile e reale; né ci illudiamo che si possa considerare morale un atto, senza aver cercato di sapere, lungo la stessa esperienza personale, che cosa si voglia intendere per valore morale. In questo senso, il valore del fatto è sempre in sospenso, sino alla sua chiarificazione, e sempre implicato e ricercato, nel corso stesso dell'indagine sull'autenticità del valore.

Ricordato così sinteticamente l'oggetto e la radicalità della ricerca intrapresa, torniamo, anzi accostiamoci alla concezione kantiana del rapporto teorico-pratico.

Crediamo, anzitutto, che abbiamo molti elementi e molti suggerimenti analitici da ricevere dall'indagine kantiana. Giacché Kant si è

posto invero l'intera questione, se l'azione sia o meno valutabile moralmente in relazione, appunto, ad un contesto, rispetto al quale essa sia da considerarsi funzionale. Ora, la prima ragione per la quale l'azione in nessun caso, dal punto di vista morale, è valutabile per la sua funzionalità, è il tipo della finalità a cui essa, nella morale kantiana, corrisponde. Si tratta, come è noto, di una finalità che non potrebbe in alcun modo essere rapportata al mondo come esso è. Noi possiamo qui prendere alcuni testi kantiani, incominciando dai più semplici. La seconda parte della *Fondazione della metafisica dei costumi* stabilisce che cosa sia un imperativo morale, e distingue tre tipi di imperativi, di cui due empirici, ed uno a priori. Gli imperativi empirici sono, come è noto, quelli dell'abilità e della prudenza. La loro caratteristica è di essere, idealmente almeno, analitici.

Il primo, l'imperativo dell'abilità, nasce appunto da un contesto dato, per il quale, posto che si voglia un certo fine empirico, si adoprano i mezzi idonei al suo conseguimento. I mezzi debbono essere quelli e non altri: non c'è scandalo morale possibile intorno ai mezzi, perché essi già fanno parte del contesto voluto. La caratteristica dell'imperativo dell'abilità è precisamente una prefigurazione di un obiettivo che si intende conseguire al termine degli atti che vengono considerati come mezzi. Qui c'è una previsione del contesto dell'azione, ma non c'è valore morale: c'è una esercitazione al vivere, dice Kant, alludendo alla formazione della abilità, ma non c'è un impegno della ragione verso se stessa. Più interessanti ancora gli imperativi della prudenza. Non sono propriamente dei comandi (regole dell'abilità; consigli della prudenza; comandi della moralità), ma dei consigli.

Il loro fine non è una possibilità prefigurata, ma una realtà voluta, la felicità. Tuttavia, anche il contesto della felicità è imprefigurabile. Ad ogni tentativo di prefigurarla, al tentativo stesso emergono le indicazioni opposte. Solo l'onniscienza, dice Kant, cioè solo la conoscenza del contesto totale della realtà umana, potrebbe consentire di emettere degli imperativi, delle leggi della felicità.

Dunque è proprio per l'impossibilità della conoscenza di un contesto totale dell'azione, che gli imperativi della felicità sono impossibili. Se il contesto totale fosse conosciuto, avremmo, anziché dei consigli, delle deduzioni, analiticamente ricavate, delle azioni da compiere. Che fare allora? Per la felicità, dice Kant, non si danno norme, ma consigli. Esaminiamo questi consigli: un regime severo, la buona educazione, l'economia, la riservatezza: se bene si osserva, sono tutte indicazioni

limitative: si avverte intorno a ciò che conviene trattenersi dal fare. Dinanzi alla alternativa impossibile dell'onniscienza, non si può che raccomandare quelle cautele che ci preserveranno dai rischi dell'imprevedibile. Per di piú, anche questi consigli sono di pura derivazione empirica: sono la saggezza derivata dal costume e dall'esperienza, da quanto, in un tempo precedente di umana esperienza, ha assunto valore di negativa previdenza per l'esperienza futura.

Già in queste formule si palesa la dicotomia kantiana tra l'incondizionato morale, come valore extratemporale, e il riferimento dell'azione all'esperienza (nelle sue forme: dell'abilità, che si riferisce sempre ad una conoscenza di un mondo empirico determinato da leggi vere per il fenomeno, quindi nel tempo; o della prudenza, con un riferimento ad un mondo fenomenico al limite di una conoscenza impossibile del noumeno). L'analisi, infatti, dei due tipi di imperativi che si riferiscono ad un contesto conosciuto, il contesto fenomenico e quello noumenico (onniscienza), imposta l'intera questione del rapporto teoretico-pratico al livello piú semplice, quello del passaggio dalla esperienza morale comune alla sua giustificazione filosofica. Quando vogliamo agire con una prefigurazione del futuro entro i termini del fenomeno, possiamo dare regole dell'abilità che si riducono a un puro operare tecnico; quando vogliamo agire con una prefigurazione del futuro in termini metafisici, come una condizione di infinito bene esperito anziché agito, dobbiamo ripiegare, da una impossibile onniscienza, ad una prudenza negativa.

Non c'è dunque contesto possibile che, conosciuto, legittimi un'azione di valore morale. La differenza è che nel primo caso le regole del fare saranno positive; nel secondo, saranno consigli eminentemente negativi, come è inevitabile, dato che non si può avere che una esperienza negativa dell'onniscienza. È invece inevitabile che in nessun momento la moralità possa essere esemplata o regolata da norme empiriche, né positive né negative. Anzitutto, la moralità si esplica in leggi, che debbono essere valide per qualsiasi essere razionale¹. Ci si domanda forse che senso abbia per Kant questa espressione. Non si vorrà riferirsi ad una esemplificazione che gli è estranea, quella, ad esempio, della volontà angelica, cui si riferisce S. Tommaso. Qui il testo parla chiaro: si tratta della volontà umana considerata prescindendo da qualsiasi riferimento di contingenza, cioè al tempo e al luogo: da qualsiasi

¹ E. Kant, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, cit., pp. 114 sg.

storicità. Se nella vita morale è la libertà noumenica che si impone al soggetto empirico, è chiaro che essa prescinde da qualsiasi determinazione contingente di questo, dalla sua storia passata e futura: nessun determinismo; nella misura stessa, anche, nessuna prefigurazione del futuro: non solo della propria esistenza e della propria fruizione, ma neppure del corso di eventi entro cui si prefigura e predispone la propria esistenza e la propria fruizione.

La seconda caratterizzazione è quella della inesemplarità dell'azione morale. Non esistono esempi ricavabili dall'esperienza del mondo: i migliori di essi, sono tali in rapporto ad un'idea della moralità, che consente di elegerli ad esempi: quell'idea preesiste loro, ed è essa allora la regola dell'azione.

Riepilogando la questione della funzionalità, e quindi dal rapporto teoria-pratica, se il valore dell'azione è quello della funzionalità, è un valore derivato da un tutto, che è esso il valore come già dato. Ma l'attribuzione del valore a un contesto dato presuppone una misura di valore cui riferirsi. Circolo vizioso? Oppure già nella elezione di quel criterio di valore interviene una istanza morale che si impone al dato, ed è una modalità derivata dalla moralità stessa, applicata al mondo storico, al contesto dell'azione? Se alla radice della questione: « il giudizio etico è deducibile dal giudizio ideologico? » ve ne sta un'altra: « il rapporto teoria-pratica è un rapporto determinante? »; e una seconda: ovvero « nella costituzione stessa del giudizio di conoscenza storica è strutturalmente inserita una iniziativa volontaria? » — se tali sono le questioni che bisogna esaminare, allora la questione del rapporto teoria-pratica in Kant è una questione di particolare e insostituibile interesse per noi, dato il rifiuto, che l'impostazione kantiana costituisce, di dedurre una morale da una metafisica, e d'altra parte, data l'impossibilità, che per Kant si pone, di fare della conoscenza degli atti umani una conoscenza scientifica esauriente.

Per accostarsi a questo esame della posizione kantiana, sino a concludere che cosa possa infine essere per Kant il giudizio etico; in che limiti si dia un giudizio storico; infine, perché Kant acceda a una filosofia della storia, ci saranno particolarmente necessarie la seconda e la terza sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi*. E sebbene in precedenza si sia seguito l'ordine naturale dell'opera, esaminando anzitutto la caratteristica delle regole dell'abilità e dei consigli della prudenza, come casi precisi della inesistenza di valore nelle prime, che sono sorrette dalla causalità naturale e ne costituiscono un prolunga-

mento tecnico; e di ambiguità nei secondi, perché tra una falsa onniscienza o una autentica empiria, inducono al misconoscimento della contrapposizione di bene e male; sebbene si sia seguito in una prima esposizione questo ordine, che consentiva di cogliere al vivo la impossibilità di fondare la moralità sul sapere pragmaticamente concepito, ma pur sempre fondato su una esperienza costituita dal giudizio « determinante » — tuttavia converrà, per avere presente l'intera questione del rapporto teoria-pratica in questa opera, muovere ora dalla terza parte.

In che condizioni si trova la morale rispetto alla teoria, secondo il testo della *Fondazione*? Chiariamo subito la portata che va data alla parola teoria, e alla parola morale. Sono significati che non possiamo definire arbitrariamente; dobbiamo assumerli in quelli di questo testo e di questa filosofia. Per la quale la « morale » è la teoria stessa dell'azione, cioè la teoria della possibilità (non dimostrabile) e della esplicazione (conoscibile) della ragion pura, di divenire pratica, di poter cioè produrre leggi valide per una volontà. Ma questo implica subito la distinzione di un uso puro conoscitivo, e della sua conseguente esposizione e ricostruzione. Rapporto di teoria e morale è dunque un'espressione equivoca; per darle un senso preciso, dobbiamo intendere: 1) rapporto fra conoscenza intellettuale e ragione pura come pratica; 2) rapporto fra ragione speculativa (cioè della ragione in quanto assume la critica della metafisica tradizionale, e indica il valore e i limiti delle idee) e ragione pratica; 3) rapporto tra natura e volontà morale; tra mondo fenomenico e azioni morali che in esso fenomenicamente si inseriscono.

Per addentrarci in questo esame ci conviene tener conto anzitutto dell'ultimo capitolo della *Fondazione*, che Kant intitola appunto *Del limite estremo di ogni filosofia pratica*. Dove incomincia, propriamente, una filosofia pratica? L'idea di un suo cominciamento è identica a quest'altra: in che punto, cioè, su quale piano di questione, essa non attende nulla dalla teoria del conoscere, perché ne ha sostenuto tutto ciò che le serve per procedere? Una filosofia pratica incomincia là dove le è stata consegnata la possibilità di determinate esclusioni. È la teoretica, con la sua discussione della metafisica, che liquida per lei una serie di dogmatismi² che sbarrerebbero la via alla ammissibilità della

² E. Kant, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, cit., p. 199, nota 235.

libertà; è ancora la dialettica trascendentale, che, nell'esame della terza e della quarta antinomia, accerta come in esse la tesi e l'antitesi siano egualmente ammissibili, alla condizione di pensarle sotto i due diversi rapporti, del fenomeno e del noumeno. Ma è ancora la teoretica che, dimostrando l'uso puramente immanente delle categorie, e quindi limitando a tale uso qualsiasi significato o applicazione delle procedure dimostrative, obbliga la morale a tenersi « sulla difensiva », cioè non già a dimostrare la libertà, ma a respingere gli assalti dei suoi negatori. Costoro infatti procedono col criterio, con il quale si prova che la libertà non può esser in alcun modo conosciuta nell'esperienza: senonché questa obbiezione non prova nulla, in quanto è ben chiaro che la libertà è un fatto metafenomenico, così che la sua irreperibilità nell'esperienza non può dire assolutamente nulla circa la sua possibilità o meno.

C'è dunque un primo rapporto tra teoria della ragione e concepibilità dell'azione, che si può fissare dicendo che la teoria della ragione pura, accertati i limiti della ricerca metafisica, accertata la funzione dimostrante dell'intelletto nel solo ambito dei fenomeni, « libera » la concepibilità della morale, cioè di una conoscenza di quei processi per i quali una causalità libera produce azioni fenomeniche secondo massime adeguabili ad una legge che trae il suo valore unicamente dalla sua formale universalità. In questo senso, il rapporto teoria-pratica, in senso lato, significa: la teoria può solo renderci consapevoli dell'ambito entro cui la ricerca del fondamento della morale è possibile; può trasmettere alla ricerca morale, come assodate, certe esclusioni critiche. Non le fornisce tuttavia il punto di partenza. Questo è di altra specie. La necessità di risalire dalla esperienza morale comune alla filosofia morale, cioè di indagare che cosa legittimamente sia da considerarsi morale e che cosa no, sorge dalla esperienza stessa, nel punto in cui essa diviene una dialettica naturale sofisticamente, che ha bisogno, perché la si dirimi, di una teorizzazione che, per essere esauriente, sbocca in una teoria generale della ragione. La necessità di rendersi conto di come sorga un « interesse » per il valore morale, dal momento che questo potrebbe essere contestato: perché, infatti, non ci si appaga di una condotta puramente tecnica, avulsa da qualsiasi « dignità »? Se si guarda piú da vicino, si osserva allora che esiste, tra teoria generale della ragione (« critica completa della ragione ») e dottrina della morale, anzitutto l'unità della ragione stessa che distingue in sé un uso critico-teoretico, cui devono essere dati degli oggetti, e un uso pratico della

ragione, che deve produrre i propri oggetti; che, grazie all'unità della ragione, le conclusioni critiche di una teoria generale della ragione sono di uso cautelativo per la costruzione di una morale, in quanto ne delimitano campo e criteri d'indagine (ad esempio: stabiliscono che le norme morali non possono ricavarsi né dal mondo fenomenico, né da una conoscenza effettiva di quello noumenico); che non è ciò che conosciamo (natura; il nostro soggetto empirico come oggetto del senso interno) a dare lo spunto necessario ad una indagine sulla morale, bensì la dialettica della coscienza morale nella sua sofisteria, non dissolubile se non da una specifica ricerca etica; che solo la filosofia morale assicura, per l'approfondimento che comporta, il reperimento dei fattori a priori della esperienza morale, la possibilità di acquisire la coscienza di questa esperienza stessa.

Da questi elementi, si intende escludere che la ricerca filosofica della morale sia una intellettualizzazione della esperienza morale, a causa della quale ciò che se ne attinge, anziché essere questa esperienza stessa nel suo modo di essere costituita, sia uno schema ad essa sovrapposto: così che sia data una idea del bene, già indirizzata ad una astrattizzazione del bene come esperienza della buona volontà.

Non si dice per questo che l'atto della riflessione sulla morale sia la stessa cosa che un comune atto di buon volere; si assicura però (la *Fondazione* su questo punto non fornisce di più) la indissolubile continuità di esperienza e filosofia morale; e il potenziamento della prima, in autocoscienza, rispetto alla seconda; e il contributo ed il limite di ciò che la teoria della conoscenza, la scienza, la metafisica, possono offrire e non offrire alla esperienza etica e alla sua teorizzazione. Si delimitano così due aspetti distinti della indagine critica intorno alla ragione (distinzione tra due ricerche della ragione); e si accerta il rapporto tra filosofia morale ed esperienza morale.

Nell'affrontare la questione: « come è possibile l'imperativo categorico? » che implica si sappia come la ragione possa a priori obbligare la volontà, esiste una serie di presupposti che sono il risultato della analitica e della dialettica della ragion pura: la distinzione fra fenomeno e noumeno; l'inconoscibilità del noumeno; la temporalità e la causalità determinante come condizioni a priori della possibilità della esperienza fenomenica; la validità di tali condizioni per la conoscenza dell'azione, della prassi, nella sua esteriorizzazione; la non contraddittorietà della libertà con la natura, posto che queste vengano pensate su due piani diversi: la natura come sistema indefinito di fenomeni, cui

L'idea cosmologica può dare continuo orientamento unitario, e la libertà come autodecisione di un essere intelligibile, l'essenza stessa dell'uomo; la duplice presenza, nell'uomo, di fenomeno e cosa in sé: fenomeno, in quanto soggetto ad inclinazioni che possono essere determinanti; cosa in sé, in quanto facoltà di determinarsi incondizionatamente, e quindi fuori del tempo.

Questi presupposti indicano almeno verso dove la ricerca morale non deve andare: è inutile, anzi falso, che essa cerchi il fondamento della moralità nell'esperienza fenomenica; è inutile, perché impossibile, che assumiamo come movente delle nostre azioni morali un mondo intelligibile che non è conoscibile. Ma dire verso dove la ricerca non deve andare equivale implicitamente a dire anche quali errori, per quelle vie, compie la coscienza morale comune, sia quando si affida al costume, o ad altre guide eteronome, sia quando pensa di operare il bene come conformità alla volontà di entità metafisiche (Dio) o a ipostasi, quale la perfezione. Ma resta anche ciò che la Ragion pura non esclude: l'esistenza di un mondo soprasensibile.

**L'autonomia della morale e la fenomenicità delle azioni:
possibilità che un fatto sia al tempo stesso « storicamente
condizionato » e « liberamente voluto ».**

Ristabiliamo anzitutto il senso e l'interesse della nostra ricerca. Noi ci proponiamo in linea di massima la seguente questione: esiste una « eccedenza », quindi una irriducibilità del giudizio morale rispetto al giudizio ideologico? Le due forme di universalità — di presunta universalità — coincidono? I valori che fondano i due tipi di giudizio sono sovrapponibili sino ad una perfetta equivalenza?

La questione così impostata si articola in una serie di problemi piú particolari, che vanno affrontati partitamente. Il criterio ideologico è un criterio metodologico-interpretativo degli eventi, tale che include in sé una prescrizione finalistica sul modo di proseguirli e sul senso in cui il corso stesso degli eventi vada ulteriormente promosso. Di qui subito uno specificarsi particolare della questione generale sopra indicata: un criterio metodologico interpretativo è legittimamente anche finalistico? Un concetto che costruisce organicamente un contesto storico-pratico è esso stesso in grado di indicare quel contesto come « occasione »; ma è anche in grado di indicarne le modalità di « necessitazione morale », cioè del comportamento da assumere nei riguardi della « occasione » stessa? Se per concetto organizzativo della esperienza storica intendiamo la teoreticità stessa di quella esperienza, la condizione della sua conoscibilità e del suo significato, possiamo almeno porre come problematica la questione del rapporto fra l'« occasione », che esso vale a costituire, e la iniziativa morale. In questo caso, poniamo senza meno la questione del rapporto di teoria e pratica; di mondo conosciuto e mondo da realizzare.

Noi ci siamo già mossi verso tale questione in sede storica. Siamo

partiti da questa sede per accertarci dei termini critici in cui è legittimo porla. Abbiamo anche discusso la legittimità di questa premessa. E abbiamo anche precisato perché iniziavamo questa parte storica della ricerca dal rapporto di teoretico e pratico in Kant. Grosso modo, dicevamo, il rapporto di teoretico e pratico valeva, prima di Kant, come rapporto, possibile o non possibile, di metafisica e morale. Senza approfondire questa indagine, che ci porterebbe troppo lontano, possiamo in generale ammettere che si trattava di un rapporto per il quale, all'infinito, l'azione morale si adegua alla struttura metafisica della realtà. Ovviamente, questa adeguazione all'infinito può anche essere indicata nella sua formula, ma non può essere specificatamente analizzata: ed è anzi la distinzione di una razionalità infinita del reale da un soggetto finito, che rende possibile da un lato delle morali specifiche (teorie della virtù; delle passioni; della beatitudine), dall'altro delle specifiche ideologie etico-politiche, come ad esempio quella contenuta nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, o nelle lettere politiche di Cartesio.

Nella storia della nostra questione, il momento kantiano segna una svolta in quanto scioglie la morale dalla metafisica. Noi sappiamo tuttavia sin d'ora quali sviluppi critici ne sono seguiti: sappiamo che la realtà dell'atto morale kantiano è stata pesantemente contestata da Hegel¹ con l'obbiezione che dal carattere formale della non contraddittorietà della legge morale non si può dedurre la prescrizione di alcun particolare dovere; che « affaticarsi a giustificare per mezzo dell'intenzione, è l'isolamento di un singolo aspetto in generale »², da cui deriva una « retorica del dovere per il dovere ». Ma noi sappiamo, non meno, che dall'inserimento della moralità in una dialettica che procede dall'eticità alla storia, e dall'ulteriore rovesciamento di tale dialettica in Marx, risulta appunto quella dottrina dell'ideologia che noi esaminiamo come possibile o non possibile fondamento del giudizio etico. Ecco perché non possiamo prendere immediatamente per buono tale

¹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di F. Messineo, con le note alla filosofia del diritto tradotte da A. Plebe, Bari, Laterza & F., 1954, § 135, p. 122; E. De Negri, *I principi di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1949; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. II, pp. 149 sgg.; G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. di B. Croce, Bari, Laterza & F., 1923, §§ 457 sg., p. 401.

² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 119, p. 111.

sviluppo storico, e perché ci interessa vedere come si è tecnicamente prodotto.

Così abbiamo infatti sin qui proceduto. Per facilità di esposizione, abbiamo seguito i modi di lavoro kantiani, muovendo da alcuni elementi della *Fondazione della metafisica dei costumi* che ci potessero introdurre nella specifica ricerca del rapporto teoria-pratica in Kant. E abbiamo seguito a un dipresso questo ordine: abbiamo distinto il generale rapporto teoria-pratica, da quello specifico teoria della pratica-esperienza della pratica. Questo secondo tipo di rapporto ci era suggerito da Kant, sia quando determinava lo sviluppo innocenza-metafisica dei costumi-moralità; sia nello stesso impianto « analitico » della *Fondazione*, muovente dalla esperienza morale comune alla enucleazione analitica dei suoi motivi a priori, alla critica della ragion pratica.

Volevamo anzitutto vedere se l'eticità dell'autonomia non costituisse a sua volta una morale paradigmatica, che si sovrappone, come una sovrastruttura intellettualizzata, alla esperienza morale quale si presenta nel suo intreccio di inclinazioni, di propensioni tecniche, di fanatismo etico e di rispetto della legge morale.

Per renderci conto della legittimità non intellettualistica di questa morale della forma, ci si presentavano due vie. La prima era di seguire il modo in cui Kant consegue una classificazione organica delle morali eteronome. Si sarebbe osservato già da questo punto di vista se il criterio dell'autonomia, dimostrativo di se stesso e del suo contrario, non costituisse una astrazione arbitraria.

Abbiamo così rilevato che Kant ha effettivamente fondato la classificazione delle morali eteronome sia sulla distinzione, che è insita nella dottrina dell'autonomia, di motivi materiali e formali dell'azione (distinguendoli ulteriormente in interni ed esterni); sia su quella di sentimenti e ragione, da cui ha dedotto da un lato l'empiricità delle morali a fondamento soggettivo, dall'altro il rovesciamento, inevitabile, nell'empiricità di quelle a fondamento presuntivamente obbiettivo o razionale. Non esistono falle — abbiamo riscontrato — in questa deduzione delle morali eteronome, né potevano esistere, data la applicazione di un fondamentale criterio: tanto le morali che si pretendono fondate sul dato, quanto quelle che si pretendono fondate su una struttura razionale del mondo o sulla conformità ad un volere perfetto, non possono dar luogo che a regole generali, mai a leggi universali, le prime richiamandosi all'esperienza come complesso contingente di dati, le seconde ad una intuizione irrealizzabile conoscitivamente. In altra for-

ma, si potrebbe dire che tutte le morali eteronome si richiamano o al senso, o al sentimento, o all'intelletto, o alla presunzione di una ragione metafisica: in questa ricognizione delle regioni dello spirito, non si reperisce tuttavia mai la possibilità di una fondazione di una morale che possa prescrivere ciò che deve essere fatto, prescindendo o dall'esperienza passata o da una arbitraria previsione del futuro (nel caso della progettazione della felicità). La completezza esauriente delle classificazioni delle morali eteronome deriva in realtà da due diversi ragionamenti: uno è quello della ricognizione delle facoltà, l'altro dall'analisi della capacità (o meno) delle morali eteronome di pervenire a formulare vere e proprie leggi. Il punto più illuminante resta il rilievo della necessità di queste morali di generalizzarsi in norme, che simulano, ma non soddisfano, la condizione dell'universalità.

Il secondo accertamento progettato ci avrebbe tuttavia condotto a un risultato meno formale. Si tratta per esso di vedere in qual modo il formalismo della morale kantiana si presti (o non si presti) a fondare la prescrizione di doveri particolari, singoli, la soluzione di concrete alternative.

Sappiamo perfettamente che questo punto non riguarda soltanto il rapporto di teoria e pratica: ma lo riguarda specificamente senza dubbio, e al segno che su di esso si fondano infine le critiche, da Hegel a Scheler, che dichiarano inefficiente, o contraddittoria, tutta l'etica kantiana. Ecco perché, nel processo di questa premessa storica, si tratta di un punto fondamentale. Intanto dobbiamo avvertire che, mentre chiunque è in grado di ironizzare sugli esempi via via addotti da Kant, per illustrare, con una casistica ipotetica, il significato dell'imperativo categorico, questo metodo è di per se stesso iniquo, dal momento che Kant ha ripetutamente avvertito che, per il suo stesso principio, la sua dottrina morale mal si presta ad essere esemplificata. Noi potremo quindi anche utilizzare quegli esempi, ma non per contestarne la esattezza di applicazione di una morale, quanto piuttosto per i commenti a cui danno luogo presso Kant stesso. Importa invece studiare i presupposti secondo i quali, dal punto di vista kantiano, è possibile che la volontà morale inserisca nel mondo fenomenico azioni cui è immanente il valore della legge morale stessa. « La ragion pura contiene », scrive Kant, « non nel suo uso speculativo, ma in un certo uso pratico, ossia in quello morale, principii della possibilità dell'esperienza, cioè d'azione, che conformemente ai precetti morali potrebbero incontrarsi nella storia degli uomini. Infatti, poiché essa comanda che queste azioni debbono accadere,

esse devono poter accadere »³. Si badi che la questione non è per ora quella, se atti morali siano conoscibili come tali nell'esperienza storica, il che costituisce un ulteriore problema, ma se sia concepibile la particolareizzazione, cioè la espressione fenomenica, della volontà morale.

Il problema che prendiamo infatti ad esaminare comporta i seguenti dati: la legge morale sussume e regola sempre una massima soggettiva; la massima soggettiva è fenomenicamente condizionata; si tratta di vedere come, sottopondosela e conformandosela, la legge morale sia in grado di produrre una azione singola, insostituibile, assumente espressione fenomenica.

Il punto che quindi ci interessa accertare è come sia possibile che un'azione, voluta da una volontà libera — fuori del tempo — produca nel tempo effetti visibili, tangibili, sottoposti a quella distinzione e individualità che ne costituiscono la fenomenicità. In altre parole, se vogliamo renderci conto della possibilità o meno di una legge universale di esprimersi in atti singoli, dobbiamo anzitutto vedere come avvenga — in linea di fatto e di giustificazione del fatto — che una decisione che parte da un piano fuori del tempo si temporalizzi nella sua manifestazione. Noi non potremmo infatti volere nessuna azione, se la struttura della nostra ragione fosse tale da poter concepire progetti che abbiano la piena purezza dell'intenzione, già sapendo tuttavia che essi non hanno nessuna eseguibilità storica. Anche quando produciamo il giudizio, « questo è accaduto, ma doveva non accadere », oppure l'opposto (che Kant non esplicita, ma che gli si può legittimamente giustapporre), « questo è accaduto perché doveva (*sollte*) accadere », riteniamo che il termine « dovere » sia applicabile ad esperienze possibili, e non solo all'idea di esperienze possibili.

Kant non ha punto eluso la questione; essa lo ha anzi occupato a lungo nella *Critica della ragion pura*, e precisamente nella cosmologia razionale. Il punto al quale dobbiamo riferirci, è quello anzitutto che concerne la terza antinomia. Come è noto, essa si formula dicendo (per la tesi) che la causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possano essere derivati tutti i fenomeni del mondo: ed è quindi necessario ammettere per essi anche una causalità per la libertà; e dicendo (per l'antitesi) che nel mondo tutto accade per causalità naturale. La dimostrazione della tesi, avviene attraverso l'argomento del ri-

³ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., parte II, p. 610.

corso a un inizio non subalterno, sottratto quindi alla serie, in quanto lo precede, e pertanto causa libera o assoluta; la dimostrazione dell'antitesi si effettua avvertendo che, una volta ammessa una causa libera, si dovrebbe pensare la natura come in deroga a qualsiasi legge (essere conforme a leggi equivale a causalità; essere libero equivale a essere *ex lege*. Si perderebbe quindi l'unità dell'esperienza).

Stabilita l'antinomia, il punto di maggior interesse è per noi quello nel quale Kant trapassa, dall'idea di una libera causa prima del tutto, alla libertà come fondamento di imputabilità. Qui il testo kantiano, che anzitutto ci interessa, dice: « ... Ma, una volta dimostrata (benché non intesa) la facoltà di cominciare assolutamente da se stessa una serie nel tempo, è anche dato ormai di far cominciare da se stesse, in mezzo al corso del mondo, diverse serie di causalità, e di attribuire alle sostanze di esse facoltà di agire per la libertà. Ma qui non bisogna lasciarsi trattenere dal malinteso, che, poiché una serie successiva nel mondo non può avere se non un primo cominciamento relativo, essendoci tuttavia sempre nel mondo uno stato precedente, non ci sia nel corso cosmico un cominciamento di serie assolutamente primo. Noi infatti non parliamo qui di un assoluto primo cominciamento rispetto al tempo, ma rispetto alla causalità »⁴. Kant osserva che, una volta dimostrato un inizio causale fuori della serie temporale, si può perfettamente concepire una serie di inizi causali lungo il tempo, sebbene non entro il tempo. Quando infatti si parla di libertà si intende, sí, una forma incondizionata di causalità, ma non di un assoluto incominciamento nel tempo. A noi importa tuttavia notare che, siccome la libertà è un modo di decidere atti che assumono effetti fenomenici, è impossibile che essi non si temporalizzino; anche se la loro temporalizzazione non consente di eseguire la ricognizione del loro valore etico (cioè lascia persistere la distinzione fra atti conformi e atti per dovere) dal punto di vista conoscitivo. In secondo luogo va notato e tenuto fermo che, sin qui, Kant non ha dimostrato quale senso si possa dare alla coesistenza della tesi e dell'antitesi, ma soltanto la loro alternatività. Tuttavia è proprio nell'ambito cosmologico, a preferenza di quello psicologico e teologico, che una soluzione deve essere possibile, senza indulgere allo scetticismo, senza cercare attenuanti nella debolezza della ragione umana, nella sua finitezza, e così via.

⁴ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 366 sgg.

Il problema di cui Kant si occupa è quello di spiegare come sia possibile che un « effetto », cioè un fatto fenomenicamente conoscibile, possa essere considerato il portato di una duplice causalità, una intelligibile, e l'altra empirica. Se noi traduciamo alla luce degli interessi contemporanei questa impostazione, essa significa: è possibile che uno stesso fatto sia considerato nello stesso tempo come « storicamente condizionato » e come « liberamente voluto »? Si badi che l'impostazione kantiana diverge, nella sua lettera, meno di quanto si possa credere da questa nostra traduzione. Andiamo per esempio al caso che egli introduce per spiegare⁵ come si possa imputare moralmente ad un uomo una falsa testimonianza, considerata come una decisione volontaria, che trascende la storia personale di quest'uomo. Ora, la storia personale di quest'uomo è riassunta nel concetto del suo temperamento; ma, sotto « temperamento » leggiamo anche « cattiva educazione » e « mala compagnia », cioè condizioni ambientali, che costituiscono la situazione storica. Certo, mancano qui quegli elementi culturali che noi siamo adusati ad implicarvi, e che dipendono da un concetto di storia come storia della cultura, la quale ha una origine postkantiana, ed implica una identificazione di filosofia e filologia, di idea assoluta e corso storico, che Kant non poteva presentire, né avrebbe potuto accettare. Quando parliamo, dunque, di traducibilità di questa problematica kantiana nella nostra problematica, presupponiamo una certa storia di idee, che hanno mutato nel concetto di storia quello che Kant ancora chiamava natura. Nello stesso tempo, è anche vero che Kant ha già incominciato ad operare per la distinzione precisa di natura e storia. Il fatto che egli ricusi il concetto di « natura umana », come di un modello al quale uniformare la morale; il fatto che avverta debbano trovarsi « nella storia » azioni conformi a principi morali, già ce lo avvicina piú di quanto non ce lo distanzi il suo prestoricismo. Ma quando poi oggi ci poniamo la questione, se una decisione morale sia voluta per proseguire un corso storico già interpretato (o di cui sono note le condizioni interpretative) o se lo ecceda con una decisione secondo un valore metastorico; e quando ci domandiamo come sia possibile che una decisione eccedente, nel valore, il corso storico, produca un evento che è storicamente riscontrabile, e quindi spiegabile in rapporto ad altri eventi — noi ci poniamo in termini storicistici un problema che egli stesso si poneva, badando

⁵ E. Kant, *ibidem*, p. 443.

attentamente a non farne una questione antropologica. Perciò l'impostazione kantiana ci è necessaria non solo per definire storicamente un certo sviluppo del rapporto teoria-pratica, utile a definire quello tra giudizio ideologico e giudizio morale, ma anche come impostazione teorica fuori di questo sviluppo stesso. Giacché Kant si domanda precisamente come uno stesso evento possa essere considerato, nello stesso tempo, come fenomeno da collocarsi tra fenomeni, nel tempo e nel condizionamento, e come effetto di una causalità intelligibile, che come tale inizia una serie di eventi senza che in essa nulla propriamente si inizi o prenda termine, dal momento che non possono applicarvisi criteri temporali.

Ma badiamo di essere anche più precisi. Quando diciamo che Kant anticipa, nei termini del criticismo, il nostro stesso problema, alludiamo soprattutto all'ordine delle difficoltà, che esso ci pone, in termini di storicismo. Dire che si tratta di distinguere e giustificare, nello stesso tempo, il concetto di autonomia morale e quello di condizionamento storico è, per un lato, proporci appunto di capire come lo stesso evento sia considerabile dal punto di vista di un duplice condizionamento: uno libero (la decisione morale) e l'altro inerente al corso storico, comunque da ritenersi spiegabile, e quindi sottoposto ad una legge del divenire storico. Non ripeteremo qui i termini kantiani, di una duplice causalità; ma certo, di un duplice condizionamento in cui una serie condizionante è da concepirsi come a sé finalizzante l'evento, l'altro, invece, fuori di ogni finalizzazione se non nei riguardi di un valore. Per contro, aggiungeremo ora in che l'impostazione kantiana si differenzi dalla nostra: il corso dei fenomeni nei quali prende posto un evento dettato dall'attività morale non è considerato già come recante in sé, comunque, una sostanza etica (nel senso hegeliano), bensì come serie di fenomeni spazio-temporali a cui l'intelletto sottende una concatenazione causale. In questo senso, l'antitesi fra moralità e corso fenomenico è pienamente possibile, e il problema, nello stesso tempo, più semplice e più complicato del nostro. Più semplice, perché il rapporto fra i due tipi di causalità è un rapporto di opposizione (fuori del tempo; nel tempo; a catena causale; ad atto originario); più complesso, perché è più difficilmente spiegabile come un corso di eventi deterministicamente inteso possa accogliere nel suo seno, e fonderlo in un intreccio storico, un atto di originarietà razionale assoluta. Si noti dunque: una questione delle più semplici, — in base a che cosa imputiamo all'uomo la bontà o la non bontà dei suoi atti? — viene improvvisamente a costituire un problema

arduo, dacché si tratta di domandarsi come un singolo evento del mondo (un effetto fenomenico) sia addebitabile a un essere, che pure fa parte della serie fenomenica, e che se ne distingue solo per la capacità di rappresentare se stesso come serie di « fenomeni interni » e come « appercezione » delle procedure ordinatrici di quella serie di fenomeni interni.

Vediamo dunque di raccogliere queste considerazioni in alcuni punti chiari: l'impostazione kantiana della duplice causalità di un evento storico è affine e non è affine alla nostra questione: se la consideriamo come rapporto di una duplice causalità dell'evento, essa è affine. Noi non ci troviamo di fronte ad una minore difficoltà, quando si tratta di stabilire la parte del condizionamento storico, e la parte della iniziativa morale eccedente, nella decisione di un'azione. Se consideriamo il tipo di opposizione che Kant stabilisce fra i due ordini di causalità, la questione è più ardua dal punto di vista kantiano: l'inserzione di un atto etico in una serie an-etica, anzi non moralmente qualificata, e della sua combinabilità con gli altri momenti della serie, è più difficile per la minore quantità di determinazioni che ne valgano a spiegare l'inserimento. Nel caso che noi invece contempliamo, e cioè l'inserimento di un'azione in un blocco storico ideologico, questo è già in un certo modo pre-disposto dal concetto stesso di ideologia interpretativa di un corso di fenomeni storici. Tuttavia l'impostazione kantiana è di estrema utilità, in quanto appunto antecedente qualsiasi qualifica ideologica del corso degli eventi. Essa non ha dalla sua la « legalità » di quel corso stesso: si chiede quindi alla iniziativa morale di assumere queste « forme della legalità », per avere diritto ad essere considerata reale. Qui si contiene semplicemente una critica immanente al velleitarismo: non c'è azione morale che, per compiersi, non debba accettare di particolarizzarsi nella fenomenicità: io credo che queste pagine di Kant debbano leggersi appunto come la dimostrazione indiretta che la morale kantiana, benché ponga il valore dell'azione nell'intenzione, non sia realmente quello che si chiama, per ironizzarvi, una morale dell'intenzione. Tutto sta a vedere se la dimostrazione della coesistenza della duplice causalità sia o meno riuscita.

CAPITOLO VII

La fiducia kantiana nel progresso come mediazione del contrasto fra la ragione pura e la ragione pratica: il carattere problematico del giudizio teleologico.

La preoccupazione di non venire interpretato come un visionario in materia morale e politica ha seguito Kant sino ai suoi piú tardi anni di meditazione. L'ultima parola del XII fascicolo delle carte che vanno raccolte sotto il titolo di *Opus postumum*¹ è ancora in questo senso: « Predire un progresso che non ha mai soste, non significa né dare la buona ventura, né trarre un oroscopo o qualche ingannevole divinazione. Sicuramente la storia del genere umano, dalla sua origine, dimostrerebbe, soprattutto se potessimo risalire assai innanzi all'invenzione della scrittura, che esso ha sempre progredito in questo senso, malgrado tutti gli scarti che si siano potuti produrre, anche se lo slancio e lo sforzo compiuto nel nostro tempo per progredire ha certo piú spicco che i tempi precedenti, e colpisce di piú ».

È, in certo senso, l'ultima parola di Kant in questa materia; e vi ritornano elementi che già si erano posti in luce: dalla fiducia nell'Illuminismo, come capacità critica della ragione che si estende rapidamente fra i popoli; alla certezza che, di fatto, l'umanità abbia sempre continuato a progredire; che ciò sia empiricamente e storicamente rilevabile; che vi siano epoche di piú o meno evidente avanzamento, ma che, comunque, il germe di esso non vada perduto malgrado involuzioni e catastrofi.

L'ultimo testo di Kant in questa materia vale la pena di essere analizzato, perché contiene tutte le soluzioni e le non soluzioni della

¹ E. Kant, *Opus postumum*, a cura di J. Gibelin, Paris, Vrin, 1950.

speculazione precedente. Il progresso di cui siamo certi, dice Kant, è un progresso nella legalità. Ciò che noi possiamo rilevare non è il progresso morale, ma quello di un maggior numero di atti « conformi al dovere ». La storia dell'umanità progredisce sulla linea di imperativi fenomenicamente effettuati: fermo restando che ce ne sfugge la causa morale, che detiene il concetto del dovere da compiere e che solo può essere stabilito a priori. Noi possiamo ora anche aggiungere che la stessa rilevazione di un progresso nella legalità è dovuta ad un giudizio riflettente, il quale vale a stabilire la non-impensabilità, anzi la pensabilità di un finalismo, che non avrebbe luogo dal punto di vista del meccanicismo, e sarebbe irrilevabile dal punto di vista morale.

Più importante è la domanda, che Kant si pone, se questo progresso storico muova dal basso o dall'alto. Che significato ha questa domanda? È un pallido riferimento alle forze agenti nel progresso. È notevole il pessimismo della risposta kantiana: il progresso non verrà dal basso, cioè dalle nuove, giovani generazioni. Manca l'iniziativa, mancano le risorse pubbliche per la loro preparazione programmatica.

Si attribuisce questo compito allo Stato, ma questo spende le sue risorse nella guerra, non nell'educazione. Se vi è progresso, è dunque « dall'alto », « da una saggezza che viene dall'alto come una condizione positiva: se invisibile, la Provvidenza ». Facciamo dunque appello ad un'entità che da un lato viene pensata fuori dell'azione umana; dall'altra è un ideale umano, una idea regolatrice che serve per pensare il finalismo della specie. Tutto ciò che si può attendersi dagli uomini è che procedano alla soppressione delle guerre offensive. Ma che cosa vi può condurre, se non il dovere? Il progresso è dunque affidato a due forze: una forza morale, il dovere; una forza invisibile, che impersona il finalismo naturale e storico, la Provvidenza. Abbiamo costruito un mondo storico nel quale la moralità non si rivela che dubitosamente sul piano della « conformità »; come potremmo mai considerare il progresso dell'umanità come lo svolgimento del suo *ethos*? Presi in questa stretta — di dover tenere il progresso entro due termini non immediatamente rapportabili: il dovere di operare per il progresso « legale » dell'umanità, determinabile a priori; l'incertezza delle constatazioni empiriche; tra un dover essere che è al di là della storia; e una storia di cui non è fondabile obbiettivamente il finalismo etico — giungiamo alla parola, alla confessione più significativa di tutta questa meditazione kantiana: « Non abbiamo nessuna certezza che si accresca minimamente la moralità del genere umano nella sua fonte: occorrerebbe per questo

una sorta di nuova creazione — soprannaturale ». Siamo al limite dell'immanentismo kantiano. Ciò che del soprannaturale viene riassorbito nella filosofia immanentistica — la capacità di una creazione rivoluzionaria — da Kant viene riproposto come fondamento dell'unica certezza possibile di un effettivo sviluppo, indefinito, dell'*ethos* umano.

A questo punto possiamo domandarci se, dinanzi al momento storico, l'idea kantiana di una corrispondenza di teoria e pratica, di una loro adeguazione possibile, si presenti come una esigenza morale — un postulato, come egli dice nel suo linguaggio — o come una utopia. C'è anzitutto un elemento che possiamo escludere. Se per ideologia intendiamo una interpretazione finalistica del corso storico, tale che, rilevatone un elemento determinante, riteniamo di doverci porre verso di esso in un rapporto di « coiniziativa » di cui l'aspetto soggettivo è la lealtà e l'aspetto oggettivo è la nostra preinclusione in esso — se questo è, grosso modo, il concetto di ideologia, nulla vi ripugna più che la filosofia kantiana. La previsione storica, nel caso di Kant, si limita deliberatamente ad una cauta conseguenza di una rilevazione empirica. È probabile che nel futuro si compia ciò che già in passato pensiamo si possa rilevare, un avanzamento nelle condizioni della « legalità »: ma appena si delinea non già la condizione generale del progresso, ma il proposito di un determinato progresso, quello ad esempio verso la pace perpetua, questo non viene affatto presentato come un punto d'arrivo necessario (quale ad esempio l'abolizione dello Stato in una ideologia di tipo storicistico classista), ma come un dovere, da realizzare attraverso impegni di tipo giuridico. Ma Kant si guarda bene dal presentare lo stesso patto di divieto della guerra offensiva (non poteva ancora proporsi la questione della validità di tale caratterizzazione) come il vero rinnovo della vicenda umana, come il « *denuo nasci* » ad una storia morale: è, dice espressamente, una « saggezza negativa »: una eliminazione di ostacoli allo sviluppo legale verso il meglio; non esso stesso il bene del mondo.

La possibilità di identificare il bene nella storia, che è propriamente il presupposto di qualsiasi concezione ideologica del corso storico, mancava alla filosofia kantiana: la morale kantiana fondava anzi la negazione di tale possibilità. E tuttavia è allora da domandarsi che bisogno avesse Kant di tanto adoprarsi per la fondazione di una credenza nel progresso. Era, anzitutto, una conseguenza stessa della sua filosofia, cioè del rapporto ragion pura-raion pratica. Posto il conflitto delle facoltà (ragione è intelletto, ragione pratica e conoscenza scientifica), l'idea di finalità nella natura si imponeva come mediazione fra due posizioni in contrasto.

In secondo luogo, posto il concetto di una finalità esterna della natura, la quale ha il suo compimento nella creazione dell'uomo in quanto moralità, si poneva l'alternativa: l'uomo continua, o l'uomo compie il corso finalistico della natura? Ma è necessario che lo continui sviluppandolo nel corso storico, almeno nei limiti che l'inconoscibilità dell'esterno dell'agire morale impone; la filosofia della storia kantiana, e la parte di essa che costituisce una filosofia della storia futura, sono compimenti non recedibili del sistema: sono la filosofia kantiana nel suo compito di saldare la teoria alla pratica in una forma del dover essere che si innesti immediatamente su un corso pensabilmente progressivo della natura.

Ma se Kant rifugge da qualsiasi ideologizzazione, in quanto in nessun momento la sua credenza nel progresso è dogmatizzabile; se la tiene sospesa tra il dovere nella sua oggettività e il finalismo nella sua pensabilità: non saremo di fronte ad una vera e propria utopia? Dovremmo anzitutto rispondere che nessuno era, più di Kant, cosciente di questo pericolo. L'avvento di un'epoca cosmopolitica, di una pace perpetua, appariva a lui stesso un discorso rischioso, ipotetico. La notazione che abbiamo rilevato da l'*Opus postumum*, della inserzione di un'azione soprannaturale, esime radicalmente da questo sospetto. La credenza kantiana della giunzione fra teoria e pratica è un postulato. La tesi di fondo di Kant è che ciò che è vero in teoria deve essere valido in pratica. In fondo questo è l'autentico presupposto della sua filosofia della storia e della politica. È solo nella misura in cui possa essere intesa come luogo nel quale non vi siano costrizioni all'esercizio della libertà morale, che Kant considera positiva la vita politica e sociale; ed è nel fine di uno sviluppo del costume morale, che il corso della storia universale acquista un senso. Essa, o ha questo senso, o non ne ha nessuno. All'infuori di un probabile esame empirico della storia, in cui si scommette per la possibilità del progresso, anziché di un meccanismo caotico, in nome della vita morale stessa, esistono strumenti adeguati per una significazione morale — quindi progressiva — della storia?

Dal punto di vista del giudizio determinante, no. Dal punto di vista della pura natura (anche dell'uomo: istinti e inclinazioni) non c'è motivo di credere ad un progresso etico della storia. Dal punto di vista della libertà noi abbiamo un agire universale e insieme isolato dell'uomo: non c'è trasmissione etica. Eppure il nostro assunto è proprio quello della trasmissione etica: se fosse possibile far dipendere mediatamente il fenomeno dalle cose in sé (tentare, partecipare, ecc.) il problema sarebbe risolto. Ma è questa mediazione che è oggetto della *Urteilskraft*. Il giu-

dizio è qualcosa di affine alla $\delta\omicron\zeta\alpha$ platonica; e il suo strumento è il suo giudizio riflettente. Il giudizio determinante si effettua quando sono dati la categoria e l'intuizione, l'universale e il particolare. Qui il particolare è determinato come un caso di una legge universale. Ma supponiamo che solo il particolare sia dato, e che l'universale non lo sia, ma che noi sappiamo di dipenderne. La facoltà di giudicare ha le sue categorie (quella del fine: soggettivo o oggettivo) che forniscono le regole per pensare il particolare. L'idea di fine è l'idea di unità delle esperienze possibili vista nel suo contenuto: là dove ogni particolare assume una funzione in un disegno unitario inteso a dei fini, ogni fatto è un effetto che esegue il concetto di tale effetto. Nell'ipotesi che all'« io penso » corrisponda una mente sovrana che ordina la realtà per fini, il giudizio riflettente si adopera per scoprire nella natura questa unità e definisce la regola senza cui non potremmo pensare l'unità dell'universo. Applicata alla natura, l'idea di fine si restringe agli esseri organici: qui la funzione delle parti si intende solo in relazione al tutto: il tutto è la causa finale delle parti. Dal punto di vista dell'analitica, la cosa non ha senso. Ma è anche vero che possiamo spingere a fondo l'analisi meccanica della natura e non capiremo nulla della finalità. Se possedessimo uno strumento intuitivo (il fenomeno del noumeno), tempo, spazio, meccanicismo sarebbero inutili. Se ci poniamo dal punto di vista meccanico, libertà, trasmissione dell'*ethos*, regno dei fini ci restano preclusi. L'idea di fine si affaccia al limite della realtà fenomenica, verso il suo senso noumenico. Ecco perché possiamo allora figurarci la storia umana come un *quid destinum*, che non si comprende dal punto di vista meccanico; che non si conosce come trasmissione dell'*ethos* — salvo che ad una condizione, quella cioè di concepire la natura finalisticamente intesa a produrre l'uomo morale; e l'uomo morale, come capace di dare il suo significato, nell'atto del dover essere, a tutta la storia della natura che l'ha preceduto.

Nel giudizio delle cose, il cui concetto è fondato sui fini della natura (esseri organizzati), si assume di prendere l'organizzazione originaria, che serva al meccanismo stesso, per la produzione d'altra forma organizzata, o per lo sviluppo di quelle già prodotte². Il principio della modificazione attraverso l'ereditarietà, cioè la trasmissione per generazioni, è « lo sviluppo occasionale di una disposizione esistente originariamente

² E. Kant, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1907, pp. 279 sg.

nella specie e destinata alla sua conservazione ». Se così non fosse, si dovrebbe ammettere la pura casualità dei mutamenti.

La tesi di Hume è che, rinviando a sostanze intelligenti e architettoniche la causa degli esseri organizzati, ci si trova ancora a doverne spiegare la possibilità; ma che fare altrimenti? Con « l'autocrazia della materia » si spiegheranno solo le parti separate di un tutto, non il principio unificante di uno sviluppo.

La tesi dello spinozismo vuole che tutte le forme esistenti siano modi di una sostanza unica (cui non attribuiamo peraltro l'intelligenza). Ma qui si trascura che l'oggetto singolo non è spiegato se non come fine di quella sostanza. Bisogna che ci sia una sostanza intelligente che — ai suoi fini — produce una varietà organica di forme.

La critica dell'occasionalismo e del prestabilismo si svolge nella spiegazione dell'evoluzione biologica.

Nulla si oppone ad una finalità soggettiva estetica³, ma nulla può provare l'affermazione che solo una finalità interna alla natura la rende intellegibile. Ci si troverebbe infatti di fronte ad un significato di finalità che non è nostra, e che non è consona ad un concetto generale della natura come fenomeno. L'esperienza di per sé non prova la realtà della finalità. Si può sostenere la legittimità del finalismo estetico. Ma non si vede come si possa concepire a priori una serie obbiettiva, costitutiva, una serie particolare di causalità della natura, o almeno una singolare regolarità di questa. Per trovare questa finalità nella natura, sarebbe necessaria averne la prima surrettiziamente introdotta (la cosa ci interessa in primo luogo proprio perché il giudizio storico è sempre riflettente: il presupposto di ogni storicismo consiste nella identificazione di un giudizio determinato e riflettente). E qui Kant, sembra quasi avanzare un'obbiezione pregiudiziale ad ogni filosofia della natura.

Che egli si ponesse il problema in tutto il suo rigore, lo dimostra la parola « oggettiva », quando parla di finalità oggettiva, come « principio della possibilità delle cose naturali ». Questa è propriamente l'estensione da dare a questo concetto, se deve essere valido. Ma si riscontra che esso, applicato alla contingenza del particolare, non incide affatto sul *nexus effectivus* della natura: questa avrebbe potuto esprimersi in infiniti altri modi contingenti, senza urtare l'unità del principio meccanicistico.

La legittimità di un giudizio riflettente, spiega subito Kant, è dun-

³ E. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 215 sgg.

que « problematica ». Il termine di problematico, in Kant, significa ciò che è razionale ma non intellettuale: plausibile per la ragione, non apodittico per l'intelletto. Tuttavia la forma in cui viene posto il carattere problematico del giudizio teleologico è essa stessa problematica⁴. Il concetto dei legami e delle forme della natura secondo fini è almeno un principio di più per ricondurre a « regole » i suoi fenomeni (dove non bastano le leggi della causalità del suo semplice meccanismo) e per ritornare poi a proclamare la soggettività. Il principio di finalità è quello per il quale noi attribuiamo, per analogia a ciò che noi compiamo nelle azioni, una causalità concettuale ai fenomeni della natura. È plausibile un concetto di finalità nel giudizio estetico, ma un concetto di finalità, come principio trascendentale del divenire della natura, è problematico: esso può dar luogo a un giudizio riflettente, non determinante. Esso consiste nella applicazione soggettiva alla natura di un principio regolatore, secondo il quale i fenomeni sono dovuti ad una causalità « concettuale » analoga ad una tale causalità che è quella della nostra azione.

L'interesse del concetto formale della finalità oggettiva, dal nostro punto di vista, sta in questo: che esso indica, nella filosofia kantiana, il superamento del suo tematismo illuministico; la finalità interna di una proposizione matematica non verte su oggetti esistenti, ma sulla condizione di un oggetto che sia dato nella intuizione secondo concetti. Tuttavia, la meravigliosa fecondità di soluzioni che il cerchio ad esempio comprende come luogo geometrico di tutti i triangoli non permette di parlare di una finalità soggettiva. Questo significa anche l'irriducibilità della finalità della natura per continuità, alla finalità del pensiero matematico.

Vi è poi la distinzione tra utilità come finalità esterna e finalità interna dell'essere naturale. L'utilità per l'uomo non costituisce affatto una finalità interna per la natura: per essa non c'è realtà, quando c'è utilità per noi. La nostra utilità non costituisce affatto la finalità della natura. Noi potremmo spiegarci le produzioni naturali indipendentemente dai fini umani. Solo se si pone l'uomo come fine della natura, ha senso porre la sua utilità come scopo supremo; e nemmeno, poi, se si riflette a quanto di fantasia e di arbitrio concepisca la ragione umana.

La contingenza della forma presuppone, come la causa e l'effetto,

⁴ E. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 216 sgg.

una relazione con la ragione. Si scopre il significato di fine della natura, quando una cosa è insieme causa ed effetto di se stessa.

Per concepire che una cosa non è possibile se non come fine, bisogna riporre la causalità della sua origine non nel meccanismo della natura, ma in una causa il cui potere è determinato ad agire da concetti. Ora un oggetto prodotto da tale causalità è un oggetto del quale la causalità non può ritenersi puramente dovuta all'intelletto, ma alla ragione. In questo caso l'oggetto diventa fine. La definizione di una cosa come fine della natura consiste nel poter dire che è la causa e l'effetto di se stessa.

Il limite della posizione kantiana, cioè del determinismo nella realtà naturale, rispetto ad una concezione storicistica, sta nel fatto di concepirla analogicamente e soggettivamente, rispetto alla finalità dell'azione morale. Che cosa permette di trarre questa analogia? Questo è del resto il punto da determinare. Trovare questo punto significa trovare il nesso tra uomo e natura, cioè tra uomo e mondo fenomenico, che è uno dei modi possibili di determinare appunto il rapporto individuo-storia.

La finalità esterna consiste in un rapporto per il quale una cosa della natura sta all'altra, come mezzo a fine. Esseri non finalisticamente organizzati possono aver una finalità esterna ponendosi nel rapporto di mezzi a fini; i quali ultimi devono però essere esseri organizzati, cioè fini della natura. C'è un solo caso in cui finalità interna ed esterna convergono; è l'organizzazione dei due sessi. Si pone quindi la domanda sul perché di un'esistenza, se essa non ha senso nel mondo meccanico o presuppone un principio intenzionale, che la determina o come fine in sé, o come mezzo ad altri fini. Senonché, nell'ambito della natura come tale, non c'è certezza di riscontrare uno scopo finale. Tutti i discorsi relativi al regno vegetale, finalizzati a quello animale e all'uomo, non sono prove.

E la storia stessa della natura è abbastanza catastrofica da includere e trascinare seco anche l'uomo. Non resta che riesaminare l'autonomia dei principi del « modo meccanico e del modo teleologico degli esseri organizzati ». E ciò soltanto in nome della convenzionalità necessaria (« data la costituzione del nostro intelletto e della nostra ragione, non possiamo concepire la produzione di esseri organizzati che secondo cause finali »), poiché non se ne avrebbe mai una spiegazione meccanica per quanto approfondita, appena si dovesse riferire un certo fenomeno al sostrato soprasensibile per spiegare la possibilità dell'unità di sviluppo.

CAPITOLO VIII

La costituzione dell'individualità e l'antinomia libertà-predeterminazione in Fichte.

Discuteremo qui, anzitutto, e in termini generali, il rapporto Fichte-Kant. Si discute sul rapporto di teoria e pratica, come rapporto dei due momenti; sull'influenza del non-io sull'io (in base a cui l'individualità si costituisce) e sull'influenza dell'io sul non-io (cioè sulla coscienza dell'io di costituirsi). Si pongono di seguito alcuni interrogativi; qual è allora la nozione di individualità? Dalla posizione dell'individualità discende quella di una generalità di individui? Il rapporto totale tra individui non è uguale a una storia predeterminata?

Occorre ora rispondere al primo interrogativo. L'individuo è una libertà che riflette su di sé, dunque che si autolimita; autolimitarsi consiste nell'essere un *quantum* di libertà, dunque nell'ammettere un *quantum* che non è l'io. In base ai concetti di egoità empirica quale altruità e dualità nel senso di autolimitazione, si deduce che non tutto ci è lecito (infatti, il limite del lecito, di ciò che devo e non devo fare, è la libertà dell'altro); con ciò si ha l'io empirico e l'altruità come possibile. Ma per conferire concretezza all'altruità, cioè per pensarla come possibile, bisogna che l'io si parta da una libertà (limitata) reale. Ora, come trovare la libertà reale in se stessi? O non la si possiede ancora, e allora non si pone la propria libertà reale né l'altruità possibile; o la si possiede già, la si aveva senza averla da se stessi consapevolmente operata, e allora non era libertà. La propria realtà poteva essere sinora un complesso di impulsi, e la coscienza di questi. Non ne deriva necessariamente che il sapere che tali impulsi sono proprii generi la coscienza della libertà. Può però derivarne: il derivarne non è già esercitare libertà, ma comprenderne il valore e la funzione; ciò comporta il for-

marsene il concetto; dunque conoscere sé, come libertà, cioè rappresentarsi un invito ad essere liberi. Si pone allora un ulteriore quesito: Chi ci invita ad essere liberi? Necessariamente un essere reale fuori di noi stessi. Un influsso è necessario per diventare ragionevoli: non si diventa certo ragionevoli nell'isolamento. Pertanto, almeno un altro io deve esistere oltre a se stessi. Donde la dimostrazione della necessità di una pluralità di individui; oltre a questo, non si può dare. Per acquistare coscienza dell'egoità, occorre l'altruità. Da questo momento non tutto ci è più lecito; sopprimere l'altro è sopprimere se stessi.

Passando alla discussione del secondo interrogativo, si può affermare che, nell'ambito vicendevolmente limitato egoità-altruità, si ha libera scelta dei propri atti. Unico limite è il considerare l'altro come fine. Con ciò non si è posta una pluralità d'individui. Né si può dedurla dagli influssi che esercitano su noi stessi, perché potrebbero non esercitarli: potrebbero agire direttamente sulla natura. Quando si rileva (cioè si è limitati nel proprio divenire) l'altruità, allora si riconosce una pluralità di limiti, a priori, originaria, cioè fuori del tempo, strutturale, costitutiva.

Giungendo, poi, al terzo punto, si può dire che, se così stanno le cose, ciascuno, presumendosi libero, è determinato da tutti gli altri. Tutti gli altri costituiscono il suo destino. L'integrazione delle autonomie presunte costituisce allora la predeterminazione?

L'antinomia comporta che, se si sopprime la predeterminazione, non si dà azione reciproca; se si sopprime la libertà, cessa l'individualità empirica. Ne deriva che la soluzione consiste nell'essere determinata la totalità delle azioni possibili; non che queste rientrino nell'una e nell'altra serie temporale. Ciò è rimesso a ciascuno (si tratta cioè di determinare che cosa, non da chi, né quando). La conclusione che ne discende pone che ci sia una storia libera che si estende nel tempo, e attua una storia eterna a priori in cui tutti i possibili sono già dati.

« L'io può porsi solo come individuo »¹. La dimostrazione, già data in veste di filosofia del diritto, va ritentata in veste di filosofia morale. E, dunque: l'io si sublimata riflettendo su se stesso; ma l'io è libertà; dunque l'io, riflettendo su se stesso, si fa un *quantum* di libertà; si raffronta alla libertà che non gli appartiene. Essere individuo presuppone essere una libera attività che riflette su di sé, autolimitandosi,

¹ G. A. Fichte, *Dottrina morale, secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. e introd. di L. Ambrosi, Milano, Società Dante Alighieri, 1918, pp. 214 sg.

e ammettendo oltre a sé un'altra libertà. Ma con ciò la individualità non è ancora definita: infatti, l'ammissione di una libertà oltre la propria è solo una congettura del possibile. Quell'altra libertà, potrebbe divenire anche la propria libertà. E se ne parla, come di un freno possibile, ogni volta che, affermando come propria un'azione, si esclude l'iniziativa di altre libertà. Per determinare una libertà « possibile » bisogna che si parta da una libertà reale, cioè che ci si trovi realmente liberi (ogni nozione di possibilità si astiene da un reale conosciuto)². Infatti, trovarsi liberi e reali significa: appropriarsi come propri degli impulsi materiali; sapere che essi sono se stessi, ma non sono costitutivi del proprio io; per sapere questo, bisogna che ci si sappia come liberi di una libertà che è propria anteriormente al momento in cui lo si sa; ma una libertà propria, prima che lo si sappia, sarebbe una libertà cui non si coopera, dunque una non-libertà; quindi si avrebbe una libertà non ancora esercitata (un concetto di libertà, « un invito a essere libero »). È libero (limitatamente) chi è in grado di riflettere sulla propria libertà: questa riflessione è resa possibile — non necessitata — dai suoi antecedenti. Ma chi ci invita a riflettere sulla nostra libertà? Necessariamente un essere reale fuori di noi, che è capace di un concetto, cioè quello di libertà. Si diventa ragionevoli, se non si è in uno stato di isolamento, ma per l'influsso necessario di un altro individuo. L'unica dimostrazione possibile riguarda la dualità di individui, come realizzazione necessaria dell'egoità in un individuo. Ulteriori influssi, cioè una pluralità di individui, non sono dimostrabili³. In base al prin-

² Sviluppi dell'analisi del possibilismo (volontà del possibile): *a*) Implicanze del problema. La sua ricchezza sta nell'includere tutte le questioni che si riferiscono al campo delle « occasioni », delle « esigenze », e così via. La questione della volontà del possibile è dunque alla radice stessa del volere, del fare; del rapporto individuo-società, individuo-storia; ma anche individuo-valori, individuo-dovere. È il nodo sul quale bisogna insistere quanto è necessario, per comprendere tutto il senso della componente « disponibilità alla storia », e della « autonomia della scelta », nella irrevocabilità della decisione volontaria; *b*) Le implicanze deteriori: il possibilismo come posizione di cautela. Il conformismo; l'anticonformismo; *c*) Le implicanze positive: la volontà del possibile come volontà della politica; la capacità di analisi del possibile nel reale. Il possibile si scopre solo come interesse: in realtà le possibilità che offre il reale sono le possibilitazioni del volere; *d*) La non qualifica morale del possibile: perché un possibile piuttosto che l'altro. La necessitazione del possibile; *e*) Può essere dedotta da una dottrina del corso storico? E questa è una convalida del « Müssen » diventato abusivamente « Sollen »?

³ L'io si autolimita riflettendo: è una libertà limitata; ma non prende conoscenza di questa, se non come di un concetto di libertà: di libertà sollecitata, di invito alla libertà. Diventa tuttavia coscienza di libertà solo per influsso di un altro

cipio dell'autolimitazione concreta, non si può violare la libera individualità dell'altro, senza violare la propria egoità (cioè la propria stessa presa di coscienza della libertà). Dovendo operare solo per propria indipendenza, non si può violare la indipendenza dell'altro (il prossimo inteso come fine e non come mezzo). La pluralità dei soggetti come individualità diventa *materialiter* ciò che si è, grazie alla propria libertà di ogni momento. Essendo autolimitati — e perciò costretti alla scelta del riconoscimento di un altro individuo, non si dipende, in questo ambito, che da se stessi. Ma la particolarità empirica dell'individuo non si deduce ancora interamente dall'egoità e dalla dualità che vi è intrinseca. Può esservi una pluralità di individui? La risposta è affermativa: può esservi; non si è in grado di dire però che debba esserci. Nulla impedisce — ma nulla necessita — che altri esseri razionali siano reali. Si potrebbe indurne l'esistenza dall'influenza che esercitano su di noi. Ma possono non esercitare tale influsso su di noi, bensì sulla natura. Come si giunge a rendersene conto? Ciò si verifica quando il proprio impulso è limitato da prodotti d'arte, che esigono un concetto e un fine. La natura come tale limita il proprio essere come impulso; ma l'operare, come prodotto d'arte, limita il nostro impulso a operare (il proprio divenire). Si riconosce che esiste libertà fuori di noi quando un operare secondo fini (percepito nell'*ante factum*) ci costringe a contrarre ulteriormente le nostre scelte. È una limitazione che si aggiunge a quella dell'autodeterminazione come libertà. Ma siccome è originaria, non nasce nel tempo.

La libertà e la predeterminazione pongono i seguenti presupposti: le libere azioni degli altri sono originariamente in noi come punti di confine della nostra individualità; le nostre azioni sono punti di confine della libertà altrui. Se ne deduce anche che, sebbene per ciascuno sia aperto il margine della autonomia, l'integrazione delle autonomie annulla la libertà, quindi le proprie libere azioni sono obbiettivamente determinate. In questo caso si imposta l'antinomia. Se si sopprime la predeterminazione, non si dà azione reciproca; se si sopprime la libertà, cessa l'esistenza di esseri ragionevoli. La soluzione dell'antinomia libertà-predeterminazione fa sí che tutti gli influssi di esseri liberi sono determinati a priori, cioè fuori del tempo. Ma nel tempo interveniamo noi, e possiamo fare succedere gli influssi in questo e in quel modo.

essere ragionevole. Per acquistare coscienza della egoità, occorre una dualità di individui.

È determinato che cosa si sperimenterà, ma non da chi. Lo stesso vale per gli altri. È determinato l'influsso che riceveranno, ma non da chi (quindi non necessariamente da noi). È determinata la totalità dei possibili tra cui ognuno sceglie. Ma i possibili sono le azioni libere. L'io infinito è la totalità dei possibili, ma l'io finito opera nel tempo, e questo non è determinato; per ogni io finito v'è libertà di scelta: opererà i possibili che lo liberano. Non sono predeterminati né il momento né il protagonista. Senonché si insisterà che sono pure predeterminati gli esseri che opereranno. Ma l'essere di ogni individuo è il suo operare. Si può predeterminare un essere che opera così e così, con tali e tali relazioni. Ma se un essere è solo, il suo operare non può essere predeterminato. Senonché ogni operante è limitato da tutti gli altri operanti. Tutti gli operanti trasferiscono nel tempo la totalità dei possibili. Quindi sta a loro muoverli e disporli come vogliono. Si può dunque sostenere l'ambiguità del concetto di « Io penso » (come totalità dei possibili).

Le azioni singole sono isolate e causali. Nel disegno generale della specie (fenomeno totale di tipo materialistico) sussiste una regolarità secondo leggi naturali universali, che ne registrano uno sviluppo continuo, sebbene lento, delle disposizioni originarie (esempio: prevedibilità dei fenomeni demografici, come di quelli atmosferici). Sussiste una doppia finalità: quella del tutto servita dai singoli, che non la servirebbero meglio se la conoscessero; e quella dei singoli verso il tutto che non è però riscontrabile. Non resta che cercarla nella natura lasciando che la natura produca poi l'uomo che sia in grado di comprenderla secondo questo principio ⁴.

Nell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), Kant sviluppa nove tesi. La prima tesi è la seguente: tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a raggiungere un giorno uno sviluppo completo e conforme al loro scopo (non c'è nulla di casuale nella natura — nessun organo a disposizione è privo di scopo). La seconda tesi sostiene che le disposizioni naturali, che hanno per fine l'uso della ragione, raggiungono completo sviluppo solo nella specie (più generazioni) e non nell'individuo. L'uso tecnico della ragione per superare i limiti di uno stato naturale non si realizza in una vita individuale, ma raggiunge il suo pieno svolgimento solo nella to-

⁴ E. Kant, *Scritti politici*, trad. di E. P. Lamanna, Lanciano, Carabba, 1917, pp. 39 sgg.

talità della specie. Secondo la terza tesi l'uomo deve ricavare da se stesso tutti i mezzi per la sua felicità e perfezione (cioè dalla ragione libera da istinti). La natura non lo ha dotato, come gli animali, di mezzi fisici di difesa, l'ha invece voluto degno della stima di sé fondata sulla ragione. Soffrirà, ma alla natura non importa: lo vuole felice per la dignità della sua condotta. Nessuno gode i frutti dei suoi sforzi [forse lo potrà l'ultima generazione]. In base alla quarta tesi, l'antagonismo è visto come causa di un ordinamento sociale conforme a leggi. La tesi della socialità in antitesi con l'individualità (indifferenza di sé), come spinta a contrapporsi agli altri individui, porta a non sopportarli e insieme a non poterne fare a meno. È questa lotta (negazione di una statica precaria) a mettere in opera le disposizioni naturali. Trae, col tempo, dalla rozza attitudine materiale a fare valutazioni etiche, determinati principi pratici. La lotta e la disarmonia come sviluppo della lotta rivelano l'ordinamento di un saggio creatore. Con la quinta tesi, si pone il problema di derivare da questo generale antagonismo una società civile, cioè di diritto. In un *maximum* di antagonismo (« selvaggia libertà ») nasce un *maximum* di regolata coesistenza degli antagonismi (cui l'uomo è sospinto dagli inconvenienti stessi dell'antagonismo) attraverso la legislazione, la costituzione. La sesta tesi afferma la difficoltà e la lentezza del conseguimento di una società civile: l'uomo ha bisogno di un giusto regolatore al di sopra dei suoi istinti; fosse questo regolatore anche la specie, si tratta di sapere che cosa le conferisce la giusta capacità regolatrice (il capo supremo deve essere giusto *per se stesso* e tuttavia essere un *uomo*). Questa società civile viene regolata da leggi giuste, accettabili dai membri come loro leggi, se si costruisce per lunga esperienza. A tal scopo occorrono *giusti concetti* circa la natura di una costituzione possibile; una grande *esperienza*, conquistata con lunga pratica del mondo; una *buona volontà* disposta ad accogliere tale costituzione. Settima tesi: si pone come condizione generale il regolamento dei rapporti internazionali; finché non si regolano con leggi i rapporti internazionali, non si può stabilire una costituzione civile perfetta. La tensione internazionale e l'antagonismo tra gli Stati riproducono la condizione antecedente alla costituzione civile all'interno dei singoli gruppi e rendono precaria la formazione morale dell'individuo in seno ad ogni gruppo. Ciò comporta che solo un regolamento internazionale può consentire che non si vanifichi il passaggio dallo stato selvaggio allo stato civile. Una società internazionale regolata è l'esteriorità di libertà regolate. L'ottava tesi afferma che, se lo scopo della natura è di dotare l'uo-

mo di un regolamento universale e progressivo interno ed esterno, la idea di questo può sin d'ora essere utilizzata (e perciò non sarebbe più utopistica: l'utopia sta invece nel non individuare chi possa farsene soggetto). Si possono considerare elementi di avvio: l'idea di un regolamento internazionale, come sin d'ora utilizzabile; la forza stessa dell'attesa; l'insopprimibilità della libertà individuale di commercio e di religione; il conseguente *illuminismo* che, giungendo al livello di principio, porterà a non ostacolare i progressi della cultura e aprirà la via per una federazione degli Stati.

A questo punto sorgono due interrogativi: come si delinei (filosofia della storia) e come si fondi (critica del giudizio) l'idea di una teleologia civile come intermedia tra il progresso storico e il determinismo. Ora, tra i contributi fichtiani al giudizio sulla Rivoluzione francese, figurano il rilievo nel diritto del popolo alla modifica della sua costituzione (eticità) ai fini del progresso morale nella cultura; e la contestazione di quell'immobilismo: che assume a propria giustificazione l'equilibrio di potenza e maschera aspirazioni a una volontà di monarchia universale.

Lo sviluppo del pensiero etico-politico fichtiano si radica nella filosofia intrecciandosi con la dottrina morale. Qui si è esplorato più a fondo il fondamento dello Stato (convenzione di diritti nel lecito, come liberi movimenti della volontà, che non si trovano tuttavia predeterminati, in quanto la libertà di ognuno non sa con quale libertà di altri si incontrerà. È la necessità di conciliare lo sviluppo a priori di un piano dell'universo con l'iniziativa degli io empirici).

L'accertamento dell'accaduto, il vaglio delle testimonianze richiedono il « giudizio ». Ad accertamento fatto, si passa alla riflessione. Non si tratta di stabilire più la moralità di un fatto, ma di precisare il fatto stesso: qui esso viene rapportato ad una legge, e si tratta di legittimare il primo con la seconda, o la seconda con il primo. Nel primo caso, la legge non deve trarre il suo valore dal fatto, ma deve preesistergli. Nel secondo, è la legge che in tutto o in parte attende dal fatto la sua convalida. Questo è un primo punto di fondamentale importanza: giacché di qui deriva quanto si dice sulla Rivoluzione francese, intorno alla quale si può porre una duplice domanda: una questione di legittimità sul diritto che ha un popolo di mutare a proprio arbitrio la sua costituzione; una questione di opportunità (*Weisheit*): se siano stati disposti i mezzi appropriati cioè i mezzi più idonei, date le circostanze.

E qui si pone subito l'interrogativo se le circostanze stesse vengano giudicate in base a leggi empiriche, tratte da questa o da altre circostanze.

ze; oppure da leggi eterne, valide in se stesse, senza questa esperienza. Ci si domanda, dunque, se sia giusto ciò che per lo piú accade e ha il *consensus gentium* e se il successo sia la misura del giusto⁵.

Riprendendo la questione di legittimità, le leggi di esperienza agiscono arbitrariamente, che lo si sappia e voglia, o no. Agiscono indipendentemente dal nostro volere, quando noi le adoperiamo, non già tenendole fondate sull'esperienza, ma come verità eterne. Così sono molti i criteri ricevuti tradizionalmente che, appresi da padri e maestri, né approfondiamo, né vediamo sostanzialmente smentiti dall'esperienza quotidiana. Questa è l'origine dei sistemi generali di opinione dei popoli, che spesso ci vengono gabellati per pretese del retto intelletto, mentre non sono che varianti di una moda. Ancora venti anni fa erano indiscusse idee quali: « un uomo può essere padrone di un altro », « il diritto al giudizio », « il principe deve rendere felici i sudditi ». Ma si provi ad analizzare il primo e il secondo caso, e si vedrà che i loro titolari non sapranno piú dedurre le loro pretese dal loro presunto fondamento razionale. La vera coerenza è o non è l'accordo con il loro sano intelletto? Questa è una riprova del carattere empirico di siffatte idee e della loro natura di pregiudizi quando operano involontariamente; ma c'è un loro influsso già volontario, attraverso l'oscuro scambio d'interesse. Ci tocca come ingiustizia ciò che non ci toccherebbe se colpisse altri. Chiamiamo nostro diritto ciò che ci rappresentiamo spettarci. Tradizioni e inclinazioni non ci consentono di trattare per verità opinioni mutevoli secondo il tempo e il luogo. O chiamiamo verità solo l'opinione che incide sul nostro tempo e la nostra gente? E se la vogliamo per tutti i tempi e luoghi, dobbiamo darle fondamenti universali.

Non potremmo dunque piegare i principi alle inclinazioni e agli interessi di uno, senza estendere potenzialmente questo metodo agli altri. E a questo punto, allora, il solo giudice idoneo della Rivoluzione francese è l'uomo dalle mani pure, né oppresso né oppressore. Questi sono gli inganni della sensibilità, a cui si ricorre se si vuol ricavare dalla storia la risposta. Eppure vi è qualcosa di vero. Ci dovrebbero essere uomini ben pensanti, che potessero dirci se ciò che realmente è accaduto doveva accadere. Ciò è impossibile, in quanto non ci sono uomini con

⁵ Non ignoriamo che vi sono molti che a leggi eterne non credono, e tutto riducono a meccanismo e normalità. E non obbietteremo loro che umana e razionale pretende di essere la loro stessa dottrina. Ma altri, che pur lo ammettono, si risolvono poi per leggi d'esperienza per cercare di comunicare.

tali capacità. E concettualmente: se parliamo di un *Sollen*, ammettiamo implicitamente la possibilità di un altro evento. Ciò che è necessario che accada, non si ricerca neppure se dovesse o meno accadere. Il *Sollen* comporta l'opposto della necessità naturale. Ma a questo punto si ammettono libere realtà, come decisioni di ragione, cioè libere azioni razionali.

Domandarsi se dovevano essere, è misurarle ad una norma razionale. Ma di dove la si ricava? Non dai fatti che vi si regolano, o da altre libere azioni. Dal sociale, unificate sotto una legge? Ma qui si ritorna alla necessità di ragioni di esperienze sociali, variabili per tempi e luoghi, e infine, alla unicità di criteri caso per caso.

Ma se tali storici dicono di trarre i loro criteri dall'esperienza, ci sarà un punto al quale si fermeranno. In realtà, non c'è più, prima, alcuna esperienza. Per giudicare Adamo non avranno precedenti. Né vale rovesciare la questione nell'altra: si è agito istintivamente? Se non si sa rispondere alla prima, non si pone la seconda questione. Il senso comune non confonde dovere e astuzie. Sono questioni totalmente diverse. Se si segue il metodo non filologico dell'introspezione, ne deriva un determinato tipo di conoscenza di se stessi e degli altri, donde i criteri per giudicare la vita statale, criteri propri del pensabile, ma che nulla hanno dello storico. Se si procede con il metodo dell'analogia, occorre ricordare come casi eguali non si ripetano e come la diversità e la somiglianza siano pure categorie; e sempre categorie sono anche principi quali quello per cui a cause simili corrispondono effetti simili. Lo storico utilizza tali categorie come strumento « di seconda mano ». E se interviene un caso nuovo, non c'è caso storico che possa ritenersi utile ai fini dell'idoneità delle costituzioni. Si procederà allora a delle costruzioni a priori? Si apre qui una questione con gli storici che si trovano di fronte all'alternativa del ricorso alla prassi o al caso, o di quello alla filosofia, per non ricadere nel nulla. La costituzione assume le formalità di una legge, imponendo doveri e consentendo o meno in quel che essa consente, senza che nessuno possa impedirlo. Si pone qui una questione di opportunità, e nel contempo si pone la domanda su quale sia il fine di una costituzione. Essa discende direttamente da quella circa il fine di ogni uomo? Ora, poiché tali fini non debbono contraddirsi tra loro, ne deriva che il fine dell'uomo si sposta all'infinito, in una progressione rispetto al fine costituzionale. Una seconda questione è poi quella che concerne l'identificazione dei mezzi e dei fini, in base a leggi vere e proprie, o ricorrendo allo strumento dell'analogia. Qui i dati sono i sentimenti e gli animi de-

gli uomini, che non si conoscono secondo leggi nuove. Si ricorrerà dunque all'esperienza. Ma, in realtà, come uomini pratici, anche gli storici operano a priori, pur senza saperlo. E, allo stesso modo, essi sono filosofi, senza saperlo, e vogliono tenere entrambe le posizioni, senza però sapere a quale regola appellarsi. Si dice che le leggi non siano utilizzabili; sarebbe assai più realistico affermare piuttosto che non si vogliono adoperare. E questo, altro non è se non un modo di restare deliberatamente fermi (almeno per quanto concerne gli storici posteriori a Rousseau).

In quanto all'astuzia, nessuno può dirsi abbastanza astuto in base a se stesso. Ma anche posto che uno sappia rendersi felice, qual'è il metro di legittimità cui commisurare la propria azione? Se è la legge morale, essa lo vieta, perché comanda di lavorare ciascuno in base alle proprie leggi. Agire diversamente sarebbe porsi al di sopra di Dio. Un ulteriore argomento è che vi siano verità esoteriche, cioè pericolose, da non divulgare. Ma la verità non è un bene privilegiato che deve mantenersi entro i limiti della scuola. Ciascuno ha pari diritto di conoscerla e non deve mai consentire a un mezzo sapere.

Nel *Carattere fondamentale del nostro tempo*, Fichte si trova a doversi impegnare più da vicino nel concetto di storia. Si pone il concetto generale di sviluppo razionale dell'umanità, l'idea romantica di una storia che, attraverso la scissione della ragione da se stessa nel peccato, ritorna a sé, ma come organizzazione razionale della libertà del genere umano. In realtà, Fichte è venuto acquistando un concetto più concreto dello Stato, come potere coattivo. In un primo tempo le finalità dello Stato e della specie umana coincidono *naturaliter*, si ha cioè la sopravvivenza e la determinazione delle condizioni esterne dello sviluppo razionale dell'umanità. Lo Stato è in lotta contro la barbarie che lo circonda; esso lotta — anche non sapendolo — per lo sviluppo cosciente dell'umanità. Quanto più accresce la sua ricchezza e funzionalità, tanto più promuove lo sviluppo tecnico dell'umanità. Raggiunta la sua sicurezza, lo Stato può impiegare la propria forza nel favorire la produzione di cultura sino alle arti. Le sfere superiori della cultura, della ragione, religione, scienza, virtù, non possono divenire finalità dello Stato.

La religione si pone anteriormente allo Stato. La società religiosa (Chiesa) resta distinta. « I governanti non possono mai escludere se stessi dalla necessità della religione ». Circa la autonomia della scienza, si può affermare che essa non ha nessun influsso sulla organizzazione dello Stato, da cui non è dipendente.

La morale non rientra nella finalità dello Stato, che deve tener conto della mancanza di buona volontà. Per quel che riguarda religione, scienza, virtù, è ancora lo Stato che può avere solo una funzione di *maitrise* degli impedimenti. Tutto ciò non toglie che, attraverso questo rapporto di intrinsechezza con lo Stato, si realizzi la intima penetrazione del cittadino da parte dello Stato, che, secondo Fichte, è il portatore dell'Europa moderna. Qui ritornano alcuni dei temi già conosciuti, tra cui quello della monarchia universale e dell'equilibrio di potenze. Ma se ogni Stato nell'età moderna vale per il posto sempre più ampio che fa alla organizzazione razionale della libertà, e cioè alla cultura, se quindi ognuno opera ai fini dello sviluppo morale dell'umanità, prevale idealmente quello che ne ha più coscienza ed è tanto più utile ad una visione cosmopolitica, lo Stato in cui più liberamente si sviluppa la coscienza di fini generali dell'umanità. Si scopre, quindi, attraverso il cosmopolitismo, che è ancora la soluzione naturale, facile, della storicità fichtiana, il patriottismo. Fichte si approssima dunque alla sua soluzione più nuova del problema storico-morale della sua filosofia, con il concetto di nazione moderna.

Nello scritto *Contributi a una rettifica del giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese* Fichte afferma che è diritto fondamentale del cittadino mutare la costituzione e di organizzare via via l'eticità secondo l'esigenza di una moralità progressiva. Fichte rivela la sua visione filosofica nella riduzione del molteplice all'unità, e nella riduzione da questa unità all'idea dell'epoca, di cui gli eventi sono i fenomeni (e qui si ritrova il Fichte storico che formula subito una filosofia della storia). Ma quell'idea è totalmente a priori (altro problema è quello di stabilire se i fatti vi corrispondono), come « a priori sono la totalità del tempo e tutte le possibili epoche di esso. Le epoche entro la totalità del tempo sono l'idea fondamentale di un'età determinata ». Ma bisogna unificarle in un'idea della totalità, « quindi di compimento anticipato », entro cui ritagliare, in sviluppo, le epoche. È quanto dire un piano dell'universo. Fichte segue qui un procedimento per cui la vita dell'umanità è intesa come specie (concetto kantiano), piano della totalità. Da essa si deducono il piano delle epoche e i fenomeni delle singole epoche. La finalità consiste nell'organizzazione di tutte le relazioni umane con libertà secondo ragione. La libertà è intesa come attributo della specie umana cui è data l'esistenza: si ha qui un processo di periodizzazione che si svolge nei seguenti punti: nella prima età la ragione è vista come istinto; nella seconda età la ragione è intesa come libertà; nella terza età si ha la

scienza della ragione e la liberazione della ragione come istinto; la quarta età corrisponde alla liberazione della ragione come istinto in una autorità coatta; alla quinta età corrisponde l'organizzazione delle relazioni dell'umanità secondo ragione (scienza e tecnica). Le epoche (innocenza, progressivo peccato, indifferenza e quindi completa peccaminosità, ragione come scienza, ragione come arte) non vanno prese come sviluppo dialettico. L'importante è che l'ultimo momento coincide con il primo, è un ritorno, come autocoscienza, ad una innocenza che non era l'opera dell'umanità. Non si ha perorazione, ma comprensibilità della massa ⁶.

La critica ai principi e ai grandi non è motivata dalla loro intolleranza. Ma qui non si rivendica una benevolenza, bensì un principio: il diritto di giudicare imparzialmente di ciò che accade. Il pubblico è anonimo, ma è pronto a rivelare il suo nome a chi glielo chiede per vie legali. Le costituzioni sono « Notsverträge », ma per diventare « Ver-nunftverträge ». Per questo progresso, non bisogna però contare sulle rivoluzioni che, se fallite, recano anche maggiore miseria. È senza dubbio più sicuro il progresso graduale e impercettibile della cultura sulla politica. A questo punto, o si lascia libero corso alla libertà del pensiero, o questa erompe rivoluzionariamente: « Non si è ancora tratto, da un terribile spettacolo offerto dai nostri giorni, l'insegnamento dovuto » (*Contributi*, cit.). Si auspica che si sacrifichi pure tutto, ma non la libertà di pensiero. In genere sopravvalutiamo i principi e i loro difensori. Non hanno idee, ma pretese; e per lo più sono più numerosi i principi deboli che i principi cattivi. Ora si vuole impedire che, con la libertà di pubblicazione, giunga ai principi una voce di saggezza. Non è presunzione pensare che si possano dire ai principi cose che non sanno. Soprattutto occorre, per Fichte, spogliarsi del pregiudizio che al principe spetti assicurare la felicità dei cittadini. Gli spetta accordare loro la giustizia e la sua tutela. Sono, infatti, passati i tempi in cui si poteva far credere che un dio avesse destinato i popoli alla schiavitù. Ciascuno appartiene solo a se stesso. Il presunto padrone è il più debole: di forza e di intelletto. Il punto storico è quello della questione « con quale diritto il principe governi ». Il principio dinastico è fondato su una trasmissione, di cui non sussiste il primo diritto; né, del resto, si ereditano uomini come armenti. L'uomo non si eredita perché è autonomo. Nessun estraneo può o deve governarlo. Lasciarsi governare da altri è contravvenire alla propria leg-

⁶ G. A. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, a cura di L. Pareyson, Torino, Chiantore, 1945, pp. 66 sg.

ge. L'uomo perciò ha diritto di fare ciò che questa unica legge non vieta. Ma nell'ambito del non vietato rientra anche tutto ciò che è formativo della libertà e della personalità che condizionano una legge, e, quindi, anche ciò che è comandato dalla legge. Il diritto di compiere il proprio dovere è inalienabile. Alienabile è ciò che la legge morale ci consente, non ciò che ci impone. Ma anche questa rinuncia, o è libera, o è nulla. In questo caso la sola alienazione valida è quella contrattata: il contratto è uno scambio di rinuncia a diritti, sempre che si tratti di azioni esterne e non di convinzioni interiori (in quanto incontrattabili). Questo scambio contrattato di rinunce scambievoli fonda la società civile, dove in concreto si ricevono leggi solo da se stessi: le sue leggi sono valide in quanto liberamente accettate, e in quanto (contratto sociale) ciascuno dei membri rinuncia a qualcuno dei suoi diritti alienabili in cambio dell'altrui rinuncia. Dove c'è violazione dell'impegno originario, la società ha diritto di imporre all'individuo sanzioni che consistono nella lesione dei diritti che gli erano stati garantiti dalla società stessa. In ciò la società si costituisce in potere esecutivo. Affidato a una persona, questi è il « principe ». È un delegato. Ma la società non può delegargli diritti che essa non ha: quello, ad esempio, della libertà di pensiero⁷.

L'esercizio della libertà del pensiero è come l'esercizio della libertà del volere: toltà quella, non può dire « Io sono ». Ma la libertà di pensiero — come sottomissione dell'opinione alla verità — prepara e condiziona l'obbedienza alla legge morale. Ora all'*amor veritatis* non si può rinunciare per contratto sociale: sarebbe come impegnarsi a diventare creatura irrazionale. Si dice: non vi costringiamo. Sì, ci permettete di pensare, perché non potete impedircelo: ma reprimete la libertà di comunicare. E qui si tratta di dimostrare l'inalienabilità di tale diritto. Intanto, non è vietato dalla legge morale. Si obietta che questa comunicazione può disturbare l'altro. Non per questo può essere vietata, in quanto si può non ascoltarla. Ma siccome la comunicazione rientra nel non vietato dalla legge morale, potrebbe intendersi come alienabile e anzi, alienata *ab origine* dal contratto sociale. Ma questo non si può alienare se non con la contropartita consistente nell'alienazione del diritto di liberamente ricevere tutto ciò che serve alla nostra cultura spirituale e morale. Il diritto del dare e del ricevere (cioè della formazione culturale) è per l'uomo inalienabile. Di questo diritto noi non abu-

⁷ Vi è poi la distinzione tra uomo e animale. L'animale ha rappresentazioni e associazioni; ma solo l'uomo ne rompe il corso dirigendolo come vuole.

siamo, ma vietiamo agli altri di mettere il veleno nel pane che offrono.

Ci è lecito diffondere la verità e non l'errore, ma che significato si dà a queste parole? Non di verità « soggettiva » (ciò che si crede vero), perché a questa non si può controllabilmente impegnare alcuno. Piuttosto di verità « oggettiva » (cioè un accordo delle rappresentazioni con le cose — o che le cose siano rese reali dalle rappresentazioni, o le rappresentazioni dalle cose). Siccome i due modi di verità oggettiva si intrecciano inestricabilmente, non si può pretendere che si diffonda questo tipo di verità. Ma possiamo dare a verità oggettiva il significato kantiano di fenomeno pensato con criteri razionali o il significato di ciò che produciamo in base a concetti di giusto e ingiusto: si tratta di verità morale.

Ma i principi insistono nel chiedere di non errare nel primo senso cioè di non commettere errori di fatto. Diano allora essi stessi il criterio dell'infalibilità (« Voi dite che non dobbiamo, per esempio, diffondere errori antichi, già da tempo confutati. E se noi non li riteniamo confutati? »). Ma in realtà non è la libertà di pensiero che formalmente si nega. « I principi consentono ai sudditi la libertà di pensiero, e si riservano la libertà della volontà ». E con ciò deve diventare vero ciò che i principi vogliono. La loro volontà diventa l'unico criterio della verità. E siccome non possono impedire tutto poliziescamente, si paralizza il vero nella sua spontaneità, consentendo solo quello che il confessore o l'editto religioso comandano. Né si può imporre di credere e diffondere certe cose e non altre, per contratto sociale. Il diritto di libera indagine è inalienabile: l'uomo, altrimenti, non sarebbe più uomo. Ma può l'uomo stesso scambiarlo con altri per contratto sociale?

Su quali fondamenti giudicare i mutamenti della ragione? I *Contributi a una rettifica del giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese*⁸ coincidono con quella missione pubblica della filosofia, che Fichte viene elaborando. Per la prima volta Fichte si trova ora di fronte a uno di quei casi in cui la rivoluzione non è pura rivoluzione di idee, fatto del filosofo, ma fatto di un popolo intero. La sua polemica è pertanto duplice: per la persistenza della tradizione legittimante lo *status quo*; contro la storiografia, prova di un criterio di giudizio sui fatti storici stessi (una storiografia che ricostruisce senza giudicare e che, per ciò stesso, in realtà si rivela conservatrice senza dichiararlo).

⁸ Cfr. L. Pareyson, *Fichte*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950, vol. I, Introduzione.

Eppure qui, alla radice di tutte le polemiche, c'è un problema di fondo: su che cosa si fonda il diritto di un popolo di mutare la sua costituzione? C'è, anzitutto, una questione storica: ci si domanda che cosa sia accaduto. Già qui è necessario giudicare (*urteilen*); ma, subito, si pone la questione di riflessione: si giudica il fatto, e come lo si giudica? In base ad una legge che gli fa da metro — o è, invece, il fatto a far da metro alla legge? La questione non è oziosa, perché sul criterio che sia il fatto a fare la legge si basano quasi tutti i sofismi nella Rivoluzione francese.

Si pongono, quindi, due questioni: quella della legittimità e quella dell'opportunità (o della saggezza). E subito la prima richiede un criterio, una legge; se questa è empirica, è legittimo ciò che i più fanno; è opportuno ciò che più riesce (in questo caso può dirsi legittima e saggia la morte di Socrate). Si respinge per lo più l'esistenza di leggi eterne, razionali: così secondo i materialisti. Ma sono giudicabili anche quelli che le riconoscono a parole, e, a fatti, vogliono, come dicono, attenersi all'esperienza per farsi strada tra il pubblico. La tesi per cui sulla legittimità si risponde in base a principi empirici influisce arbitrariamente sulla legittimità stessa, in due modi: l'uno consapevole; l'altro inconsapevole, cioè arbitrario. Non vi è consapevolezza, quando noi accettiamo la legittimità dalla tradizione, senza renderci conto che non si tratta di leggi pure, come crediamo (tutti le adottano, dunque sono legittime). Inconsapevoli sono i tre principi per cui: 1) si può essere padroni di un altro uomo; 2) si hanno diritti privilegiati; 3) si può operare per la felicità altrui. Se questi principi sono fondati solo sull'uso, allora basta rovesciare il punto di riferimento. Domandiamo allo schiavo, all'uomo non privilegiato, al suddito, se li accetta. Posto il principio di esperienza o la sua relatività, il privilegiato deve rassegnarsi alla soppressione del privilegio. Qui il principio empirico si rivela dunque pregiudizio. Non vi è consapevolezza, ancora, quando vi collima l'oscuro sentimento dei propri interessi. In tal caso, è facile scambiare il giusto con l'ingiusto. Vi è consapevolezza quando si dice che la storia di per sé risponde. Non esiste una saggezza univoca della storia (non si può, cioè, affermare Costantinopoli *versus* Roma). Tutto muta nella storia; essa dà leggi per tempi, luoghi, uomini diversi. Ci si riconduce alla fine al punto di vista personale proprio di oggi, dunque al proprio interesse. Esiste infatti l'uomo assolutamente disinteressato che possa farsi avanti? Esiste un saggio che possa dire che ciò che è avvenuto doveva (*sollte*) avvenire? Non esiste.

Una volta ammesso il *Sollen*, si ammette di potersi comportare di-

versamente, si ammette il non-*Müssen*, la libertà. È possibile in questo campo stabilire la legge di ciò che socialmente è massimo? Qui si pone il quesito se giudicare ciascuno secondo le norme del suo tempo o del nostro. Non giudicheremo di Adamo secondo gli editti del clan prussiano. Ma se non conosciamo i preadamiti? In breve: la storia non si giudica da sola, senza criteri razionali. Si può al massimo domandarsi se si è abbastanza abili, ma è domanda del tutto diversa. Ci si può domandare se, invece di ciò che si doveva, si è fatto ciò che si poteva, che era lecito, ma anche qui la distinzione è filosofica. Non è questione da storici decidere del *Sollen* e del *Dürfen*. Sono concetti inerenti ad una legge che è in noi stessi. Il principio, è quello per cui si deduce la legge pura dal nostro Io puro. Solo questa legge ci dice che cosa si vieta, si comanda, si consente; né può essere vietato il dovere, né il lecito; questa è la sola legge su cui si basa il giudizio su libere azioni. Chi non sa sprofondarsi accetta solo il plauso del pubblico. Solo su essa si risolve il principio della legittimità.

Ma anche sulla questione della saggezza si risponde: « guardate la storia, maestra di vita ». Eppure anche questa è una questione di principio; quale costituzione risponda meglio al fine dell'uomo, presupponga il fine dell'uomo, sempre nobile, e la reciproca, proporzionale adeguazione. Ma lo storico si accontenta di dire che il problema non lo riguarda e che si regola secondo leggi chiare (empiriche) — *Seelenkunde* — o secondo la similarità dei casi. Si tratta delle leggi del comportamento umano. Ma ciò implica un'attenta circospezione, ed è qui che lo storico si imbatte nuovamente nella filosofia o nell'analogia, il che implica l'indagine sul principio di causa. Si ha qui il fenomeno del conservatorismo.

PARTE II

IL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE
E GIUDIZIO STORICO

GLI SVILUPPI CRITICI DI G. W. F. HEGEL E K. MARX
SUL CONCETTO DI IDEOLOGIA.

CAPITOLO I

La critica di Hegel a Kant: dalla moralità all'eticità. Il problema dell'identità di eticità e storicità.

La morale di Kant è, a giudizio di Hegel, troppa astratta perché si possa riempire di contenuto pratico. Occorre quindi, secondo Hegel, lasciar perdere il punto di vista della moralità per passare a quello della eticità: così, da Kant a Hegel, la produzione di valori morali diventa produzione di storia. Sorge a questo punto il classico problema se il punto di vista dell'identità di eticità e storicità non costituisca un giustificazionismo storicistico; è inoltre facile identificare storia e valore a livello dello sviluppo ideale della storia, intendendo la storia come storia dei principi; ma resta fuori, o comunque è per noi difficile ricomprendervi, il pratico, l'irrazionale, il drammatico. Queste sono le accuse dei giovani hegeliani. Questo stesso tipo di consenso al mondo si può già trovare in Spinoza. E a Spinoza si rimproverava il fatto che il suo accordo dell'uomo col mondo passa per il riconoscimento di una razionalità preesistente, e non da costruire. Questo tipo di critiche si trova riassunto nelle classiche battute della sinistra hegeliana (« capovolgere », « sulla testa... » « fare, non capire... »). Il capovolgimento passava per l'acquisizione della dialettica alla metodologia della prassi. Pertanto, la categoria della moralità è la categoria della rivoluzione. Da questo punto di vista non c'è un metodo rivoluzionario fisso: la rivoluzione cioè può o meno essere violenta. Non si tratta qui di mettersi a descrivere questo sviluppo della morale; ma si cercherà di criticarlo, per vedere che cosa significhi il concetto di rivoluzione come categoria morale e in che misura in essa possa influire l'impostazione storicistica.

Conosciamo l'occasione dell'agire, l'insieme dei dati dell'azione in quanto ci riguarda. Chiamiamo tale serie di dati « occasione », perché

non è ancora prescrittiva. Scelto un atteggiamento di fronte all'occasione, trasformiamo l'occasione in necessità.

Il concetto di occasione ritorna in Hegel nel concetto di accidentalità, benché superato da Kant, ed è quel qualcosa che si ripresenta sempre in situazione pre-dialettica. Il concetto di occasione non è quindi eliminato, ma incluso in quello di dialettica. È il problema morale di decidere, in sede pre-dialettica, entro quale dialettica andrà a inserirsi l'accidentalità. Il concetto di occasione contiene tre elementi: 1) occasione è ciò che ci riguarda; 2) essa non prescrive scelte determinate; 3) ma ne esige una purchessia. Affermando che qualcosa ci riguarda o non ci riguarda rivendichiamo o escludiamo una specie di autonomia della scelta. Dobbiamo ammettere, però, che la scelta è in qualche modo determinata da una obbiettiva esistenza di « cariche di valore » negli oggetti che potrebbero interessarci. Ci riguarda una situazione che non possiamo ignorare di aver conosciuto (anche quando diciamo di ignorarla, esprimiamo in tal modo, col farla oggetto di una decisione, la sua rilevanza per noi). Il fatto che certe situazioni ci riguardino è un dato primitivo, mentre il loro non riguardarci è sempre frutto di scelta, di decisione, non è un dato.

Questa parte della trattazione è in un certo senso uno sviluppo e un proseguimento di quella precedente, nella quale si era proceduto ad un certo esame storico in vista di una certa ricerca teorica. L'esame storico è stato parziale, la ricerca teorica non è stata neppure intaccata, ma se mai frammentariamente allusa nei testi presi in esame. Il nostro proposito nasceva da una certa visione dello sviluppo storico dell'etica moderna, la quale si caratterizza, detto schematicamente, per una progressiva storicizzazione dei valori. Si tratta a questo punto di sapere — e questa avrebbe dovuto essere la seconda parte della ricerca — se, storicizzati quali essi ci appaiono, siano ancora valori. Ritorneremo più esplicitamente su questo punto tra poco. Come avevamo proceduto per accertare questo processo di storicizzazione dei valori? Da qual punto iniziare l'accertamento? Secondo noi il punto utile è proprio Kant, perché il prezzo e il processo di questa storicizzazione è costituito da quel momento coraggioso di netta demarcazione, e anzi di antitesi, tra mondo storico e azione morale, che è stata la morale kantiana. Solo a condizione di separare e contrapporre il mondo storico, come serie di azioni ispirate ad ipotesi empirico-pratiche, e quello morale, comandato dalla legge categorica del valore come forma, è poi ancora possibile, da un lato, concepire la prescrizione di un intervento di moralizzazione progressiva della

realtà politico-giuridica, dall'altro di postulare l'unità ideale delle due serie (ipotetica e categorica) nella formula di Dio come santo legislatore. La storia nel suo progresso, l'unità del mondo nella sua postulazione hanno però come condizione questa: che si sappia, e si sia dimostrato, che l'azione morale non ha come fondamento né come scopo l'adesione dell'uomo al corso storico, comunque interpretato. Non diremo neppure che il corso storico propriamente inteso costituisca l'occasione dell'azione morale. La vera occasione è l'atteggiamento della sensibilità individuale dinanzi al mondo: la moralità non si impone al mondo, non mira a trasformarlo; si impone alla sensibilità, mira ad esautorarla.

A questa impostazione così sommariamente richiamata, che cosa si è opposto? Sostanzialmente un rilievo: che ci troviamo daccapo dinanzi ad un'etica dell'intenzione, sia pure integrata dall'ideologia cosmopolitica e dal postulato dell'esistenza di Dio. Lo sviluppo dell'etica idealistica è, in largo senso, la costruzione di un fondamento per il quale l'etica dell'intenzione diventi un'etica del risultato. Il concetto che « il bene vince » è di Platone e di ogni idealismo. Nessuno contesta che il risultato della morale kantiana sia, per un suo aspetto, permanente: per ciascuno che agisce, è vero che il bene è la buona volontà. Ma perché ci si renda conto che la buona volontà non nasce dal nulla e non finisce nel nulla, si deve tenere conto che essa è sempre storicamente condizionata e, a sua volta, condiziona lo sviluppo storico. Invece la morale kantiana, liberata dalla tradizionale dipendenza razionalistica della morale dalla metafisica, può mantenere la atemporalità e dunque l'astoricità dell'atto morale.

Già la morale fichtiana è in questo senso una prima revisione di quella kantiana. Apparentemente si presenta come una dottrina della coerenza, e quindi come una rinnovata insistenza sul formalismo. Di fatto, essa vuole garantire che la buona volontà non solo deve mirare alla sua integrazione alla buona volontà di tutti (come in un regno dei fini), ma è in realtà nell'ordine stesso della realizzazione dell'io puro che così accade. La storia si svolge a un apparente livello di discontinuità, sul piano della consapevolezza: ma in realtà tale discontinuità è la condizione stessa di quella integrazione che è il farsi degli eventi nella storia politica, civile, e culturale. Nessuno ricomincia da zero il suo intervento nel mondo, ciascuno vi giunge con una cultura come formazione storico-pratica, che è una educazione della sensibilità; e ciò che egli avverte in apparente ritardo o anticipo rispetto ai suoi contemporanei è compensato da ciò che altri a loro volta avvertono in infiniti altri modi. Ciò che è vero in

origine, cioè che l'io è uno, è vero nel corso storico: gli io si fanno uno. Se il mondo è l'io, è impossibile che le modalità storiche dell'io non « armonizzino ». C'è tanto Leibniz, come è noto, nell'idealismo classico tedesco. Solo che l'armonia che era, in Leibniz, totalità orizzontale della ragione nel mondo, qui diventa sviluppo e processo verticale: progresso. In questo senso il corso storico è il corso morale dell'umanità. Tutto questo, la riconciliazione di morale e storia, la ricomposizione di ciò che nel kantismo era stato disgiunto, è già in Fichte. Il rimprovero di Hegel è di non averlo saputo realizzare, in quanto Fichte, nel porre l'infinito come scopo stesso dell'operare nel finito e del finito, lo ripropone come perennemente distanziato nel dover essere; e anzi, rovesciando perciò la filosofia nel moralismo, costituisce una cattiva filosofia del rapporto finito-infinito e scopre (o lascia intravedere) forme fatalmente autoritarie dell'attuarsi della moralità nella storia. Tuttavia il processo di unificazione di etica e storia ha in Hegel uno sviluppo ben più decisivo. Il rimprovero a Fichte è di aver errato nel prospettarlo; è di non aver posseduto gli strumenti per effettuarlo e renderlo pensabile. Nella parte precedente ci siamo arrestati a questo punto: con lo studio dei testi che documentavano questa critica.

Ma giunti a questo punto non avevamo colorito che parzialmente il nostro disegno. Il nostro discorso intendeva svilupparsi in un senso che ora si preciserà e che costituisce la materia di questa parte. Noi prevedevamo allora che si dovesse esaminare in una più lunga prospettiva il corso dell'etica romantica. Lo sforzo ulteriore dell'etica romantica doveva tendere ad una odissea totale dello spirito umano come storia. Se si voleva comprendere l'unità di etica e di storia, bisognava includere in essa anche il negativo. Non è nell'ordine storico-morale soltanto il singolo atto di buona volontà. Anzi, avulso dall'ordine storico, il singolo atto smette di qualificarsi come morale perché non ha mai la verifica del suo valore. Si può dimostrare che, nella sua presunzione di universalità pura, non si attua né specifica mai; e non attuandosi né specificandosi, quella che si presumeva volontà buona si rovescia nel suo contrario, avvolta nella rete dello scrupolo e della cattiva coscienza. Si abbia il coraggio di vedere invece nell'ordine storico-morale anche il male, che esiste solo nella sua relazione dialettica col bene. Buono non è l'atto in sé, ma la razionalità delle sue relazioni. È stato per non aver visto dall'inizio il potere della relazione, cioè la dialettica, che si è potuto isolare, o postulare all'infinito, l'atto del buon volere morale. L'unità dell'ordine storico-morale comporta perciò il superamento della moralità nell'eticità; e

comporta che l'*ethos* si effettui come realtà dei grandi complessi storici che si muovono e si superano, come dimostra una filosofia della storia.

A questo punto è veramente compiuto un certo ciclo dello sviluppo stesso dell'etica moderna. Eravamo partiti da una disgiunzione dello storico dal morale, per poter concepire la morale; ne abbiamo operato la ricongiunzione dimostrando che la morale stessa è sviluppo storico o non è nulla. Ma la dottrina che congiunge morale e storia nel concetto di morale come sviluppo storico non si sarà essa stessa verificata al prezzo di una implicita intellettualizzazione dell'azione, per cui al termine avremo annullato la funzione di rottura e di orientamento della storia futura che è proprio della prassi? L'unità di morale e storia non sarà avvenuta alle condizioni di una riduzione della prassi a pensiero? Avevamo finalmente raggiunto la concordia dell'uomo con se stesso, il consenso dell'uomo al proprio essere, ma solo perché questo essere era divenuto identico alla consapevolezza dell'essere, alla sua teoreticità. Avevamo compiuto, nell'ambito del soggetto, un ciclo analogo a quello già percorso nell'ambito dell'oggetto: l'uomo attivo nella storia di Hegel raggiungeva l'uomo saggio che esperisce Dio nella ragione di Spinoza.

È questo il secondo punto da seguire ora con maggiore attenzione. Il metodo con il quale avevamo ottenuto l'unità dell'ordine storico-morale era quello che procedeva *per universalia*. Era stato possibile raggiungere quell'unità perché avevamo identificato in realtà il corso della storia con un certo processo di sviluppo dialettico dell'idea. Ma era allora fatale che avessimo riassorbito totalmente il fare nel pensare, spogliando così inavvertitamente il fare di ciò che gli è proprio, la forza di trasformazione della realtà. Dovevamo passare per questa via se volevamo liberarci nello stesso tempo dalla metafisica e dal moralismo; ma giunti a questo culmine dovevamo renderci conto di essere incappati nel pericolo stesso che combattevamo: avevamo risolto il nostro problema, dell'unità del corso storico-morale, alla condizione che le sue reali dimensioni, che sono quelle della lotta uomo-natura, e delle lotte umane all'interno della produzione della storia, fossero implicitamente dissolte in una razionalità data. Che significava questo annullamento del problema, se anche vi avevamo data una falsa soluzione? Si sarebbero potute esplorare le ragioni di essa: si sarebbe scoperto che la soluzione prospettata, anziché dominare il corso storico, ne era un portato: con essa si bloccava, per così dire, il corso storico ad un suo presunto grado di perfezione e di consapevolezza: anziché dare una filosofia che promuovesse l'unità di etica e storia, si arrestava la produzione di tale unità nella pura contem-

plazione della sua possibilità; e così si realizzava un prodotto singolare, la filosofia come alienazione del corso storico; anziché come strumento di impossessamento e di valorizzazione di questo, si finiva col ricostituire il dualismo filosofia-storia, teoria e pratica, dando alla teoria la facoltà di includere la pratica. Non era allora da tentare il rovesciamento: anziché far nascere la prassi dalla teoria, già contenendovela come lo sviluppo esteriore di una logica di per sé già perfetta, partire dalla prassi, e mostrare come la teoria possa spiegarsi in più modi: o come metodologia della prassi, o come giustificazione di questa, o anche come deliberata opposizione al movimento della prassi medesima — ma sempre come immanente al fare, e come un fare essa stessa?

In questa parte ricostruiremo su alcuni testi fondamentali la vicenda che si è qui sommariamente accennata. Ma si verrebbe meno all'assunto principale di questa parte della nostra ricerca se non si prospettasse ora la sua più impegnativa materia. Quando siamo giunti alla conclusione, che la teoria stessa del fare è una soprastruttura del fare, o una sua componente metodologica, noi le abbiamo certo conferito una nuova concretezza. Non ci appaghiamo di sapere che realtà storica, ricostruzione storiografica e produzione di nuova storia sono conciliabili, ma anzi: che è solo nell'atto di produrre nuova storia che si dà significato alla precedente esperienza storica facendone oggetto di storiografia. C'era stata in proposito una netta preclusione di Hegel, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: « La filosofia essendo lo studio del razionale deve cogliere ciò che è presente e reale, e non porre un ideale che esiste Dio solo sa dove. Il compito del filosofo è di ricomprendere ciò che è, perché ciò che è costituisce la Ragione. È tanto vano che una filosofia possa superare il proprio tempo, quanto credere che un individuo possa saltare oltre la sua ombra. Se la sua teoria lo sorpassa, se costruisce un mondo quale dovrebbe essere, questo mondo esiste, sí, ma solo nel suo pensiero, cioè in un elemento malleabile, che si presta a tutte le fantasie dell'immaginazione ». Ma questa preclusione del futuro era appunto quella che ci aveva denunciato come in realtà il futuro era stato preassimilato al presente, eternizzato nella logica dell'idea; era contro questa estraneazione alla nuova storia che ci eravamo opposti, perché vi avevamo scorto, anzitutto, una apologia della storia compiuta, e in secondo luogo, una interpretazione di questa come storia perfetta. Ma la riapertura del processo consentiva ora di tornare a chiamare con il loro nome, cioè per la loro realtà, il male e il bene, la conservazione e il progresso, l'alienazione e la liberazione.

E tuttavia, proprio a partire da questo punto, si ponevano nuove difficoltà, ed è su questo che dobbiamo insistere. La produzione di nuova storia o è la produzione di valori nel mondo, o non lo è, e allora non c'è ragione che ce ne si dia tanto pensiero. Tutta la storia passata è accettabile solo nella misura in cui vediamo prepararvisi quella presente come prescrizione di una linea da scegliere e di altre linee da respingere. E infatti, se dalle urgenze del presente risaliamo appena indietro per confermarcene il senso, possiamo ben vedere che essa fu tutta un sorgere e superarsi di classi dominanti e di classi alienate. Noi non faremo dunque che essere fedeli rigorosamente alla storia procedendo verso la liberazione dall'alienazione. Nel punto storico del nostro tempo, la lotta si è ristretta a due termini antinomici, borghesia e proletariato: il momento risolutore dell'antitesi non può dunque essere che un momento rivoluzionario. L'atto che ricongiunge alla storia il valore dell'uomo, l'atto con il quale soltanto l'uomo può consentire alla sua storicità, è la rivoluzione. Dal rovesciamento del teoretico nella prassi deriva la rivoluzione come la nuova categoria della moralità. Noi possiamo a questo punto ben discernere la funzione del teoretico nel pratico. La rivoluzione di cui parliamo come soluzione morale dell'umanità in tanto può riuscire, in quanto tenga conto di tutti gli elementi di fatto, e li riduca, da ostacoli, in strumenti. In un certo senso si trasferisce nella rivoluzione come momento etico l'antica scoperta, già propria delle morali individualistiche della santità, per cui il mondo è tutto santificabile o redimibile, ma alla condizione di una sua negazione e trasfigurazione. Ed è in secondo luogo comprensibile che perda importanza, in questa teoria della rivoluzione come momento di passaggio dalla alienazione alla libertà, il dettaglio delle vie da prescegliere: vie di violenza o vie di transizione morbide non sono decisioni aprioristiche; la forza da impiegare nella negazione è proporzionale al grado di approssimazione che l'intollerabilità contraddittoria di una situazione, quantitativamente misurata, ha già assunto rispetto al grado qualitativo da raggiungere.

Le apparenti contraddizioni che rileviamo nei testi, tra violenza e gradualità, non debbono, in questa sede, impensierirci. Il momento teoretico, in questa prassi, non è che l'analisi della situazione storica e l'indicazione del suo grado di occasione rivoluzionaria. In tutta questa visione del consenso restituito dall'umanità a se stessa, non abbiamo perduto di vista, o non dobbiamo perdere di vista, che il soggetto che opera la rivoluzione non è più il soggetto singolo, o un gruppo arbitrario di utopisti. Il soggetto è quella parte della società che assume la redenzione

di tutta la società e ne orienta e anticipa, col suo atto, gli svolgimenti futuri. Il soggetto morale della rivoluzione non è il singolo rivoluzionario, ma una classe intera, la sola classe che ne vive l'immanenza e la maturità perché porta nella sua carne l'esperienza dell'alienazione: il proletariato. La rivoluzione è per eccellenza il momento etico, perché la sua occasione è radicata nella storia e perché porta nella storia la nuova condizione di libertà come risultato. Nessuna sorpresa che il soggetto morale sia stato, per così dire, collettivizzato e moltiplicato: esso resta uno nell'azione perché è la stessa vicenda storica che lo ha unificato nell'alienazione e nel dissenso. Ciò che era vero per Fichte, che il soggetto uno è l'unità condizionante di tutti i soggetti empirici, resta vero, ma con un'accentuazione tutta storicistica, in Marx. La novità è però che, là dove l'elemento rivoluzionario di ogni moralità era concepito come l'atto dialettico con il quale il finito viene in potenza superato, in una tensione che eternizza, e insieme normalizza, la rivoluzione morale, qui la rivoluzione si ritira nel tempo, diventa la regola, la categoria non dell'opera individuale (rapporto regime-sensibilità, in ultima analisi) ma dell'operare di un intero corpo politico-sociale. È a questo punto che bisognerà spingere più a fondo l'analisi della rivoluzione come categoria morale. È facile dire che il suo soggetto è un soggetto globale, che è la storia stessa che si converte, guidata da una parte della società che la egemonizza, o che opera per giungere a egemonizzarla e a liberarla. Ma in tanto vi si aderisce, in tanto vi si partecipa, in quanto si giudica di farne parte. L'antinomia che qui si presenta, è: *Tesi*: ognuno, lo voglia o no, lo sappia o no, è impegnato nella trasvalutazione rivoluzionaria della storia. *Antitesi*: nella misura in cui non si è consapevoli di parteciparne, la rivoluzione cessa di essere la categoria del valore e della moralità: è un meccanismo di necessità, travolgente e reprimente.

Se l'antinomia può prodursi, è perché abbiamo forse troppo naturalmente assunto per dato il carattere di protagonista di una intera classe o del gruppo che ne rappresenta l'autocoscienza; ma appena si dia una protesta, una riserva, allora si riproducono le antiche figure della lealtà e dello scrupolo, proprie dell'etica eteronoma. È dunque così difficile conservarsi a se stessi, alla propria storia? Di qui innanzi, io credo che la ricerca debba essere tentata in senso rovesciato. Si dovrebbe cioè muovere dall'analisi della inaccettabilità del dato in quanto dato come momento iniziale della coscienza etica. Se fosse possibile e non temerario, direi che le direzioni della ricerca dovrebbero essere le seguenti (ed è

solo con questa pazienza che si può fare la ricostruzione del rapporto legittimo morale-storia).

Ci si deve domandare, anzitutto, come si costituisce l'atteggiamento di inaccettabilità del dato in quanto dato. Occorre, per questo, analizzare le forme e le tensioni per cui, da un lato, il dato ci riguarda, dall'altro, esso non costituisce fondamento della scelta, ma solo occasione. Si dirà che tutto questo è risaputo, che il mondo come sistema di occasioni è una vecchia dottrina prekantiana, di cui Kant ha fatto giustizia nelle tre critiche, ed è anzi da questo suo intervento decisivo che quel concetto è stato demolito, e che si è sviluppata in suo luogo la concezione dialettica e unitaria del divenire storico. Ma le cose non sono così semplici. Il concetto di occasione storica rientra nella logica hegeliana come concetto del particolare nel suo farsi momento dialettico, e si riconduce a quello di accidentalità, di cui garantisce nella dialettica la redenzione razionale. Ma allora è proprio questo passaggio da analizzare a fondo: si tratta di sapere perché la dialetticità pressupone sempre accidentalità e razionalizzazione; e perché e come debba o possa atteggiarsi la singola coscienza per necessitare, con la sua scelta, l'occasione storica. Ci si pone, poi, il quesito di quale sia l'elemento, il fattore di mediazione, che costituisce l'occasione, intesa come rapporto tra il riguardarci della situazione e il suo non riguardarci come fondamento della scelta per la scelta stessa. Si può rispondere: in generale, la coscienza storica. Nessuno di noi si trova di fronte ad un dato come fatto isolato, ma come emergenza esistenziale di un gruppo di relazioni. La coscienza storica ha infiniti gradi di complessità culturale, ma è pur sempre la procedura con la quale essa organizza e finalizza dei gruppi di azioni sino a farne un evento quale occasione di scelta. Ora si tratta di sapere se il fattore unificante che fa della situazione un'occasione non sia già un certo momento incipiente della scelta, la scelta come pura possibilità di intervento e d'azione, che consente la traduzione del dato in occasione. In questa sua fase, la scelta è ancora del tutto aperta: ma è proprio la sua onnidirezionalità che fa del dato un'occasione, cioè che lo lascia aperto ad una o più forme di necessitazione morale.

Il terzo punto da analizzare diventa allora il seguente: in che consista la necessitazione morale. L'atto di essa è la negazione del primitivo rapporto dinanzi all'occasione. Ma è qui che si compie propriamente, o non si compie, il consenso alla realtà storica. È un consenso possibile inizialmente solo come negazione della realtà storica stessa. Si vorrebbe essere chiari su questo punto, che è il più arduo. La necessitazione mo-

rale della situazione come occasione è la fondazione del rapporto individuo-mondo; ma presuppone che i limiti dell'individuo, e quelli della situazione come mondo, siano trascesi: nello stesso atto si produce il valore del mondo e il valore della personalità. Qual'è l'*X*, qual'è la categoria che si attua nella unicità della scelta? Non si pretende di dare ora una risposta a questa domanda; di sciogliere un'antinomia tra valori formali e valori materiali. Ma ci sembra probabile che solo nel punto in cui un valore materiale diventa e viene assunto come valore formale la scelta giunge a necessitare l'occasione; e forse le poche grandi scoperte dell'etica sono queste giunture.

CAPITOLO II

L'unità di morale e storia in Hegel come consenso dell'uomo a se stesso: l'occasione storica e la scelta etica.

Abbiamo riscontrato nel precedente capitolo vari punti oscuri o generici che richiedono ulteriori chiarimenti. Secondo noi tali punti, che conviene preliminarmente delucidare sino a dare loro un significato univoco sono: l'unità di morale e storia come consenso dell'uomo a se stesso; il significato del concetto di occasione storica; la formulazione di chiarimenti su valori formali e valori materiali. Ci preme di dare a questa parte una evidenza di continuità, che non ci vincoli dogmaticamente in un senso deduttivo, ma imponga, d'altra parte, una persistenza obbiettiva di lavoro, cioè una costante individuazione dell'oggetto della ricerca, in modo da determinare più palesemente la validità dell'analisi storica. Perciò, mentre ci si era ripromessi in un primo momento di adentrarci immediatamente in quest'ultima, e di iniziare dopo qualche tempo il tentativo di alcune definizioni sul rapporto morale-storia, credo sia meglio rimanere ancora per alcuni capitoli in posizione introduttiva, sino a chiarire con il massimo di approssimazione l'oggetto che tentiamo di circoscrivere in questa parte. I tre punti che abbiamo isolato sono infatti impliciti come condizioni o come fini di tutta la ricerca.

Oggetto del nostro interesse, abbiamo detto, è il rapporto morale-storia in Hegel e Marx. Ma tutta la filosofia di Hegel è nient'altro che la logica del consenso della ragione a se stessa, nella dimostrazione che il mondo, come sua obbiettivazione, le appartiene, e la conduce alla piena autocoscienza; e tutta la dottrina di Marx è culminante in un punto, quello della rivoluzione come negazione dell'alienazione, che daccapo riesprime la condizione del consenso dell'uomo alla sua condizione storica. Quello che si chiama l'umanismo marxista potrebbe anche essere espres-

so, appunto, in questa formula. La stessa analisi delle contraddizioni, l'attesa che queste diventino maturità rivoluzionaria, la sollecitudine di intervenire per precipitarla, che altro fine hanno in sé, se non questo, di una « umanità consentita »? Tuttavia, appena ci si avvicina con più rigorosa intenzione al concetto del « consenso a se stessi », della consapevolezza del consenso, di ciò a cui si consente, di chi consente a qualche cosa; appena si vuol dare un significato non meramente psicologico, o altrimenti, giuridico, a questo momento, che è poi quello dell'identità, tutto sembra riconfondersi. In pari tempo non è affatto più sicuro il concetto dell'unità di morale e storico: va riesaminato nelle varie accezioni a cui può dare luogo, per sceglierne una che possa costituire solidamente l'inizio della ricerca. Proviamo dunque ad esaminare quali significati possa avere la proposizione.

L'unità del morale e dello storico è la condizione del consenso della coscienza a se stessa. Sarebbe paradossale che assumessimo per vera — e magari come risultato stesso di un certo processo storico del pensiero moderno (Hegel-Marx) — una proposizione di cui ignorassimo propriamente il significato. Ci conviene anzitutto isolarne gli elementi componenti. Anzitutto, che cosa propriamente pensiamo come unità di morale e storico? Dobbiamo metterci l'animo in pace su un primo punto: comunque si intenda e si definisca il morale, comunque si intenda e definisca lo storico, non c'è nessun modo di accertarsi che il mondo storico sia il mondo ottimo, cioè il mondo del bene realizzato. Non hanno per nulla lo stesso significato le due seguenti proposizioni: la moralità è agire in una situazione data; ogni situazione data è il bene. In un senso facilmente immediato esse sono anzi contraddittorie: se ogni situazione data fosse il bene, non vi sarebbe nulla da fare (se non il male). La proposizione che identifica il mondo con il bene è pertanto una proposizione metafisica, non priva certo di autorità. Occorre appena citare Leibniz, e la propensione generale all'ottimismo del pensiero idealistico moderno. Ma la prova che si tratta di una affermazione metafisica inaccertabile sta poi nelle distinzioni che si è spesso usati e forzati a derivarne per rispondere ai quesiti che insorgono nel campo più limitato dell'etica. Si è per esempio obbligati a distinguere un male metafisico (in se stesso inesistente posto che si sia già impegnati all'ottimismo) da un male morale, che non si può negare, ovviamente, senza annullare tutt'insieme la libertà, la scelta, il valore dell'individuo; e che è comunque un atto — accanto al suo positivo, il bene — ancora da realizzare e perciò solo arbitrariamente incluso nella struttura razionale del mondo come data.

In secondo luogo va aggiunto che la proposizione « il corso della storia è il bene », di per se stessa è tanto legittima quanto le seguenti (ed altre possibili) varianti: « il corso storico è il male »; oppure: « il corso storico non è né bene né male »: cioè non ogni giudizio storico è necessariamente giudizio morale, non ogni giudizio di esistenza è giudizio di valore; oppure: il corso storico coincide — momento per momento — o col bene o col male a seconda del punto di vista dal quale è assunto. Ciò che rende equivoca l'affermazione che identifichi realisticamente il corso storico col bene è il fatto che si presume data la formula della sua costruzione, della continuità del suo divenire. Presa a sé, come una verità intuitiva, l'identificazione tra realtà e bene è una proposizione inaccettabile, e del resto non funzionale, né rispetto ad una interpretazione del corso e del divenire storico, a cui la nozione del bene non è necessaria, né rispetto ad una proposta del concetto di moralità, che non si giova granché di sapere che il bene è già reale, o fa già parte della realtà.

Passiamo ad una seconda aporia. Non solo non possiamo sapere se il corso storico sia bene, al modo in cui in generale non si può dire né bene né male ciò che si assume nel significato di realtà obbiettiva che si effettua per una interna necessità che trascende le iniziative dei singoli; ma non siamo neppure certi che la sua presunzione di unità sia la condizione del consenso della coscienza a se stessa. Anche quando si dice che il consenso della coscienza a se stessa è condizionato dall'unità di realtà e bene, di storia e moralità, si dice per ora più di quanto effettivamente si sappia, o almeno se ne lascia il legittimo sospetto. C'è un primo senso del « consenso a se stessi » che non passa in alcun modo attraverso una consapevolezza dell'esperienza storica. Tutta la morale antica vi si richiamava, quando, presupposta ed esplicita, fissava l'essenza della moralità nell'autonomia, nella padronanza di sé, nella preparazione alla morte, e infine nella decisione della morte. Non si ha qui interesse né motivo di più pertinenti distinzioni in seno all'etica classica. Ci importa solo notare che è di quella morale la distinzione tra cose che ci appartengono e cose che non ci appartengono; e molto esplicitamente, almeno per un filone rilevante di essa (quello cinico-stoico), la realtà che non ci appartiene è proprio quella che noi chiameremmo del mondo storico, a segno che, con estrema precisione, la norma morale include, nella sua definizione, che si prescinda dal corso storico qual'è e quale potrebbe o dovrebbe essere. Come è noto, questa morale poneva anche l'ipotesi del suicidio come soluzione volontaria del non consenso. Per noi è rilevante che l'ipotesi fosse posta, perché aiuta a determinare che cosa sia da intendere

per consenso. Per una morale che prescinda dal corso storico, la coscienza ricusa il suo consenso alla prosecuzione di una esperienza temporale, quando vengono meno le condizioni di unità di ragione e sensibilità; cioè precisamente quando la sensibilità si ribella alla ragione e cerca legge ed appagamento nel mondo storico com'è. Se ne ricavano queste precisazioni: il consenso della coscienza a se stessa non è un mero fatto di riflessione dell'essere su se stesso, è invece il costituirsi dell'essere come individualità, è il giudicarsi come individualità, lecita o non lecita a seconda della propria sussistenza unitaria. È significativo che nella morale stoica la tesi del suicidio decada nel suo rigore e si trasformi poi nel suo contrario, nella tesi della tolleranza come consenso alla sussistenza unitaria imperfetta. Ma anche in questo caso, non è al mondo storico, che si riguarda con intento di adeguarvisi, ma all'inevitabile imperfezione dell'io particolare, che incomincia a pazientare con se stesso, e solo per ciò con gli altri soggetti particolari. Per la morale antica, la proposizione che possiamo accettare noi stessi solo se il mondo può essere orientato verso il meglio, solo se il bene può esservi da noi aggiunto, o solo se la situazione sia già un bene incipiente o potenziale che sta a noi attualizzare (salvo un senso particolarissimo in un caso soltanto, quello della morale aristotelica, che non staremo a discutere perché ci lasceremmo fuorviare) non è una proposizione vera.

Accenniamo ad un'altra esperienza storica. L'etica del razionalismo si è svolta nell'età dell'assolutismo, e della rottura del mondo europeo con la Riforma e le guerre di religione, cioè di una totalità storico-politica come fatto, malgrado tutto, di civiltà unitaria. Ciò ha senza dubbio la sua importanza per la costruzione di morali prevalentemente avulse dal mondo storico. È un argomento sul quale ci siamo già intrattenuti in altra sede (cfr. *Lezioni su Cartesio*). Ma anche qui non ne interessa un rilievo di particolari filoni bensì una constatazione d'assieme. L'etica razionalistica ha formulato quella che Kant considerava una morale eteronoma, fondata sull'idea di perfezione. Ma si osservi come essa si costituisce: non già come una morale dell'intervento sul mondo storico, diretta a redimerlo dalla sua disunione. Di fatto, l'unità razionale del mondo è postulata come opera, trascendente o immanente, del divino. Il mondo storico, o l'irrazionale, cui sovrasta una morale eterna della concordia della ragione con se stessa; o un momento di sapienza imperfetta, cui vanno imposte robuste leggi statali; e se Leibniz personalmente ha operato tutta la vita per la ricomposizione dell'armonia politica e religiosa dell'Europa, la sua morale è — se si vuole — tutta

nella proposizione 89 della *Monadologia*, che consiste nel lasciare a Dio il compito del consuntivo come armonizzazione della volontà preventiva degli uomini. In nessun momento si è rigorosamente pensato che l'uomo potesse accettare o consentire a se stesso inserendo la sua azione negli ideali etico-politici del suo tempo e incidendo nel loro corso in modo da esaurirvi la propria vocazione. Anzi, la disarmonia del corso storico, la mancata universalità delle massime, può indurre a cercare tutt'altri segni del valore delle proprie scelte. La lettera di Pascal (1661) all'amico di Clermond-Ferrand indica come unico segno della probabile identità della propria volontà con quella di Dio l'accettazione obbiettiva degli ostacoli esterni. Si direbbe che qui è l'esterno la misura dell'interno, ma in realtà è tutto il contrario¹.

Che vuol dire, qui, consentire a se stessi? Vuol dire accettare il proprio rapporto col mondo storico come tramite ad una vita superiore della moralità, o della religione o della saggezza; e se c'è una filosofia che inverte i termini della nostra impostazione è proprio quella che dice: se tu consentirai alla tua sottomissione alla verità divina, che è la tua vera struttura d'uomo, tollererai la disunione del morale dallo storico, o la giustificherai come una prova, o come un simbolo di un ordine non visibile che soggiace ad un disordine visibile.

Possiamo ora incominciare a ricongiungere ciò che avevamo deliberatamente disunito. Il solo presupposto che dà un senso al problema dell'unità dello storico e del morale è anzitutto una concezione in largo senso immanentistica della storia, della filosofia, della morale. È solo attribuendo allo svolgimento della realtà, in ogni punto del tempo, una genesi ideale unitaria, che ha senso ritenere che gl'ideali morali, i valori storicamente realizzati, siano sorti e continuamente sorgano da situazioni storiche, e dalla coscienza di fare parte di questa stessa matrice, di esserne dei prodotti e dei cooperatori. Il fatto che oggi il disagio e la ricerca dell'unità del morale e dello storico siano così diffusamente sentiti dipende probabilmente da due motivi. L'immanentismo che condiziona — esprime — quella esigenza di unità è divenuto una credenza morale condivisa dai non specialisti, dai laici, dai non filosofi, perché si è fatta esperienza generalizzata su infiniti e vari piani diversi da quello per il quale l'immanentismo, rigorosamente pensato, si è sostituito ai valori della religione tradizionale. Il diffon-

¹ B. Pascal, *Lettres*, Paris, Crés, 1922, pp. 306-307.

dersi dell'esigenza storicistica entro i momenti politico-religiosi ne è una testimonianza *a fortiori*. Ma proprio nel punto del massimo inserimento di una filosofia nella sfera delle credenze morali, sta per essere rivista tutta l'impalcatura dialettica che reggeva quel senso unitario del mondo storico. Ecco perché la filosofia della storia tende a dicotomizzarsi, da un lato in ideologia politica, dall'altro in antropologia e psicologia positivisticamente intesa. Per un verso quindi non si rinuncia all'unità storico-morale dell'esperienza; per un altro, gli strumenti della sua fondazione ed esecuzione sono, a quel che sembra, tutti da rivedere, eventualmente da riscoprire. Che significato può avere il concetto di un consenso a se stessi condizionato dall'unità del morale e dello storico? L'individualità come attuazione dell'universale, del concetto, che è dottrina hegeliana, ha subito critiche violente del marxismo e dall'esistenzialismo. Il concetto del consentire a se stessi, alla condizione che sia valida l'unità dello storico e del morale, riparte da una nozione diversa di coscienza individuale, come posta al limite tra il divenire storico, di cui l'esistenza individuale è il frutto come dato, e il suo trascendimento mediante la produzione di valori, che solo in quanto sono esperiti come tali sono suscettibili di una verifica, ad un rischio che è quello di costruire in un senso, piuttosto che in altro, la personalità.

Quando si dice: « il consenso a se stessi », si intende consenso a questo rischio. Ma ha senso allora sostenere che esso sia condizionato dall'unità dello storico e del morale, cioè da una garanzia obbiettiva del corso delle cose? O non piuttosto, proprio perché questa non esiste e non può essere data, il valore sta nel costruirselo, e solo a questi patti si consente a se stessi? In questo caso, la dottrina marxista sarebbe l'ultima delle filosofie storicistiche garantite. Quanto sopra può apparire complesso, per la ressa d'allusioni storiche a servizio però di una tesi semplice: che certe proposizioni hanno senso, cioè sono comprensibili o accettabili, solo nell'ambito di una filosofia e di una civiltà; e che non ne hanno nessuno, se collocate in un altro, che ignori o consideri marginale il tipo di esperienza che a tali proposizioni ha dato origine e giustificazione. Si è voluto, quindi, semplicemente dire che la convinzione oggi largamente diffusa — anche tra laici — che, in tanto la coscienza individuale accetta senza contraddizione la propria esistenza e azione del mondo, in quanto ritiene che i suoi bisogni d'azione non siano storicamente astratti, e in quanto pensi di poter influire — agendo — ad orientare in un certo modo — ad esclusione di

altri — il corso del divenire storico; questa convinzione ha senso in un orizzonte di cultura e di credenze storicistiche, ma sarebbe risultata incomprensibile o inaccettabile in ambiti storico-culturali di tipo naturalistico, ad esempio, o di metafisica prekantiana. Questo non toglie che, restituito a quella proposizione il significato che le compete, cioè ricondotta alla posizione di civiltà Hegel-Marx, si possa senza stento conferirle il senso iniziale e tornare ad occuparsene con maggiore tranquillità critica.

Perché sia evidente il fine di questo chiarimento, bisogna richiamare subito la ragione della sua necessità. Ciò che noi prendiamo in considerazione, attraverso un certo esame storico-critico, è il rapporto morale-storia. La questione della quale ci occupiamo potrebbe anche essere respinta, cancellata, per la sua estrema semplicità. È risolta tutti i giorni e in ogni momento da ognuno. Le azioni più normali, quando corrispondono ad una scelta, si basano sulla convinzione (che non ha alcun bisogno di essere resa esplicita) che esse sono possibili. Possibili sta a significare non solo che sono tecnicamente eseguibili, ma che hanno presa su un certo settore di realtà, che lasceranno diverso da come lo hanno incontrato. Tutto questo è del tutto pacifico, e lo è anche quando l'azione non corrisponde a una scelta, ma, per esempio, a un regolamento. Di più: è questione continuamente risolta che, nel proposito di intervenire in una situazione per mutarla, intendiamo che essa sia trasformata secondo un certo fine, che valutiamo migliore della situazione incontrata. Per il momento ci è del tutto indifferente sapere o definire se si tratta di uno scopo individuale, utilitario, o se rientra in un più vasto piano di trasformazione della realtà, che comporta un'opera fatta in comune con altri, un certo modello mentale di un risultato complesso, una lotta contro l'irrazionale e l'ingiusto. In ognuno di questi casi di piena normalità è però implicita una certezza: il nostro intervento, la nostra azione, non sono radicalmente inadeguati alla struttura della realtà. Abbiamo i piedi in terra e operiamo sulla terra. Possiamo sbagliare, non afferrare l'intera situazione: si dovrà spiegare questa possibilità, che tuttavia siamo pronti a considerare a sua volta nell'ordine della normalità. Possiamo sbagliare in un secondo modo: non vedere che cosa sia meglio fare. Anche di questo si dovrà rendere conto, ma non ci sembra, nel corso quotidiano dell'azione, che ciò costituisca, per caratteri normalmente attivi, una ragione per non agire. In che cosa si fonda la presunzione che la realtà si faccia manipolare? Ancora sul piano empirico, la risposta dell'uomo fiducioso è pronta: la ma-

novrabilità delle cose, delle situazioni, dipende dal fatto che sono un prodotto di altri uomini. Nulla esclude che io possa intervenire là dove altri, con la stessa ragione e con gli stessi mezzi, hanno di già operato. Passiamo dunque — si direbbe — all'azione: la filosofia non è affatto necessaria. Se invece riteniamo che la filosofia è necessaria, è perché vogliamo sapere tutto ciò che mettiamo dentro all'azione. E non lo sapremo, se non cercandolo. Se, nel nostro caso, è implicita la certezza della modificabilità della storia, e dell'esaurirsi (e dell'essere conoscibile) della nostra azione nella storia, bisogna allora che rendiamo ragionevole una credenza immediata, che potrebbe, altrimenti, essere falsa e illusoria. Potremmo partire da una filosofia già costituita, aderirvi come ad un complesso di articoli di fede, regolarci di conseguenza. Il fatto è che anche l'adesione ad una filosofia data non è che un più complesso accettare un dato storico, come mediazione tra realtà e azione. Ecco perché scegliamo di muovere dal dato più semplice, quello dell'occasione dell'azione; e dalla definizione meno compromettente di essa: una situazione che ci riguarda. Occorre ora chiarire il concetto di « occasione », come riassuntivo di due componenti dell'atteggiamento etico: 1) la situazione data « ci riguarda »; 2) la situazione data non prescrive le nostre scelte ma non ci esime dalla scelta.

Il primo aspetto da esaminare dell'occasione è il seguente: che cosa significa che ci riguarda? Anche qui ciò che appare immediatamente perspicuo diventa oscuro alla prima riflessione. In un certo senso, tutto ci riguarda e anzi accampiamo questo diritto alla totalità degli interessi possibili, per poco che ci venga contestato come un limite alla nostra libertà vitale. Ma siamo altrettanto pronti a dichiarare che una certa situazione o un certo fatto non ci riguarda, non appena essi comportino degli obblighi che preferiamo siano assolti da altri. Da questo punto di vista è certo che consideriamo il riguardarci dei fatti come facoltà onni-relativa della nostra coscienza, come un contatto che non impone repliche; e il non riguardarci, come una prima scelta delle situazioni cui replicare o non replicare. In questo primo senso il concetto del riguardarci delle situazioni viene trattato come una specie di diritto naturale. Ma è chiaro che questo significato è ancora troppo giuridico, il suo limite sta nel fatto di cogliere il rapporto con una situazione al livello di una certa modalità del riguardarci, che è già una scelta, quella del nostro diritto, della nostra facoltà di entrare o non entrare in relazione con gli eventi. Dobbiamo procedere verso un piano anteriore ad ogni diritto, ad ogni rivendicazione. Il riguardarci o non riguardarci di un evento con-

siste anzitutto in questo: che entrati con esso in rapporto, non possiamo ignorare questo rapporto. Possiamo anche stabilire che non ne accettiamo il carattere vincolante (per ora non ci riguarda): e, per il nostro rinvio di ogni vincolo, fa parte esso stesso del modo di riguardarci dell'evento.

Questo modo di iniziare la ricerca può essere inficiato da un certo soggettivismo: le cose si dividono in due grandi categorie, quelle che ci interessano e quelle che non ci interessano. Non sono le cose che ci riguardano, siamo noi che le prendiamo o non le prendiamo in considerazione. Un tale rovesciamento di prospettiva (che deve però essere analizzato) può, se accolto brutalmente, portare a qualche perdita. Bisogna tuttavia prenderlo subito in considerazione, soprattutto per l'utilità che può ricavarsi anche dalle sue conseguenze negative. Nella impostazione soggettivistica banale, che dobbiamo prendere in considerazione, la nozione del « riguardarci » è identificata con quella dell'« interessarci », per indicare che il movimento non è dall'evento a noi, ma da noi all'evento. Ora sarebbe assolutamente ingenuo da parte nostra ignorare questo aspetto della questione; solo che non possiamo prevederlo se non per un secondo momento dell'analisi, il quale, del resto, è pure incluso nel prospetto del problema al punto 2). Ma se, per contro, noi assegniamo all'« interesse » il primo momento nel processo dell'occasione, non ci saremo resi conto che l'occasionalità dell'evento è tale, sia che noi vi portiamo immediatamente il nostro interesse, sia che non ve lo portiamo affatto. Il momento dell'interesse, anzitutto, non è che uno dei casi e delle modalità del « riguardarci » di un evento; è comunque successivo alla occasionalità della sua genesi; il fatto che prendiamo o non prendiamo in considerazione un evento non è dovuto semplicemente al caso, ma ad una formazione culturale che presuppone l'esperienza del « riguardarci » degli eventi e una educazione nel modo di riferirvisi; e l'atteggiamento soggettivistico arbitrario (dipende da me prendere o non prendere in considerazione un evento) è esso stesso un certo modo di formazione culturale, che si incentra nel presupposto della libertà moralistica dell'osservatore.

Tuttavia questo rovesciamento di prospettive, che per il momento dobbiamo respingere, lascia un residuo utile: ed è che serve ad enucleare questo carattere dell'evento, che deve essere spiegato, il suo « riguardarci », quasi fosse una sua proprietà obbiettiva. Sia o non sia tale, si deve tuttavia prendere in considerazione questa ipotesi, esaminarla a fondo, liberarsene se è falsa. Il concetto del riguardarci di un evento è

comprensibile solo se si ammette il mondo come unità dinamica di una cultura che è giunta a noi e ci attraversa. In una concezione meccanicistica totale non c'è nulla che ci riguardi, nulla che si rivolga a noi, che attenda da noi che lo integriamo (o « rovesciamo », o « invertiamo », come dice Hegel nella *Fenomenologia*: « la legge dell'individualità »). Non che in una concezione meccanicistica la realtà non passi attraverso i nostri movimenti: ma il fatto del riguardarci è anzitutto possedere un certo grado di consapevolezza in cui siamo implicati. Delle due, l'una: o lo eravamo già senza saperlo, e diciamo che un evento ci riguarda quando passiamo, dalla nostra passiva inclusione in esso, alla nostra consapevolezza dell'evento e della nostra partecipazione; o non vi eravamo affatto implicati, ma l'evento stesso, per svolgersi, si rivolge a noi come suoi integratori, propulsori, sabotatori (non si possono qui prevedere le nostre scelte). Si badi che il secondo caso è solo una variante del primo. Dire che non eravamo implicati in un evento, e che lo diventiamo, significa dire che la nostra individualità era però implicata in un diverso ciclo di relazioni, verso il quale quell'evento era potenzialmente in rapporto. Il significato obiettivo del riguardarci è dunque connesso a una visione unitaria della realtà, complessa quanto si voglia, ma percorsa da un'unica forza organizzante, che ad un certo punto produce, insieme, l'evento, la nostra individualità, e la nostra implicazione, prossima o remota, nell'evento. Appunto per questo complesso — pur renitente all'analisi — delle relazioni che costituiscono il tutto, possiamo renderci conto del fenomeno, che un evento ci attenda o non ci attenda, che ci attraversi o non ci attraversi. La potenzialità dell'evento, che attende noi per attuarsi, è nell'evento stesso.

Tuttavia noi possiamo perfettamente non avvederci che vi eravamo implicati, o rifiutarci di esserlo, negarci all'evento che ci riguardava. Si svolgerà senza di noi o contro di noi, si svolgerà includendo il nostro rifiuto. Ma prima di passare a questo secondo aspetto, converrà non illuderci di avere esaurito il primo. In base ad un monismo dinamico, per il quale il sorgere di una individualità particolare è un momento e una legge del processo del divenire, il riguardarci dell'evento è fin troppo pacifico. Ma tutto torna a diventare problematico se non accediamo a questo organicismo monistico. È una certa metafisica, e noi non manchiamo di ottimi motivi per sospettarla: vi scorgiamo il raffinarsi di una grande impresa teologica, un suo specificarsi ed organizzarsi. Ma chi ci assicura che il mondo sia questo grande organismo finalistico, per il quale doveva accadere che il divenuto generasse, *hic et nunc*, proprio noi, anzi si at-

tuasse in noi, nei nostri contemporanei, in questi incontri e non altri? Tutto questo — che potrebbe essere vero nella cautela di una ipotesi interpretativa, caso per caso — si tramuta in un dogmatismo insostenibile appena vogliamo verificarlo. Il guaio è che, se vi rinunciamo, dobbiamo sapere che cosa perdiamo. Perdiamo il sostrato al quale inerivano gli eventi e gli individui: d'un tratto essi si rappresentano, ma non piú come modi di un tutto, bensí come elementi di certi gruppi di eventi, che giudichiamo unificabili appunto da certe ipotesi, ma non necessariamente unificabili in un modo piuttosto che in un altro. In questo caso il riguardarci di un evento assume un grado di indeterminazione che rasenta il punto di vista soggettivistico sopra indicato, quando dicevamo che il riguardarci del dato è costituito dall'arbitrio con il quale lo prendiamo o non lo prendiamo in considerazione.

Non possiamo contestare che, a questo punto, non c'è azione che non abbia il suo punto d'inizio o d'inserimento nella nostra relazione con un certo evento o gruppo di eventi. Chiamiamo questa relazione col termine fra tutti meno compromettente, quello, cioè, che la situazione ci riguarda. Ma quando cerchiamo di definire il concetto del « riguardarci », ecco che o lo carichiamo di una necessità inverificabile, o lo esponiamo ad un'indeterminazione così sottile, che la realtà del nostro rapporto con la situazione rischierà di annullarsi. Si direbbe che finiamo così o con l'accreditare troppo, o troppo poco, alla situazione storica. Nel primo caso essa risulterà in certo senso già carica di valore; nel secondo, ne risulterà priva. È da questa aporia che bisogna poter uscire.

Potremmo pertanto formulare così la nostra antinomia:

Tesi: il mondo è una unità dinamica di situazioni tale che la nostra esistenza non può non essere implicata in una di esse, in un gruppo di esse, in un loro sistema, presente e futuro. Se ne può quindi dedurre che in ogni « riguardarci » di un evento è implicito l'infinito. A ciò si deve il carattere plurisenso dell'occasione, e la « carica » d'impressione che gli eventi contengono.

Antitesi: il mondo è una pluralità di eventi che si spiegano mediante ipotesi interpretative multiple che valgono a raggrupparli. Il fatto che alcuni ci riguardino, altri non ci riguardino, dipende dalla vivacità dell'impressione che suscitano in noi, ma in questa non c'è alcun sottofondo metafisico. Quando distacciamo l'evento dall'impressione, non possiamo piú dire che esso obbiettivamente ci riguardi o non ci riguardi.

CAPITOLO III

Caratteri specifici dell'ideologia e sua contrapposizione all'utopia e alla filosofia della pratica.

Perseguiamo in queste pagine lo scopo di fornire una verifica del procedimento che ci siamo proposti nell'esame dialettico del razionalismo. La nostra tesi è che ci troveremo qui dinanzi alla proposizione fondamentale che l'individuo trova sul piano della ragione metafisicamente intesa la sua perfetta e adeguata integrazione, la realizzazione del suo rapporto col valore. Ma nello stesso tempo, vogliamo indagare a prezzo di quali taciute ed espresse concessioni ad un piano della natura, ottimisticamente intesa, o della storia, empiricamente o meno accettata, si compie questa presunta, esauriente « realizzazione » dell'uomo. Se questo prezzo esiste, allora significa che la pretesa realizzazione universalistica dell'uomo nella ragione avviene a prezzo del costituirsi, o dell'abbozzarsi, o dell'aprire un varco a forme di saggezza, o di raccomandazione pratica, o di tolleranza, che si collegano, e interpretano correnti storiche del sentimento religioso, politico, del costume: in breve: a prezzo di concessioni ad elementi che oggi chiamiamo ideologici.

La verifica che vogliamo fare è in un certo senso inversa. Si tratta di vedere se le ideologie non siano a loro volta espressioni di una aspirazione a giustificazioni e integrazioni universalistiche dell'individuo, o di determinati settori della sua attività. Ecco perché si è accennato al fatto che non sarebbe giustificato, sin dall'inizio, limitare al significato corrente (che lo restringe al settore dell'azione, in largo senso, politica) il termine ideologia. Non è impossibile provare che esistono esperienze ideologiche religiose, economiche, morali, forse artistico-letterarie. Proviamoci a esemplificarne qualcuna.

In campo religioso, un primo esempio può essere quello della pre-

tesa incomprimibilità di gruppo dei popoli di credenza islamica; o l'identificazione biblica di popolo e religione ebraica. Ma si possono ipotizzare anche possibili esempi più vicini alla nostra esperienza. Una Chiesa la quale si fondi unicamente sulla contrapposizione Dio-mondo, e sull'unica rivelazione mediatrice del Vangelo (come, all'ingrosso, le chiese protestanti), ritiene di portare nel mondo una forza di testimonianza religiosa quando afferma che « non prende posizione » nei conflitti di civiltà. È chiaro che una Chiesa di questo genere sa di dover testimoniare nel mondo, nella storia, come forza neutrale, e neutralizzatrice degli elementi antagonisti dello sviluppo della civiltà. Sa di poter andare confusa con forze neutralistiche non religiose, e si organizza per difendersene. Oppure non si organizza a questo fine, proprio per non concedere nulla alla storicità; ma giustifica il suo proposito di non partecipazione riducendo ad esso e concentrando in esso la sua missione sulla terra. Ora, questa delimitazione della sua azione pubblica è una deliberata o non deliberata assunzione ideologica: presuppone una certa interpretazione — pessimistica — del corso storico; della sua irredimibilità attraverso l'azione pubblica; della lotta contro le mistificazioni che possono derivare dalle trasgressioni di questo principio. Un impegno pubblico di siffatto attivo disimpegno è una posizione ideologica, destinata ad influire, anche contro i presupposti, sul corso delle cose.

Si può immaginare la procedura opposta. La Chiesa è una vivente testimonianza e prosecuzione della Rivelazione, del rapporto di salvezza fra Dio e uomo; la continua vigilanza per la salvezza è un compito ineliminabile di una Chiesa, comporta la creazione di organi e strumenti di preparazione morale, pubblica e perciò sociale, alla osservanza dei principi della religione stessa. L'intervento, anziché la neutralità della religione nel corso storico, è obbligatorio. Senza timore di confondersi con altri tipi di intervento affine, questo tipo di Chiesa può giungere a giustificare certe guerre, che chiama giuste, certi divieti, certi rifiuti, certe commistioni.

Dove si pone il punto distinto fra una ispirazione infinita, e il progetto, continuo, di operazione nel finito? Dove similmente si poteva porre il punto distintivo fra il distacco dalla storicità e la complicità con certe forme storiche ben precise (e interessanti) di neutralità, nell'esempio scelto precedentemente? Dove segnare la frontiera fra una verità creduta universale e metatemporale, e l'impegno e il disimpegno temporale e storico? Dove l'attesa che la storia sia affidata unicamente alla Provvidenza, e dove la certezza di operare, pur non attendendo, nel senso

stesso di quella attesa? Là dove una verità di religione, e un progetto pratico di intervento o di testimonianza nella storia non hanno limiti concettualmente determinabili, in quanto l'azione nella storia è considerata una riprova concreta, e parzialmente identica, con quella verità meta-temporale, qui si verifica una situazione mentale e spirituale di ideologia.

Per portare altre esemplificazioni, si potrebbe dire che ogni morale contenutistica (o che lo sia surrettiziamente, che per noi in questo momento è lo stesso) è un atto di produzione ideologica. Una morale della simpatia o della durezza, della potenza o dell'umiltà, in breve qualsiasi accentuazione e concentrazione della volontà morale in un tipo prioritario di attività, che comporti una organizzazione interiore o esteriore di affermazione, è un'esperienza ideologica. La scelta esclusiva e polemica di un aspetto della vita morale, dichiarato rappresentativo del tutto, e destinato e prescelto ad una programmata trasformazione dei sentimenti, dei modi di agire, o delle relazioni fra uomini, risulta un'esperienza ideologica. Sappiamo perfettamente che di questo passo si corre il rischio di vedere ideologia dappertutto. Ma qui non vogliamo altro che reperire alcuni caratteri di questa esperienza, e, appunto, delimitarli.

Ma è proprio escluso che elementi ideologici si istituiscano anche nell'attività letteraria e artistica? Non vogliamo ricondurre con un rapido giro di mano ad un fatto ideologico la costruzione di generi letterari ed artistici; ma la scelta di certe tecniche della comunicazione e della dissimulazione di certi simbolismi e intellettualismi, che non siano naturalmente aderenti ad esigenze perentorie di carattere espressivo, e che indulgano ad un gusto, e valgano a palliare rapporti di particolare difficoltà e tensione fra la produzione artistica e il gusto etico-religioso, o artistico, di un'epoca o di una società, sono commistioni ideologiche all'opera dell'arte. Ovviamente, non sono tutta l'arte. Ma in tanto si accettano, o si cercano, in quanto si ritiene che o siano un veicolo o un viatico dell'arte, o siano, di questa, un potenziamento; che facciano dell'arte una attività in qualche modo sublimatrice o perfezionatrice.

Negli esempi che abbiamo cercato, si è volutamente dilatato il senso di ideologia. Che cosa hanno di comune, di caratteristico, che possa farvi scorgere questa tipica forma di esperienza mentale e pratica?

Che cosa si può incominciare allora a ricavare da questi esempi? Sebbene grossolanamente configurati, essi presentano alcuni tratti caratteristici. Il primo, è quello di una condensazione deliberatamente unilaterale, di una ispirazione o di una dottrina, in un punto considerato prioritario, risolutivo per la sua « attualità ». Non è detto che si tratti

necessariamente della messa in evidenza di un tratto nuovo, o artificiosamente sopravvalutato. Può essere seriamente uno dei tratti costitutivi di una posizione universalistica della religione, o della morale, o dell'arte. Ma la sua messa in evidenza è la conseguenza della percezione, o della decisione, di una sua possibilità attuale di trasformazione della realtà storica, o comunque della possibilità di operare in questa o su questa. L'elemento dell'attualità è essenziale all'esperienza ideologica. La proposizione marxista che la storia attua solo le rivoluzioni che sono mature non è che una espressione consapevole e realpolitica. Ma a costituire l'attualità, la maturità intervengono elementi tipici sui quali bisogna soffermarsi. Il dato dell'attualità non sarebbe di per sé caratteristico dell'atteggiamento ideologico, se non fosse accompagnato da alcuni altri. Di per sé, il senso della maturità, della irrinviabilità, è nient'altro che la forma soggettiva di una presunta necessità o obbiettività del reale, o della ragione, o di una volontà trascendente al reale e alla ragione. Se questa percezione della necessità spirituale e della immediata perentoria sua sperimentabilità venisse meno, non si potrebbe neppure parlare della prima: non sarebbe conosciuta in tutta la sua portata. Questa è probabilmente la ragione dell'intellettualismo etico di Socrate, o della consapevolezza che i mistici e gli organizzatori religiosi, e gli stessi rivoluzionari, hanno che (come dice Santa Caterina da Siena) l'ora di ben fare è subito. Ma nel caso dell'ideologia, e della esperienza che vi è connessa, la coscienza dell'attualità è di carattere decisamente pratico. La conferma di questo sta nel fatto che essa comporta una piena accettazione del tempo, delle sue dimensioni, della immissione dell'azione nel suo corso, della predeterminazione dei modi e delle conseguenze e delle reazioni alle conseguenze. Altro è la condizione di conciliazione degli opposti, della coincidenza di una « necessità » con una « sperimentabilità », altro la determinazione delle tecniche inerenti a questa sperimentabilità. Questa obbliga anzitutto ad una riduzione (o ad una deformazione) della « necessità » alla realtà; nello stesso tempo, ad una opposta procedura, quella che considera la realtà e la realizzazione come necessarie. La consapevolezza dell'attualità come maturità perentoria è di per se stessa una esperienza al limite del tempo; il progetto di attualizzazione di un programma di « operazione sulla realtà » è invece una captazione del futuro, una predeterminazione di possesso del tempo avvenire. Nel senso « puro » dell'attualità, sussiste una totale disponibilità a tutte le forme che il corso delle cose possa temporalmente assumere, ivi inclusa la vanificazione delle espressioni pubbliche che quella esperienza di

attualità possa assumere. Nella esperienza ideologica dell'attualità c'è l'inizio di una organizzazione storica del risultato: quindi, di un risultato prescelto contro altri, a differenza di altri, da difendere secondo la logica del progetto in questione. C'è, in piena regola, una accettazione del tempo e della storia.

Ma non è del tutto utopistica questa predeterminazione? Convienne subito introdurre la distinzione fra esperienza dell'ideologia e esperienza dell'utopia.

L'atteggiamento dell'utopia è certamente una raffigurazione predeterminata del futuro; ma essa prescinde dal processo temporale che deve condurvi; e non prende pertanto in considerazione i mezzi che possono produrla; non cerca nel corso della storia e del presente le forze alleate, né individua le forze avverse; non fa leva su una condizione vissuta di bisogno di quel futuro, che l'ideologia chiama invece tipicamente alla riscossa come strumenti attivi ed unici della realizzazione di quel futuro. Naturalmente in molti casi è arduo distinguere la filosofia dall'ideologia e dall'utopia: un esempio di questo nodo di difficoltà è la *Repubblica* platonica, un altro la *Filosofia del diritto* di Hegel. Ma questo non toglie che la distinzione debba essere fatta, e che solo dalla visione dei nessi fra questi diversi piani mentali è possibile una ricostruzione tendenzialmente obbiettiva di ciò che queste opere, veri eventi della storia, costituiscono.

La domanda che ci si è posta, è tuttavia più generale: non è utopistica qualunque predeterminazione del futuro? Non contiene in sé una sfida puerile all'imprevedibile, alla cosmicità degli eventi, alla loro accidentalità? Indubbiamente c'è tutto questo; ma di fronte a questo, l'attualità ideologica, con i suoi prolungamenti di organizzazione predeterminante, è in certo senso premunita. L'imprevedibilità è già inclusa in una serie di avvenimenti ad interpretazione unica: la si dichiara a priori finalizzabile a quella operabilità che assume sul reale. La cosmicità degli eventi è appunto quella che si è ideologicamente interpretata; la loro accidentalità è formalmente prevista come una antitesi interna, non come una alternativa dilemmatica della realtà al progetto.

Quando distingevamo nell'ideologia un nesso particolare di teoria e pratica, di interpretazione del corso del reale e di prolungamento di esso in un senso conforme ad un progetto di giustificazione universalistica, ma localizzato nel tempo e nella storia, dicevamo certo troppo poco. Ma ora il disegno incomincia ad articolarsi. Elementi costitutivi

dell'ideologia sono: una interpretazione universalistica della storia (ha questo significato e non altro, e questo significato la spiega interamente); e la consapevolezza della « attualità » di questa interpretazione: essa non è solo un modo di comprendere il corso delle cose, ma una deliberazione immediata e attiva di svilupparlo coerentemente. C'è insieme una filosofia della storia, e un progetto di storia futura; una predeterminazione del futuro, quale prolungamento organizzato di quella consapevolezza di attualità. Di questa predeterminazione si accettano, necessitandole, le condizioni contingenti.

La coscienza e la teorizzazione di questi atteggiamenti è allora evidentemente possibile solo nella maturazione di una generale coscienza storicistica. Bisogna implicitamente credere che, in tutto o in parte, la verità che è nel mondo è quella che noi vi immettiamo: noi, cioè il nostro gruppo, la nostra persona, e, più in generale, l'uomo. Bisogna ammettere che le « occasioni » della storia non sono eventi tra loro collegati da un ordinatore trascendente, da questo stesso ordinatore annullabili e deviabili, e che richiedono perciò la nostra totale disponibilità alla trascendenza; ma che sono eventi già collegati — sebbene imperfettamente — dall'uomo, e rettificabili e promuovibili dall'uomo. Di più: che in questo tipo di operazione non si fa semplicemente un'umile azione di dovere, o di testimonianza religiosa, o di coscienza: ma che si produce verità e la si trasforma, nell'atto stesso, in realtà.

Badiamo ora ad un altro tratto necessario dell'esperienza ideologica: essa non è consistita solo nell'assumere come radicale, originario, fondamentale un principio interpretativo, e averne fatto il campo di esperienza per la rettifica esatta del corso autentico delle cose; consiste nella presunzione che, agendo in quel modo, si dà un nuovo significato all'intero corso delle cose. Non bisogna assolutamente trascurare questo carattere polisenso della esperienza ideologica. Esso le è altrettanto essenziale, strutturale che quelli precedentemente rivelati. Se questo mancasse, l'atteggiamento ideologico non si distinguerebbe ancora da qualsiasi atto di programmazione pratica. C'è nella consapevolezza dell'immanenza della verità alla realtà la certezza che in quel punto la realtà è redenta; c'è la risposta alla volgare massima dell'inerzia morale, che non vale la pena di fare una determinata cosa, perché tanto nessun altro o troppo pochi altri la farebbero, e resterebbe quindi vana. All'origine dell'atteggiamento ideologico, dell'immanenza di teoria e pratica che lo caratterizza, c'è una certezza universalistica: il corso totale delle cose ne dipende, e lo condiziona. Chi sa come lo condiziona,

sa anche come farnelo dipendere. Si presume dunque non di modificare una certa situazione limitata nel tempo e nello spazio, ma di incidere sul corso totale delle cose in tutto il tempo e in tutto lo spazio. Il traguardo stesso che ci si propone è un traguardo di perfezione, di autentica rettifica, che include già in sé tutti i tempi e tutti gli spazi. Questo elemento è essenziale, perché altrimenti l'ideologia sarebbe solo una partecipazione empirica, consapevolmente limitata, al corso storico; e d'altra parte in questo punto è anche l'elemento che distingue, se non erriamo, l'attività ideologizzante dal filosofare. La filosofia dell'azione, della pratica, non può in nessun momento assumere come condizione possibile dell'azione la reale possibilità della sua perfetta adeguazione al corso totale degli eventi; non può accettare la sublimazione anticipata e garantita di una predeterminazione organizzata del corso dell'azione; non può ammettere una struttura unica del corso della storia, ma solo un pluralismo di punti di vista e di ipotesi esplicative di settori determinabili dell'azione; e così via. Appena la filosofia dell'azione trapassa nell'imperatività delle sue ipotesi di lavoro, e ne trae le necessarie conseguenze, che sono quelle dell'organizzazione di un corso vero della realtà, essa trapassa anche in ideologia. Una delle questioni che vorremmo esaminare è se e come questo trapasso sia realmente avvertibile, ed evitabile, o se non lo sia, e se vi siano criteri possibili per individuare il punto in cui questo trapasso viene producendosi. Probabilmente una indagine del genere dovrebbe essere fatta intorno a questa nostra stessa indagine: non tende essa stessa, per avventura, a delimitare un certo dominio presente dell'ideologia, covando già essa stessa una nuova esigenza ideologica?

Passiamo ad un ultimo punto, che crediamo utile comunicare. Donde nasce questa esigenza ideologica? Perché si affaccia con maggiore evidenza in certe correnti e momenti della morale, perché in altri (per esempio nel kantismo) si corazza contro se stessa, si fa irta di rigorismo antiideologico, si premunisce persino — identificandolo — contro il suo stesso fanatismo antiideologico?

A nostro avviso, e si avanza questa tesi per ora come una ipotesi di lavoro, l'esigenza ideologica sorge da una situazione tipica di carenza di integrazione dell'individuo secondo i valori correnti di una determinata epoca e situazione. Questa situazione non è certo neppur essa schematizzabile, s'intende, ma è accertabile nei periodi in cui la conquista di una posizione filosofica è in gestazione e in dissoluzione; in

queste condizioni si presenta l'esigenza di una sistemazione del finito; questa sistemazione è pensabile solo attraverso la sua pubblicizzazione, la sua comunicazione; questa pubblicizzazione è alla radice della esigenza di potere propria delle ideologie (potere in senso proprio; esemplarità; suggestività; e via dicendo).

La possibilità di una congruenza fra mondo delle strutture morali e mondo delle strutture storiche: significato del « riguardarci » di una « occasione ».

È ozioso ricordare che la materia che ci occupa è la definizione della congruenza tra mondo delle strutture morali e mondo delle strutture storiche. Siamo convinti che questa congruenza sia istintivamente presunta in ogni più semplice azione, anche quella che viene compiuta deliberatamente contravvenendo al proposito morale, perché sempre essa cerca di cautelarsi contro la sanzione morale che potrebbe intervenire lungo il corso dell'azione stessa, o lungo quello dei suoi effetti.

Ma, in particolare, siamo venuti generalizzando e stringendo la questione. Tale congruenza può bene trovarsi implicita in ogni azione, ma non è detto che la giustificazione di tale implicazione sia realizzata. La certezza che i valori etici hanno il loro posto nella esperienza storica dell'uomo; che essi non sono ideali irraggiungibili, o da preservarsi dalla contaminazione delle cose; che dipende anzi dalla loro immissione nella esperienza storica, che il corso di questa possa essere mutata, è una certezza che storicamente è maturata negli ultimi due secoli, dall'illuminismo allo storicismo, al marxismo.

Per rendersene conto, si è dovuto prima liberare il concetto di azione dai presupposti di una metafisica oggettivistica, per la quale tanto più poteva essere presunto che la nostra azione fosse adeguata all'ordine razionale del mondo, quanto più essa fosse disoggettivizzata.

Questa liberazione della morale dalla metafisica oggettivistica non aveva tuttavia il pregio di poter spiegare di per sé la congruenza possibile del mondo storico e del mondo morale. Solo sviluppando il soggettivismo che vi era implicito, solo sviluppandolo in uno storicismo, quella congruenza appariva, in certo modo, garantita.

Nel corso di chiarimenti preliminari a questa ricerca sul modo come si è venuta acquisendo la energica consapevolezza storicistica dei valori umani (cioè della logica che rende congruenti in Hegel l'*ethos* e la storia, in Marx la potenza risolutiva della categoria della rivoluzione), abbiamo dovuto adottare provvisoriamente almeno alcuni concetti, che richiedevano un più vicino chiarimento. Si era detto, infatti, che il concetto più elementare di tale congruenza, è quello di « occasione »: esso può essere sviluppato a segno da venire anche dialetticamente annullato, appunto, in una visione dialettica del corso degli eventi; ma è tuttavia prudenzialmente adottabile come la « puntualità » del rapporto situazione-soggetto. Che una situazione « ci riguardi », significa che essa è per noi una occasione d'azione, d'intervento. Anzi, il proprio dell'occasione è che una situazione ci riguardi; che il suo riguardarci solleciti, ma non determini la scelta del nostro comportamento nei suoi riguardi.

Posti questi concetti elementari, si sono date tre spiegazioni possibili del significato del « riguardarci »: 1) La *spiegazione soggettivistica*, per cui dire che qualche cosa ci riguarda significa che la prendiamo in considerazione. Questa tesi, radicalmente soggettivistica, non spiega però come si produca l'interesse che induce a prendere o non prendere in considerazione una situazione data. Essa — salvo che voglia affermarsi come globale relativismo, che sarebbe, a suo dispetto, una metafisica, — presuppone che si ritorni al concetto del « riguardare » per spiegarlo effettivamente. 2) La *spiegazione oggettivistica a fondamento metafisico*, per cui ogni concezione di dinamismo monistico offre, al concetto del riguardarci delle situazioni, una spiegazione esauriente. In base ad essa una stessa spinta creativa suscita le situazioni e il loro rapporto coi soggetti: le situazioni non sono altro, infatti, che nuclei di rapporti, che si istituiscono come momenti di sviluppo di un unico e molteplice divenire. Dire che una situazione ci riguarda, vuol dire che vi siamo implicati come uno dei rapporti che la costituiscono; e, data l'unità del movimento creativo e autocreativo della realtà, non c'è a rigore nessuna situazione, che si presenta alla nostra coscienza, che non ci riguardi. È la realtà stessa che « si riguarda » in noi, e attende da noi stessi una spinta propulsiva, che possiamo anche ricusare di fornire, ma con la pena di essere degradati a momento di oggetto, anziché di soggetto, della situazione stessa. 3) La *spiegazione dell'oggettivismo antimetafisico*. Ma il fatto del « riguardarci » di una situazione può non trovare affatto in un monismo dinamico la sua giustifi-

cazione. Essa può anzi essere temuta come attentatrice alla libertà stessa delle scelte dinanzi alla situazione. Una impostazione antimetafisica dirà che non sussiste alcuna garanzia anticipata che la realtà debba riguardarci. Questo non significa che determinate realtà non ci riguardino piuttosto che altre. Ma ciò dipende dalla nostra educazione, dalle nostre abitudini, dalla vivacità della nostra esperienza. Ci riguardano pertanto talune occasioni e non altre. Ciò vuol dire che non è affatto vero che potenzialmente tutti i fatti possano richiedere un nostro intervento: solo quelli di quelle serie, alle quali ci troviamo ad appartenere per azioni effettivamente riscontrabili, nostre o dei gruppi ai quali siano verificabilmente collegati.

È in questo ambito che abbiamo stabilito come possa determinarsi una antinomia. La tesi (oggettivistica a fondamento metafisico) dice che esiste un collegamento totale dinamico fra tutti gli eventi: ci riguardano quelli che diventano, nella nostra persona, coscienti di sé. Qui un unico soggetto, la storia nella sua totalità infinita, predispone in certo senso il riguardarci di determinati suoi momenti, e l'inevitabilità del nostro dover scegliere dinanzi ad essi. In breve, non possiamo scegliere, perché siamo stati già scelti.

L'antitesi (oggettivismo antimetafisico) rifiuta questo rischio di determinismo idealistico. Non abbiamo alcun modo, essa dice, di verificare se esista o non esista una globalità di essere che ci ingloba e ci impone delle alternative, nella misura in cui noi stessi siamo già scelti. Ciò che unicamente sappiamo è che determinati eventi giungono a riguardarci, altri non ci riguarderanno mai. Il riguardarci dipende allora dalla educazione, dalla formazione culturale che abbiamo avuto, dal gruppo storico-sociale, culturale al quale apparteniamo. Possiamo rifiutare l'appello di una situazione, respingere il suo volerci riguardare. Conosciamo dei complessi di eventi, non la radice della loro immanente circolazione. Di questi complessi siamo in grado di affermare determinate componenti, a seconda delle nostre tendenze intellettuali, dei nostri precedenti. Siamo, in questo caso, di gran lunga più slegati, più liberi dinanzi all'evento, che non in quella concezione metafisica che ci implica in tutti, e più specificamente in alcuni. Essa ha certo il vantaggio di spiegarci perché siamo così, proprio noi, qui ed ora, a non poter intervenire nel corso di una serie storica; ma ha il torto di essere un'ipotesi inverificabile. Il fatto che una serie di eventi « finisca », cioè metta capo alla nostra esistenza e alla nostra coscienza, non significa che essa ne costituisca lo scopo (è Dewey che critica pertinen-

temente lo scambio di fine come termine e di fine come scopo). Invece ci è possibile di nostra iniziativa, appreso sensibilmente, in modo chiaro e precario, un evento, mettervi un ordine, finalizzandolo a scopi che abbiamo elaborato e continuiamo ad elaborare, per dare un senso alla nostra azione. In questo caso, il corso stesso degli eventi, che nella sua virtuale totalità possiamo anche chiamare indifferentemente natura o storia, ingloba la nostra proposta: rientriamo nella natura e nella storia, contribuiamo al suo sviluppo.

Questa lunga premessa riassuntiva era opportuna per riproporre chiaramente la questione alla quale attendiamo, e che non pretendiamo affatto di risolvere immediatamente.

Per il momento, ci sembra che sia già chiarito qualche cosa del concetto del riguardarci. Il primo metodo deduce dall'interiorità della cosa la sua exteriorità, i tipi di rapporti che l'esteriorità instaura, il suo modo, di nuovo, di reinteriorizzarsi per la coscienza della cosa che viene maturando nel suo rapporto con una individualità soggettiva. Il secondo metodo è meno ambizioso, perché non pretende di sapere tutto del rapporto interno-esterno della totalità del divenire. Esso sembra volersi attenere all'esperienza. Ogni evento, appreso come esterno, è modificabile da un intervento umano, e nel suo compiersi questo si obiettivizza, si exteriorizza. Se si sarà exteriorizzato razionalmente, o meno, potrà essere verificato solo dopo, nella misura in cui l'evento sarà apparso ora più chiaro e più prevedibilmente sviluppabile, o meno.

Il passo ulteriore del chiarimento che cerchiamo è ora il seguente: che la razionalità del « riguardarci » sia metafisicamente garantita, o solo verificabile dal tipo di azione con la quale vi rispondiamo; questa rimane però, nella nostra esperienza, caso per caso, del tutto indeterminata. Il fatto che qualche cosa, qualche evento, ci riguardi, significa solo che vi sappiamo implicata la coscienza della nostra esistenza nel tempo: ma non significa che per questo sia affatto deciso che cosa faremo. Quando noi accettiamo la tesi oggettivistica a fondamento metafisico, noi possiamo ben dire che quello è il modo di riguardarci della realtà, e che essa non si esime mai: anzi, che la nostra realtà consiste proprio nell'esservi inclusi, dunque nel rientrare in un determinato sviluppo. Ciò non toglie, tuttavia, che la presenza di questa totalità metafisica, che presupponiamo all'agire, non è esplicita, o lo è solo per determinati gradi di coscienza. È ben possibile che il corso razionale degli eventi sia tale da garantire comunque la razionalità del nostro intervento. Ma nel punto in cui l'occasione si presenta, non abbiamo alcuna

garanzia del suo futuro sviluppo razionale. Vogliamo dire: *sarà ben possibile che ci sia una razionalità che avvolge la totalità delle azioni possibili e che coincide con queste*; ma al soggetto che incontra un evento *questa razionalità non è affatto presente*. L'evento si avverte nella sua contingenza (è così, poteva essere diverso). Per un momento, la nostra azione lo caratterizzerà in modo che è, almeno per noi, necessario. Nel suo rapporto con gli altri eventi, esso recupera la sua contingenza. Per quel che riguarda la nostra coscienza di agire, l'unica dialettica che conosciamo è quella dell'apprendimento di una situazione come contingente, della sua necessitazione o meno da parte del nostro intervento; del suo ritorno alla contingenza non appena cessiamo dall'influire su di essa e non appena la situazione, da noi trasformata, subisce altri rapporti, della cui necessità non possiamo accertarci.

So perfettamente che si può obiettare che in realtà non ci troviamo mai dinanzi alla accidentalità o contingenza (anche se solo in un superiore momento ci rendiamo conto della non-accidentalità). Tuttavia una accidentalità o contingenza che continuamente si ripresenta, diventa una struttura, non una illusione; ed è ancora da sapere se la coscienza sopravveniente della necessità storico-dialettica non sia una integrazione ideologica successiva, niente affatto certificabile.

Ma anche la più sicura metafisica di dinamismo monistico deve almeno lasciarmi la scelta, l'alternativa, senza la quale poi non si potrebbe giustificare il superiore momento di una presa di coscienza della razionalità inglobante: se il mio modo di agire di fronte a ciò che mi riguarda fosse predeterminato, non si svilupperebbe mai l'autocoscienza come libertà. La libertà che presuppongo nel tutto, deve essere anche la mia: di santificarmi, dinanzi all'evento, o abbrutirmi. Da questo punto di vista, che io assuma, per la spiegazione del « riguardarmi », un fondamento metafisico piuttosto che uno empirico-critico, la cosa non cambia. Nel primo caso la razionalità del mio intervento sarà in certo modo garantita, nel secondo la garanzia sarà sempre da costruire nella verifica. Ma nell'uno come nell'altro caso, deve essermi lasciata la scelta della mia replica alla situazione.

Il secondo aspetto dell'occasione è infatti questo: il suo riguardarci è indeterminato, nel senso che la situazione non ci prescrive quello che dobbiamo fare. Quando sembra che sia così, che non si possa agire che in un certo modo, ciò dipende da due opposti motivi: o che soggiaciamo totalmente ad essa, o che la carica morale con cui rispondiamo all'evento

è tale da farci sembrare l'evento stesso passibile di una replica sola, unica, assoluta.

In realtà, se vogliamo analizzare con chiarezza il concetto di occasione, vi riscontriamo: il riguardarci di una situazione come *o tale che vi siamo esistenzialmente implicati così da farne già parte, o tale che, per educazione e cultura, riteniamo che vi sia una affinità tra essa e noi, una affinità che solo l'azione può chiarire*; il costituirsi materia per una decisione, che la situazione stessa di per sé non detta, ma dalla quale non esime. Se la situazione dettasse di già la replica, questa non sarebbe una replica. Invece, storicismo empiricizzato e storicismo metafisicizzato convergono in un punto: che la situazione diventa occasione, nel momento in cui non può essere ignorata, e nel momento in cui non esime da una replica. Ci si atterrebbe prudenzialmente, per ora, a questo elemento del « non esimere »: perché ci risulta più carico di incognite che non la tesi deterministica, di quella garantistica, di quella di una piena indeterminazione, o di un soggettivismo arbitraristico.

Che significa il « riguardare » come « non esimere »? Si può tentare un'ipotesi. Dire che una situazione non mi esime dal rispondere vuol dire che, se decido di non rispondere, voglio in realtà che quella situazione si svolga senza di me, mentre non ho alcuna garanzia che, accantonandomi deliberatamente, quella stessa situazione, nel corso del suo sviluppo, non finisca per deviare contro di me, cioè implicarmi come oggetto anziché come soggetto. C'è sempre nell'occasione una tendenza al ricatto: se la colgo, cioè se mi decido di fronte ad essa, non è punto garantito che la mia replica sia obbiettiva, razionale; dovrò verificarla, e la verifica sarà sempre fatta ad un altro punto di sviluppo della situazione, quando essa è tornata ad essere contingente, eccetera. Ma se non mi risolvo, nulla mi garantisce, per altro verso, che la situazione stessa non si svolgerà contro di me. Vi sarò egualmente implicato, a una scadenza che non potrò deliberare più di quanto non abbia deliberato questa. Sarebbe riposante, alla fine, sapersi comunque determinati, in ciò che si replica e in ciò che non si replica. Ma è proprio questo che l'occasione non assicura. *Non ci assicura nulla. Il proprio della occasione è di riguardarci senza assicurarci che dobbiamo replicarvi in un modo piuttosto che in un altro*: l'unica cosa certa, è che non possiamo esimerci dal rispondere, e che l'esimerci non è che rinviare la risposta.

Approfondiamo ancora questo carattere del « non esimere ». Visto dall'angolo della meno compromettente fra le metafisiche, esso significa che vi è un rapporto formale fra la situazione e noi, e che esso

deve essere realizzato, materializzato da noi. Il rapporto formale è questo: la situazione e noi siamo in un rapporto di coordinazione consaputa, che non è piú una semplice coordinazione; c'è la situazione, e ci siamo noi. Ma il sapere che esistono ambedue queste realtà, la cosa e noi, sollecita di per sé una decisione da parte nostra: perché l'« e » può, per altre serie di rapporti della cosa, diventare « per » o diventare « contro », diventare negazione della nostra stessa esistenza. La non esenzione è un rapporto di coordinazione che, dal punto di vista logico, comporta già una distinzione obbiettiva; non siamo la situazione, e non possiamo identificarci con essa; ma in altro senso, il solo fatto che sappiamo che è la situazione e che vi siamo noi è piú che non saperlo. È proprio il carattere indeterminato della coordinazione che chiede lo sviluppo in un rapporto piú complesso. *Potremmo anche definire l'occasione come una coordinazione tra un evento e una esistenza individuale autocosciente, tale che la coordinazione deve essere risolta in un rapporto piú complesso:* deve essere necessitata. E qui si tratta di sapere come. Nella vita pratica sappiamo per lo piú che significhi. Sempre scegliamo un « come », un « che cosa ». Anche se poi ci rendiamo conto che il « come » atteggiarci, e il « che cosa » fare non siano affatto la stessa cosa. Nel « come » è daccapo implicita tutta una serie di questioni, che riguardano l'intenzione; nel « che cosa » è l'invenzione di un fatto che esteriorizzandoci ci lega a sé e modifica davvero la situazione. Non è tuttavia di questo che dobbiamo occuparci.

Si tratta di sapere « come », e cioè, il rapporto di coordinazione può essere risolto in un rapporto piú complesso e piú specificato, solo se lo conosciamo davvero come tale; se ne apprezziamo la contingenza; se vi introduciamo una necessità. Conoscere un rapporto di coordinazione vuol dire in primo luogo conseguire una distinzione di esistenza fra la situazione e noi: pertanto, metterci nella condizione di esaminare la situazione quale sarebbe prescindendo da ogni inclinazione e repulsione immediata provata verso di essa, sino a ridurre davvero la relazione ad una relazione di esistenza. È quello che facciamo sotto il nome di « esaminare spassionatamente la situazione ». Non diciamo che si raggiunga mai con ciò una coordinazione assoluta: diciamo però che conoscere una coordinazione è tendervi. Valutare la coordinazione come contingente, significa sapere che essa non contiene in sé la prescrizione della nostra replica e di nessuna replica: che può essere svolta in una pluralità di sensi, in parte conoscibili, in parte non conoscibili attualmente. La contingenza di una coordinazione situazione-individuo è nien-

t'altro che la pluralità delle possibili forme e modi di necessitazione.

La necessitazione dell'occasione si può compiere, abbiamo detto, in una pluralità di modalità, secondo una pluralità di credenze, di valori, di impostazioni. In nessun caso, tuttavia, siamo garantiti che le altre possibilità di necessitazione (quelle negate dalla nostra scelta, e quelle non negate perché non ipotizzate, ma di cui nulla garantisce che sia stata strozzata la possibilità) non sussistano, come virtualità non esaurite dalla necessitazione prescelta. Qui sta il punto centrale del rapporto occasione-azione. La storia di un fatto, vista a posteriori, è la storia di molte serie di repliche che tendono a necessitarne l'occasionalità: molte repliche realizzate, molte virtuali. Quando si fa la storia, si tiene conto, naturalmente, di quelle realizzate, non di quelle rimaste virtuali. Ma se si dovesse stabilire perché si è realizzata quella e non altra necessitazione, si dovrebbe conoscere il rapporto di questa con tutte le altre, consapevolmente negate, o rimaste in sospenso. Questa conoscenza è inesauribile: ma essa spiega forse la pluriinterpretabilità del fatto storico, la sua traiettoria a distanza, il suo ricomparire come elemento formativo di nuove epoche.

La immissione di un valore nella storia non è nient'altro che la necessitazione di un evento contingente, e a noi coordinato, secondo un punto di vista che prescrive a quell'evento una razionalità (garantita o non garantita è per ora fuori questione), cioè lo unifica al suo futuro secondo un certo fine piuttosto che un'altro, servendosi della nostra azione, come strumento di questa fusione. In certo senso, vista così, la nostra azione, risulta il seme che si seppellisce e che muore per rinascere, di cui parla il Vangelo.

Se noi proviamo a ricapitolare i termini di questo processo, avremo che l'occasione è la proprietà di una situazione di riguardarci, come una coordinazione che sollecita una necessitazione, in quanto non ne esime; nella necessitazione, la coordinazione si risolve in una processualità della situazione verso il futuro, grazie ad una mediazione. Questa mediazione è prodotta dall'intervento di soggetti, che in essa si esauriscono in nome di un valore, cioè di un limite che assegnano a quel processo come fine necessario e unificante di esso. Ai fini di una congruenza di strutture storiche e strutture morali, si tratta di sapere se vi sia congruenza fra valori e coordinazioni date e come essa possa essere istituita. Se vi è, ha senso dire che la morale si compie ed esaurisce nella storia, e che la storia può essere d'altra parte modificata da noi stessi. In caso contrario, quelle proposizioni ed esigenze non hanno senso, e bisognerà accontentarsi di molto meno per accettare la nostra esistenza sulla terra.

Rapporto tra corso storico e valori morali: valori storicamente realizzati e valori come modelli mentali che trascendono il corso storico.

Di questa introduzione, resta ancora un tema che deve essere piú specificatamente trattato, ed è quello del rapporto tra il corso storico e i valori morali. Si connette immediatamente all'altro, in qualche modo esaminato nelle precedenti pagine, dell'« occasione », in quanto l'occasione è precisamente il punto d'inserimento, di sutura, per cosí dire, tra esperienza storica e valori. Potremo dunque ritornarvi in forma piú concludente, dopo aver esaminato in modo piú stringente i dati del rapporto storicità-valori.

Sul problema dei rapporti tra corso storico e valori morali la prima questione che si pone è quella antica, già propria della morale socratica: valore o valori? Le virtù o la virtù? È la disputa fra universalità e concretezza. Appena — come dice il *Menone* — ci si affaccia uno « sciame » di valori, abbiamo l'impressione di veder dileguare il valore in una pluralità di scopi non piú sicuramente apprezzabili. Ma appena descriviamo il valore in sé, avulso da fini concretamente determinabili, esso sembra egualmente sfuggire daccapo ad ogni presa. Forse si può anche osservare che il plurale, « valori », viene comunemente preferito dagli storici e dai filosofi della cultura; e il singolare, « valore », dai filosofi dell'apriorismo, dai metafisici, dai razionalisti puri.

Proprio questa considerazione porta ad una prima osservazione. Quando si parla di valori, al plurale, si intende un insieme di credenze che costituiscono, nella loro sintesi (anche confusa e imprecisa, ma egualmente stimolante) una visione propulsiva del corso storico (i valori della « nazione »; del « socialismo »; della « cultura occidentale »; della « coscienza di classe »; della « tradizione universitaria ») che consente di

scorgervi un segno positivo, una civiltà alla quale si è deciso che non si debba rinunciare, anche se si pensa ad una civiltà in certo modo conclusa (« i valori del Rinascimento »). (Non confonderemo questo modo di pensare ai valori con l'altro, che si esemplifica dicendo, ad esempio, « i valori formali dell'arte » o « i valori dell'arte astratta », o « i valori del cinema neorealistico », dove per « valori » non si intendono finalità realizzate, ma dei modelli mentali, astratti dalle loro concrete realizzazioni).

Siamo dunque in condizione, in via approssimativa, di assegnare al plurale « valori » già due significati distinti. Sono « valori » le credenze positivamente apprezzate immanenti ad un certo corso storico, che lo caratterizzano nella sua preminente finalità; sono valori certi modelli mentali in cui si specifica una categoria di attività. Il significato non è affatto identico. Nella prima accezione, i valori acquistano autorità proprio dal fatto che sono individuabili in opere ed eventi realizzati e di cui si ha una esperienza conoscitiva in senso proprio. Nel secondo, i valori hanno autorità indipendentemente dal fatto che siano già realizzati: costituiscono dei modelli secondo i quali si ritiene attualmente che sia possibile, anzi necessario, compiere determinate azioni, pena la loro neutralità di valore, e quindi la loro non apprezzabilità. Niente impedisce invece di pensare che il valore come modello, o come condizione di apprezzabilità, abbia la sua attualità solo nel caso in cui si ritenga che i valori come finalità immanente ad un certo corso storico abbiano finito di esservi operanti.

Questi rilievi consentono di avvicinarsi ad un carattere più determinante del valore, di cui le due caratteristiche — l'operatività immanente al corso storico, e la funzione di modelli mentali — ora notate, sono momenti interni e complementari. Assunto il concetto di corso storico nella sua più vasta accezione di processo produttivo di opere, di eventi, la prima caratteristica, quella della operatività, ha funzione di sintesi unitariamente evocante e orientativa; la seconda, di trascendenza del modello ideale al corso storico, affinché il modello sia rigorosamente postulabile e autorevole. Prima di essere stato un orientamento immanente e operativo, il valore è sempre un modello mentale, e tale perdura sinché ha effettiva potenzialità operativa. Nel punto in cui cessa di aver presa sugli eventi, di trasformarli, diviene materia di vagheggiamento storico-estetico, di raffigurazione morale di un « tipo », ma cessa di costituire un modello mentale da realizzare. I valori della classicità sono appunto tali, e, per restituire loro la funzione di modelli

mentali, bisogna assumerli all'interno di una polemica, nella quale operano nuovi modelli mentali. Quando ad esempio Rudolf Otto, nel delineare la religione greca, vi scorge una delle possibili fenomenologie della religione, tutte parimenti autorizzate, svolge una polemica per la pluralità dei valori religiosi, che è contro la presunzione del cristianesimo di costituire la religione per eccellenza: in questo caso, i « valori » della religione classica vengono di nuovo « sussunti » ad un valore attualmente creduto. Quando Werner Jaeger riassume invece « i valori » della classicità nel concetto della « Paideia », intende affermare un modello mentale che consente di non credere alla unicità di un altro modello di umanismo: è il suo modo di staccarsi, sul piano culturale, dal nazismo. E così via. I « valori » in senso operativo, storicamente limitati, si riassumono in nuovi valori come modelli mentali, come credenze in « beni » che sono tali proprio perché non ancora reperibili nel mondo storico.

A questo punto la precisazione sembra completa. I valori, al plurale, sono beni e fini, che trascendono, come modelli mentali, il corso storico e l'esperienza produttiva di eventi storici; valgono come qualificazioni positive di esso, mentre vi sono operanti; decadono a fatti conchiusi, non perseguibili, quando è scaduta l'occasione storica che ne determinò l'emergenza; possono riapparire all'interno di nuovi valori come modelli mentali, quali componenti critico-polemiche o parnetico-edificanti. Se tentiamo di enumerarne i fattori, distingueremo dunque: il carattere formale di modello mentale di una esperienza; la operatività sintetica entro un processo storico, che consente di definirlo come un « corso » a sé stante (i « valori della società borghese »; del « mondo socialista »); il rapporto: la trascendenza del valore come « modello mentale » resta reale ed effettiva sinché dura l'occasione storica del suo emergere; ma la sua immanenza operativa nel corso storico stesso le conferisce l'autorità del reale.

A questa distinzione di « modello mentale » e di « finalità immanente », che è la duplicità propria dei valori, fa riscontro la duplicità del loro modo di presentarsi: come « evidenze intuitive » e come « qualificazioni dell'esperienza ». Nel primo caso, si ritiene che l'essere del valore sia una determinata « forma », nel secondo, che sia questa stessa forma legata e fusa con un determinato contenuto, in modo da costituire, al suo interno, la caratterizzazione organizzante e determinante.

Ma c'è di più: quando si parla di valori come essenze formali, si

intende dire che sono validi per la loro universalità, apprezzabili unicamente per questa, anzi, non compromissibili con l'esperienza. È nel loro distacco dall'esperienza che risiede la loro dignità. Nulla di ciò che esiste merita di essere apprezzato come il valore assoluto. « Non io sono buono, ma il Padre mio che è nei Cieli »; anzi, il valore assoluto è tale se la sua struttura non è quella di ciò che esiste. La teologia negativa è il primo modello di una rigorosa teoria del valore. La dignità del « valore » sta nella sua alterità di struttura rispetto a ciò che esiste, cosicché una esperienza di esso comporta un distacco effettivo dal mondo esistente. Questo distacco non è immediatamente indifferenza, è negazione volontaria e aggressiva (« le moi est haïssable » è l'affermazione del « valore » di Dio contrapposto al misero *entre-deux* che è l'uomo).

Di questa forza di negazione dell'esistente, propria del « valore », non si dà evidentemente una descrizione. Si può descrivere l'esperienza con la quale si giunge a enuclearlo, a depurarlo dalle altre esperienze che vi sono mescolate. Si può qualificarlo come « universale », ma in questo caso non si intende parlare della sua immanenza ad ogni realtà esistente, bensì della sua capacità di negare ogni realtà esistente.

Nel tentare di definire la funzione di negazione universale del valore, ci rendiamo conto che non parliamo più di « valori » al plurale, ma di « valore » al singolare. Esiste dunque un valore dei valori, un « valore in sé »? Ed è possibile evitare l'accusa aristotelica all'« in sé », che esigerebbe un'ulteriore essenza all'infinito?

Diciamo subito che questo tipo di obiezione non ci spaventa più; esso aveva un peso rilevante nel punto in cui i valori potevano essere pensati come « esistenze » a giustificarli; dal momento che il valore viene pensato come « non-esistenza », come forma negatrice dell'esistere, esso diventa un orizzonte-limite del rapporto individuo-realtà, e la sua forza di negazione si esercita sul rapporto « trovato ». Il valore intuito come tale non si afferma come una realtà autentica contrapposta alla realtà contingente delle cose e dell'individuo che le esperisce, bensì come orizzonte trascendentale che non chiede a suo fondamento nessuna ulteriore esistenza che lo ponga e lo faccia esistere.

Ma esso non è neppure un « valore dei valori ». I valori sono tali quando vengano concepiti come risolutivi, in una certa situazione, del rapporto uomo-realtà. Questo punto deve essere visto con chiarezza. Ovunque un valore si presenti come risolutivo di un rapporto tra soggetto storico e la situazione, esso acquista i caratteri del « valore »;

nega il ricorso a qualsiasi strumento che non derivi da se stesso; si afferma come punto di riferimento e di qualifica dell'intero campo dell'esperienza. Così è stato della scoperta rinascimentale dell'uomo come autonomia; così della scoperta dell'intelletto critico nell'Illuminismo; così della giustificazione per la fede nel luteranesimo, o nell'ideale ottocentesco di nazione e di democrazia. In questo senso, i valori, nella loro *vis negationis*, sono il valore. Tuttavia sono anche qualche cosa di più specifico, che non deve essere sottaciuto. I valori, nella loro pluralità, sono forze di negazione e di finalizzazione. Il valore, in sé preso, non finalizza nulla. Si può considerare forza finalizzatrice quella che si considera realizzabile, sia pure per una *vis negationis*. Ma il valore in sé non è la *vis negationis* che conduce ad una trasformazione-trasfigurazione della realtà; è l'altro dalla realtà, il non esistente, in una parola, il trascendente.

Abbiamo detto che gli storici e i filosofi della cultura preferiscono parlare di valori al plurale. Essi ritengono, non senza importanti motivi, che il valore, nel suo senso più « puro », cioè come trascendenza, non sia proprio nulla. Che il suo essere sia il carattere di negazione-propulsione immanente ai valori pluralisticamente intesi; e che lo si ottenga artificiosamente « in sé », quando si astrae dai valori operanti. In breve, la pluralità dei valori è il rapporto stesso trascendenza-immanenza, nella infinità imprevedibile delle sue forme. Se si vuole, si può anche dire che « il valore » è quel rapporto stesso, quali che siano le forme in cui opera. Ma « quali che siano » non è una formula di deprezzamento di tali forme; anzi, fuori di esse, che solo sono reali, non c'è « valore » se non come rifugio del mondo.

A noi, qui, importa solo osservare che, concepito il valore come rapporto immanenza-trascendenza, al di fuori del quale non c'è che falsa trascendenza e falsa immanenza, falso infinito e falso finito, la trascendenza non si pensa più come tale (se mai è pensabile), ma come momento dialettico: quindi come momento interno ad una logica che è la logica dell'immanentismo stesso. Qui si osservi di passata che, quando Croce sosteneva che « non possiamo non dirci cristiani », affermava qualche cosa che qualunque cristiano di qualunque osservanza avrebbe dovuto respingere, perché il cristianesimo in parola era ottenuto spogliandolo delle categorie del sacro, del peccato, della redenzione, dell'incarnazione, tolte le quali non rimane che una etica dell'amore, della eguaglianza, in nome di un teismo accettato solo in via simbolica.

Non conviene quindi farsi illudere dalle parole. I valori di cui si parla, come modelli mentali, con tutta la loro *vis negationis*, con tutta la loro capacità di investire gli eventi, non sono necessariamente il « valore in sé », come l'altro quale negazione di tutto l'esistente, incluso l'esistente in quanto investito dai valori. Non si vuol pretendere di evocare qui l'assoluto nulla, una totalità o assolutezza in se stessa inconcepibile e ineffabile. E non ci si aspetterà che ci si dica come la faccenda è già stata appianata da Hegel, col superamento della religione nella filosofia. Ma se si volesse tentare di distinguere il valore dai valori, si direbbe che i valori sono negazione e istaurazione di rapporti fra soggetti storici e corsi storici; e che il valore non è istitutivo o negativo di tali rapporti, ma istitutivo o negativo di tali soggetti storici.

Il suo riferimento non è pertanto ad una occasione storica in sé: nulla vieta che una determinata occasione ne faccia sorgere l'esigenza; ma questa si presenta sempre come un momento del « corso storico » in cui l'individuo è compreso; e il « valore in sé » si presenta come negazione di qualsiasi rapporto con il corso storico. È abbastanza comprensibile che storici e filosofi della cultura gli neghino ogni esperibilità e ogni luogo nel campo del loro reale, e che ammettano solo « valori » al plurale. Ma non per questo siamo autorizzati ad affermare che non esiste al limite una esperibilità del valore in se stesso.

La discussione sinora impostata ha considerato i concetti di monismo e pluralismo nella posizione dei valori. Vorremmo a questo punto soggiungere che i monisti sono in realtà, implicitamente o esplicitamente, svalutatori della storia; e i pluralisti suoi rivalutatori. O almeno i primi sono svalutatori nella misura in cui sono monisti rigidi, e i secondi rivalutatori in quanto pluralisti rigidi. L'avvertimento va fatto, perché è chiaro che la soluzione dell'immanentismo monistico, anche nel campo del valore, comporta naturalmente il pieno apprezzamento della storia, in quanto considera che l'unico valore, poniamo ad esempio la creatività dello spirito umano, si solidifica in istituti, o in ideologie, o in chiese, o in partiti, o in individui, che si presumono depositari o portatori particolari di un unico valore in infiniti modi specificato. Ma dove il valore è rigidamente pensato come l'oltremondano, la negazione del mondo, sempre al limite dell'esperienza, è chiaro che la storia può esserne solo il simbolo, il campo di prova; e dell'astoricità del valore, in questo caso, è riprova anche, in tali concezioni, l'assenza di ogni apprezzamento del progresso.

Dal punto di vista di una concezione trascendente del valore, la

realtà storica non può essere infatti che un corso assiologicamente indifferenziato, in cui ogni occasione vitale e storica è occasione non a produzione di valori storici, ma ad esperienze etico-mistiche del valore, come esperito distacco dalla realtà quale che essa sia. Il supporre che nella realtà siano realizzati valori, e aderirvi, significherebbe assumere il mondo come il valore stesso, scambiarlo deliberatamente per il divino, commettere peccato. Ma la nozione di peccato è pressoché priva di senso in una concezione della pluralità dei valori attuabili. La nozione di peccato contiene in sé quella di una offesa eterna, e umanamente inalterabile, del valore. Invece in una concezione immanentistico-pluralistica il disvalore è certo costituito dalla insensibilità a esigenze e credenze comunicative, costruttive, integratrici; esso è, per forza, senza rimedio per chi ne risulta privo. Ma la riparazione è, per così dire, intrinseca alla storia stessa, dove altre sensibilità, altri apporti di valori valgono a integrare e compensare ciò che uno o più non seppero fare. Il conto non si tiene aperto fra un valore trascendente, Dio, e il singolo; ma è sempre aperto e sempre si chiude nel corso unitario e dinamico, ma specificato in una pluralità di vocazioni al valore, nella vita storica.

Accennato così ad alcune questioni che riguardano monismo e pluralismo nella concezione dei valori, dobbiamo affrontare ancora alcuni altri punti e problematiche così sintetizzabili: valore come forma e come materia; carattere obbligante del valore; carattere stimolante dei valori.

Alla questione di unità e molteplicità va unita, sebbene non sia la stessa, quella del valore come forma o come contenuto. È chiaro che se ciò che vale è un certo contenuto, la concezione del valore sarà naturalmente pluralistica; se è la forma, sarà naturalmente monistica. Il valore è, per la morale di Kant, quello della pura forma della legge morale; e sappiamo che per Kant non vi sono valori, che non siano modi di esperire la formalità stessa della legge. Quando la seconda formula dell'imperativo categorico, che fa obbligo di considerare sempre l'umanità, in sé e negli altri, come fine, e mai solamente come mezzo, sembra stabilire un pluralismo di valori — gli uomini come portatori di una libertà noumenica —, in realtà ciò che si rifrange su di loro è la maestà dell'unico valore, la legge morale. Ed è naturalmente in conseguenza della sua pura formalità: perché ove la legge s'imponesse per il suo contenuto, allora non si potrebbe affatto giustificare la parità di valore di tutti gli uomini: ciascuno varrebbe per quello che crede ed afferma, e non si vede perché il rapporto finalistico tra uomini, prescritto da una morale della forma, non dovrebbe tornare e trasformarsi in quello ferino, indicato da Hobbes.

Il nostro compito non è in questo momento quello di accennare sia pur brevemente alla critica idealistica (Hegel) alla morale kantiana: basti per ora aver detto che essa consiste nella dimostrazione della impossibilità di una morale della pura forma di specificarsi in compiti reali nel mondo storico, con la conseguenza di divenire un modo di evasione dalla concreta moralità. Importa piuttosto fermarsi sulla situazione opposta, che è meno spesso considerata. I valori come contenuto, in tanto vengono affermati e creduti, in quanto si presentano con una simulazione dei caratteri che sono propri del valore come forma.

Quali sono, questi caratteri? Universalità; identificazione con l'essenza dell'uomo (la forma, è espressione della ragione e della libertà); metastoricità (almeno come potere di operare « sulla » storia). Si prendano esempi quanti si vogliano di valori, e, nel punto in cui essi storicamente emergono, si presentano con questi caratteri, che vengono unilateralmente attribuiti a questo o quel contenuto. Il valore della democrazia pluripartitica verrà presentato come la « forma » stessa della politica, che ha in sé il potere di risolvere razionalmente tutti i problemi politici. Ma non diversamente si affermerà alla sua origine il « valore » di una dittatura identificata con il punto di confluenza dell'intero passato di un popolo, portatrice del suo destino futuro. La libertà o l'autorità o la loro varia sintesi nella formulazione del valore dell'educazione; il carattere rieducativo della pena, e via continuando; ogni volta che si presentano al momento iniziale e in lotta con il mondo, i singoli valori si affermano come valori totali, e perciò come valori formali.

Se si cerca la ragione di questo incontrarsi, al limite, di valore come contenuto e valore come forma, credo che si debba tornare a indicarla nella loro forza di negazione. Quando la proposta di un nuovo valore si impone, si impone sempre contro un determinato livello raggiunto dalla esperienza storica, e risulta come una violazione di antiche o nuove esigenze che lungo la formazione di quel livello sono emerse: in modo imponente o limitato, non importa. Il valore come pura forma è negazione dei valori come contenuti, considerati quali eteronomi. Il valore che si afferma per un suo contenuto, anche in dispregio del valore come forma (considerato vacuo e inefficiente), è la negazione e la trasvalutazione di tutti gli altri contenuti esistenti. La sua espansività, al momento della sua apparizione, non ha ancora determinato se stessa e circoscritto la sua portata nel confronto con le cose. La sua forza di negazione è ancora indefinita, e può essere vissuta e presa per infinita.

Possiamo essere certi che la differenza basilare fra un programma e un valore, fra una prospettiva pratica e un ideale sta eminentemente qui. Un progetto e una prospettiva pratica tendono, certo, a sottomettere certi fattori della realtà, qualificandoli come mezzi; ma questo tipo di « negazione » della loro precedente autonomia, o neutralità, è deliberatamente limitato: è una negazione e sussunzione unicamente particolaristica. Il valore si afferma invece, a ragione o a torto, per la sua radicalità, universalità, capacità di conversione del reale.

A questo punto del suo sviluppo, quel determinato contenuto viene pensato identico alla « forma » come « essenza » dell'uomo, o del gruppo che lo propone, nella presunzione della sua totale rappresentanza di un'epoca e di una cultura (egemonia). La sua alternativa non è, in generale, la sconfitta, il lasciare le cose come sono: è il rischio della morte. Se si portano le cose a questa coerenza, come dubitare dell'adeguazione di un valore come contenuto e del valore come forma? Quando si definisce il valore come forma, si sa bene di identificare questa con la libertà stessa, cioè con l'essere dell'uomo. Non stupisce che la sua alternativa sia la morte volontaria. Se è un certo valore a rendere accettabile la propria esistenza, è ovvio che la negazione di quel valore comporti la negazione stessa dell'esistenza. Si badi che non occorre pensare queste cose come un melodramma. A parte il fatto che non è punto melodrammatico morire per un valore, la negazione di sé come alternativa al valore non assume necessariamente le modalità della morte fisica, bensì del sacrificio o della repressione sfidata. Come la violenza incomincia dalla menzogna, così la morte comincia dalla repressione. Senonché, nel punto in cui il valore è esperito in questa alternativa, il contenuto di esso diviene forza stessa dell'esistenza. Le grandi rivoluzioni morali, nella storia, si sono sempre compiute a questo prezzo e con questa tonalità. E resta da sapere se non sia attraverso questa commistione perfetta di contenuto e forma, che si sono fatte le autentiche scoperte strutturali della coscienza morale, se non sia attraverso di loro che si è approfondito il concetto di moralità come forma. Si è detto prima che il valore come contenuto simula in questo caso il valore come forma. Ma a questo punto è ancora lecito parlare di « simulazione », oppure si dovrà impostare in modo completamente diverso la questione: dire, per esempio, che il valore, quando si presenta come oggetto del sentimento, si presenta come contenuto, e quando è oggetto e prodotto della ragione si presenta sempre come forma? Che, d'altra parte, proprio in quanto valore, non può essere mai unicamente oggetto del

sentimento o della ragione, ma solo tendenzialmente e prevalentemente? È una questione da lasciare per lo meno aperta.

Il proprio del valore come forma (legge morale) è la sua necessità come spontaneità. Non si vuol dire con questo che l'esperienza del valore non abbia, anche nel secondo caso, i suoi pesi e le sue renitenze. Ma, tendenzialmente, il valore che s'impone al sentimento come prospettiva che dà un senso, cioè offre un fine unico e organico all'esistenza individuale, è accolto come la necessità che si riconosce e a cui ci si piega. Questa spontaneità dell'adesione non deve trarre in inganno. Ciò che può attirarvi il sospetto è il fatto che il valore come contenuto si presenta come l'essere che opera nel divenire: e nel divenire siamo così radicati, che non possiamo non essere tratti a aderire alla sua ineluttabilità. È questa adesione che può essere scambiata come spontaneità, sino a provocare quel deprezzamento, che è intrinseco agli atteggiamenti razionalistici ed ascetici.

Un altro motivo, che attira il sospetto sulla spontaneità dei valori contenutistici è il loro presentarsi come la formula esaltante che assegna finalmente un fine all'esistenza individuale, che dà, come comunemente si dice, « uno scopo alla nostra vita ». Non che sia spregevole assegnare uno scopo alla nostra esistenza. Ma non è arbitrario temervi una soluzione di tipo attivistico e insieme quietistico. Trovato finalmente lo scopo, tutto diviene d'un tratto sereno e sensato. Non si è neppure pensato a domandarsi se la cosa stessa in sé abbia senso; se l'esistenza individuale debba necessariamente essere sistemata in rapporto a fini; se la relatività di questi fini, la loro sostituibilità, non costituisca motivo di sospettare che si è risolto sul piano della psicologia una questione di filosofia. Non è ancora dimostrato che sia assegnabile uno scopo unico alla nostra esistenza presa come un blocco, una totalità; se questo stesso presupposto, della necessaria unificazione di sé, non meriti una soddisfazione meno grossolana e più dinamica: formale, invece che contenutistica (e contenutistica in quanto formale: non un pollice in più).

L'insistenza sul problema del valore e dei valori si giustifica per questo: che i valori sono la mediazione interna alla storia stessa nel suo permanere e nel suo prodursi. Nel suo permanere, in quanto, nel presentarsi come un'idea o una visione totale della realtà, i valori sono organizzati, qualificanti: è grazie ad essi che le singole azioni, che resterebbero atomisticamente distinte, acquistano organicità, si complicano in quegli « insieme » che sono gli accadimenti storici. È grazie

ad essi che siamo « implicati », volendo o non volendo, in una situazione storica, e questa diviene un'occasione. In qualunque suo momento, la storia come fatto, come evento di tipo naturale, è sempre carica di finalità di natura assiologica. Se ora dovessimo dare una risposta alla questione: *perché un'occasione storica ci riguarda?*, sapremmo di dover rispondere che ci riguarda nella misura in cui « porta » dei valori che confermano o negano quello che diamo alla nostra persona, che confermano o negano la concezione che noi stessi portiamo del rapporto tra soggetti. Ma nello stesso tempo, l'occasione ci conferma che i nostri problemi non sono arbitrari, che hanno il loro riflesso, o il loro adeguato riscontro, o la loro negazione, nella situazione stessa. E appunto dal conflitto, o dall'adesione, che si stabilisce poi tra noi e la situazione, scaturisce l'elaborazione di una vita del valore in noi.

Giacché si tratta, per concludere, di questo. Dinanzi alla situazione come occasione, un livello mediocre di replica è quello del progetto pratico. Diciamo mediocre, non perché i progetti pratici non meritino, caso per caso, una determinata stima: ma perché in generale non hanno valore in sé, ma come espressioni del valore. La coscienza della loro neutralità rispetto al valore è la coscienza della propria insufficienza, della banalità dell'esistenza, eccetera. È solo nel punto in cui il progetto è il modo di concretare il valore, che si assume la responsabilità di dare alla situazione un significato diverso — integrato — rispetto a quello che si è trovato. Integrato, cioè universalizzato. In questo senso si può ben dire che i valori storici, come qualificanti, sono stimolanti alla produzione di nuovi valori: e i nuovi valori a loro volta sono stimolanti di produzione di nuova storia.

Ma tutto questo esige la sicura credenza dell'operabilità dei valori, della loro immissibilità nella storia, del loro potere di trasfigurazione e progresso nella storia stessa. Esige che si faccia quella verifica storica del modo in cui si è pervenuti a tale coscienza, che è ciò cui appunto ci apprestiamo, ponendoci allo studio del rapporto tra morale e storia in Hegel e Marx.

CAPITOLO VI

Specificità dell'atteggiamento ideologico e sua differenza rispetto a quello religioso: il ruolo della cultura storicistica nella legittimazione della coscienza ideologica.

Prima di entrare in una considerazione storica della maturazione della coscienza ideologica, riassumiamo brevemente quanto abbiamo fin qui raggiunto, nel tentativo di mostrare perché solo in una cultura storicisticamente orientata quella coscienza può svilupparsi.

I tratti dell'atteggiamento ideologico precedentemente fissati sono dunque: la presunzione di aver identificato il corso, o la legge, o il ritmo della produzione del divenire su questo o quel piano dell'esperienza storica. Abbiamo detto che l'atteggiamento ideologico non è necessariamente concepibile solo in relazione all'attività politica, bensì anche all'attività religiosa, giuridica, economica, culturale in vasto senso. A un atteggiamento ideologico corrisponde in primo luogo la certezza di conoscere le strutture di produzione di un'attività, quella di cui si programma ideologicamente un determinato sviluppo.

La nozione dell'urgenza e dell'attualità dell'intervento ideologico: se le cose stanno così, se ne abbiamo identificato le strutture, se possiamo certificare perché e come esse si sono attuate in questo modo e in queste situazioni piuttosto che in altre; se abbiamo con la nostra coscienza storica di esse sorpassato lo stato di inadeguatezza in cui ci si trovava prima, non fosse che per il fatto di ignorarle, di non averne preso coscienza, non possiamo non trarne le conseguenze; chi ha individuato le ragioni di una situazione, è in grado di promuoverla in un senso non arbitrario, di darle una funzionalità nei riguardi della struttura storica presa nel suo complesso. È abbastanza logico che questo senso di urgenza scaturisca dalla certezza di essersi identificati con la

cosa stessa, con la natura e struttura delle cose. Ammettere solo una pluralità di orientamenti possibili è ammettere nello stesso tempo una pluralità di interpretazioni possibili del corso delle cose: dalla certezza di aver raggiunto l'obbiettività, deriva senza intervallo o distacco la certezza di poterla perseguire in un modo solo. Deriva anche l'inammissibilità di un distacco dall'azione. Come potrebbe l'azione sottrarsi a quelle premesse diagnostiche? Come potrebbe divagarne? L'urgenza dell'intervento ideologico sta nei principi stessi. Dal momento che la filosofia della storia dalla quale muoviamo ha teorizzato certe strutture, portandole alla coscienza, rivelandole alla coscienza, è inammissibile una doppia verità; ma quella di un'azione anomica rispetto a quella filosofia della storia (quale che sia, al momento si può prescindere) sarebbe appunto la liceità di un'altra verità. Non si può quindi sottrarsi ad un'analisi della situazione presente alla luce di quella filosofia della storia; ma l'analisi della situazione presente non è che l'individuazione delle forze storiche mature a risolverne i ritardi e le contraddizioni; e individuate queste, non si vede come esimersi dall'inserirvisi attivamente. Si badi che in questo si prescinde per il momento da qualsiasi tipo di ideologia. Le ideologie del ritorno al passato, o della conservazione del passato, sono altrettanto attivistiche di quelle che si rivolgono al futuro. Si tratta in un caso come nell'altro di predeterminare il futuro.

La componente dell'attualità o urgenza dell'atteggiamento ideologico è stata raffrontata nelle pagine precedenti a quella della « maturità dei tempi » che è propria delle rivoluzioni e delle rivelazioni religiose. Converterà insistere ancora un momento su questa analogia e sulle radicali differenze. L'elemento comune è quello della ineluttabilità di una conversione, o di una presa di coscienza, che comporta un mutamento di comportamenti irrinviabili. Ma la portata dei due concetti di « maturità » o « attualità » è del tutto diversa. Nella maturità dei tempi della esperienza religiosa non c'è nessuna garanzia pregiudiziale di essere reudenti nella perfezione; nella attualità dell'atteggiamento ideologico c'è la garanzia di essere riscattati dall'arbitrio all'obbiettività.

Questa divergenza deriva da presupposti fundamentalmente diversi. La conversione o la rivelazione religiosa presuppongono un intervento trascendente infinito, in cui l'esistenza individuale è trasvalutata radicalmente: accettare quella verità rivelata significa accettare la rivalutazione dal nulla della propria esistenza, un rinnovamento radicale; accettare l'esperienza puntuale di un riscatto in una verità che non di-

pende dall'uomo. Dipende dall'uomo solo l'arrendersi a questo riscatto; ma arrendersi a questo riscatto, significa anche rinunciare a contare il proprio tempo, a calcolarlo o programmarlo. L'atto dell'esperienza religiosa fa appello alla maturità dei tempi solo nel senso che appare irrinviabile questa resa alla trascendenza; non nel senso che a noi spetti, che all'iniziativa della volontà spetti la scelta dei modi in cui la Trascendenza vorrà orientare d'ora innanzi la nostra esistenza. L'orientarla può anche significare annullarla. Erasmo ha pensato una volta che vivere religiosamente non può significare che programmare la propria vita per tempi brevissimi: non piú di una settimana; era un modo di ridistendere l'attimo della conversione, e nello stesso tempo di umiliarla nel finito per non consentirle l'albagia mistica; ma anche di comprendere che ogni programmazione o finalizzazione immanentistica della vita personale sarebbe l'antitesi della religiosità. Si potrebbe dunque già rispondere con una relativa certezza sulla divergenza fra maturità dei tempi e attualità dell'atteggiamento ideologico; la prima attende di essere giustificata e compiuta da una entità eterna e imperscrutabile, da un infinito la cui rivelazione consiste solo nella nozione della sua trascendenza. L'urgenza dell'accogliere la conversione è, sí, una posizione di esperienza nel tempo; ma solo nel senso che il tempo che misura la conversione non è già piú un tempo unicamente umano, bensí l'inizio di una esperienza dell'eterno. Ecco perché nella maturità dei tempi della esperienza religiosa è inclusa, sí, la nozione della irrinviabilità, ma non quella della predeterminabilità della propria esistenza, del futuro proprio o del gruppo cui è comune la medesima convinzione religiosa. Predeterminare l'eterno è una proposizione che non ha senso.

A differenza dall'esperienza religiosa, l'esperienza ideologica assume di predeterminare il corso della verità nella storia. Ma qui la predeterminazione è pensabile e plausibile. La presa di coscienza della struttura storica della realtà, della finalizzazione, ad essa, del presente, della prefigurazione del futuro in cui quella struttura può avere i suoi sviluppi, presuppone che la posizione dell'individuo riceva una convalida obbiettiva dal corso stesso delle cose. Nessuna obbiezione ad un corso infinito del processo storico; ma quell'infinito è una serie di finiti, mediabili dalla coscienza stessa, dall'intervento dell'uomo; quell'infinito ha la stessa natura dell'azione umana, o ha possibilità di essere conquistato, nei suoi piani subumani, dall'uomo.

In breve, si potrebbe dire che la maturità dei tempi è la presa di contatto con l'infinito in quanto trascendente; l'attualità ideologica è

la presa di contatto con l'infinito come immanente. Può allora sembrare un'aporia che si pensi ad atteggiamenti ideologici nel campo della esperienza religiosa. Ne abbiamo individuato in altra occasione qualche esempio, e non vale ritornarvi. Merita invece che si consideri che cosa autorizza, nella esperienza religiosa, la costruzione di ideologie e la loro concretizzazione in organizzazioni pratiche di gruppo, o anche individuali, dacché si è visto che non necessariamente l'atteggiamento ideologico impone programmi di gruppo. La ragione che lo consente sta nell'incapacità di permanere nell'atto della conversione o dell'attesa della grazia. Contro questa posizione si avanzano le accuse di quietismo e di indifferenza, si rivendica la posizione dell'uomo nel finito, per fare di esso il regno stesso di Dio. Da questo momento, la sutura di natura e trascendenza, di coscienza individuale e Dio, di immanenza e trascendenza, che l'atto della rivelazione e l'esperienza religiosa pura assicuravano, si divarica. Non si pretende per questo che la mondanizzazione della religione sia necessariamente una corruzione; si avverte tuttavia che si incomincia a programmare una dilatazione della maturità dei tempi nel tempo o in nome di una pedagogia che debba conservare ed estendere l'attesa dell'avvento della perfezione; o nel senso di una pedagogia che tenda ad affrettarla o a promuovere un più alto grado di coscienza. Si opera così la storicizzazione della esperienza religiosa, la sua pubblicità, la sua ideologizzazione.

La terza caratteristica dell'atteggiamento ideologico, che avevamo individuato, sta nella sua pretesa di universalità. Non che essa non sia presente e operante anche negli altri due tratti: l'irrinviabilità di un atteggiamento che traduca in realtà una filosofia della storia si giustifica solo con il carattere non arbitrario, dunque non soggettivo, non personale di essa. Dunque con una sua iniziale dotazione di universalità. Tuttavia non si tratta semplicemente di questo. Si tratta di assumere come costitutivo dell'atteggiamento ideologico un elemento giustificativo dell'azione stessa. Il punto da considerare è infatti il seguente: che l'azione inserita, assunta su un piano ideologico, è sostanzialmente sottratta ad una stretta valutazione di bene-male. Istituita per essa una logica di verità-realtà, l'azione divergente da questa logica è un'azione positiva o negativa; è valida o erronea; non è un bene nel significato soggettivo del termine, non è un male nel significato obbiettivo del termine.

Vale la pena di fermarvisi un momento. Il momento dell'azione, nell'atteggiamento ideologico, è parte integrante di una filosofia della

storia in costruzione. Il termine di filosofia della storia può sembrare in questo caso inadeguato e lo è. Vi si annette comunemente un significato speculativo, apratico, che non lo giustifica. Ma l'ideologia è una filosofia della storia futura; è la esperienza di una realizzazione della verità. Le azioni sono conseguenti o inconseguenti con il piano di questa realizzazione. La loro valutazione non può essere altra. Si faccia un riscontro di questa affermazione.

Si può parlare di male, in un senso positivo, non solo quando si considera un'azione come il contrario di quella che si sarebbe dovuta compiere — il dovere, il bene — ma quando le si annette anche un carattere di incommensurabilità con il bene. L'azione buona è una azione dotata di valore; l'azione cattiva è quella che ne è deliberatamente svuotata. Tra questi due aspetti, il positivo e il negativo, corre certamente un rapporto di opposizione; ma il rapporto di opposizione ha senso entro una certa categoria, che li sussume ambedue. Invece il male fa categoria a sé, non semplicemente perché è l'opposto del bene, ma perché non c'è bene che possa esattamente riscattarlo (come non c'è male che possa totalmente annullare il bene). Se così non fosse, male e bene non avrebbero rilievo. Se il male fosse esaurientemente riscattabile dal suo contrario, non sarebbe male; se il bene fosse esaurientemente compromissibile, annullabile dal suo contrario, non sarebbe bene. La coscienza della loro incommensurabilità è una condizione notissima, quella del rimorso. Il fatto che il rimorso sia placabile, persino dimenticabile, non inficia questa distinzione. L'azione cattiva non acquista valore perché sia obliata o non riparata, o riassunta in un nuovo rapporto.

Questa concezione drammatica del male è stata spesso temperata, o considerata falsa. La si tempera in una sorta di « sofistica » o « politica » della coscienza; o la si è contestata in una concezione negativa del male, che considera cioè quest'ultimo come soggettivamente reale, anche se obbiettivamente, cioè a discrezione di un giudice supremo, momento interno allo sviluppo del bene. Ma qui si vede già qual'è il rimedio: quello di far intervenire, come protagonista della redenzione del male, un soggetto per il quale le categorie umane del bene e del male non sono valide; il cui giudizio, cioè, è in grado di rielaborare da zero il male che abbiamo compiuto, e di operarne il superamento in un tipo di relazioni che non sono a noi disponibili. Si badi che questo è possibile solo secondo una certa teologia, e a prezzo di una concezione teocratica del mondo. La logica di questa redenzione è tuttavia

la seguente: che il giudizio di un essere trascendente abbia il potere di scarnificare una certa azione e un certo evento dai motivi pratici che vi erano impigliati; di estrarne un certo potere logico di occasione al bene, di causa determinante o occasionale del bene. In questa condizione, l'elemento pratico dell'azione, la volontà di produrre un'opera, un atto, un'esistenza privi di valore sono annullati dal punto di vista obbiettivo, anche se quella stessa teologia può riservare una considerazione punitiva nei riguardi di colui che errò (il che non è logicamente necessario).

Nella considerazione ideologica dell'azione, questa è stata inizialmente considerata come un momento di realizzazione di verità. Ovviamente non si pretende che tutto ciò che accade nell'ambito stesso di una programmazione ideologica del futuro sia un contributo positivo. Si ammette certamente che vi siano dispersioni ed errori. Ma dispersioni ed errori sono stati resi possibili da negligenze nella formulazione della diagnosi della situazione presente o dei suoi immediati antecedenti, o dalla continua rettifica ideologica in rapporto al presente. Né si pretende che non esista obbiettivamente nella realtà l'antitesi della ideologia prescelta: solo che l'ideologia adottata è vera in quanto sa comprendere e giustificare storicamente anche la propria antitesi. Il male è o quella carenza o insufficienza di coscienza ideologica alla quale la nostra ideologia intende riparare; e in questo caso, è certo una realtà depotenziata di verità, ma non mai al segno che non sia possibile entrare in rapporto con essa; o è un errore nell'attuazione stessa dell'ideologia, errore rimediabile nel corso ulteriore dell'azione.

In relazione a questa considerazione, si annulla sia il valore soggettivo del bene, sia quello obbiettivo del male. Quando si parla del valore soggettivo del bene, si intende la priorità dell'intenzione e una sua valutazione a sé stante. Da un punto di vista ideologico, non si può annettere un valore originario all'intenzione, buona o cattiva che sia. Si ammetterà, certo, che al singolo le cose appaiono cosí; ma sul piano della realtà delle cose, il singolo è la sua relazione con gli altri entro il tessuto di filosofia della storia che si è adottata: le sue intenzioni non sono ciò che egli vuole fare, ma ciò che di lui quelle relazioni hanno fatto. Che egli vi annetta una approvazione o una riprovazione non è che un'agevolazione o un ritardo al compimento della storia. Ma anche il male cessa di essere positivamente tale: esso è o la situazione storica che attende un nuovo slancio orientativo, ma non può considerarsi assolutamente male, perché altrimenti non sarebbe suscettibile di essere orientata. Oppure è l'errore di valutazione della situazione e di scelta

dei mezzi per modificarla. Ma l'errore ha il suo riscatto nel momento in cui è identificato e palesato come tale. La sua incommensurabilità con il bene non esiste. È logicamente già incluso nella storia della verità, nella produzione di verità.

Si potrebbe obiettare che tuttavia, dacché si agisce, nella storia, ideologicamente, si è proceduto col rigore e con la violenza contro il male, cioè contro l'antitesi o il tradimento ideologico. Dalle carneficine dei Sassoni di Carlo Magno fino alle repressioni dei regimi ideologici moderni, si è vista — sembra — una carica di potenza nell'antitesi o nella negligenza o nella deviazione o nell'eresia, che richiedevano, o si è creduto richiedessero, l'esercizio della sanzione che affrontasse l'errore non nel suo aspetto teoretico, ma nella sua espansiva potenza pratica, e, si direbbe, in una potenza incommensurabile con il corso progressivo delle ideologie.

Ma questo non significa nulla, almeno a questo punto del nostro esame. Diciamo « a questo punto del nostro esame », perché forse ci toccherà di scoprire che le ideologie sono il frutto di un rigorismo panmoralistico, che deve necessariamente portare alla negazione di esistenza della loro antitesi, esterna o interna. Ma la logica che sostiene consapevolmente l'atteggiamento ideologico non ha siffatte riserve. Essa è ancora in grado di includere espiazione e repressioni svuotandole da ogni moralismo. Un'ideologia è infatti una visione, originaria o eclettica, della realtà nel suo divenire. Include perciò anche la visione di un rapporto continuo di superamento di natura e storia, per il quale l'utilizzazione e elaborazione della natura è momento perfettamente giustificato. La repressione è un trattamento secondo natura di ostacoli sclerotizzati e materializzati, non altrimenti eliminabili.

Dal nostro punto di vista quindi, che intendeva accertare le conseguenze di una presunzione di universalità dell'atteggiamento ideologico, bisognava aggiungere il carattere obiettivamente giustificativo dell'ideologia. L'errore riparato o represso è sulla via stessa della costruzione di verità, è un mezzo alla realizzazione di verità. Colui che è convinto di aver errato rispetto all'ideologia non ha motivo di rimorso ma obiettivo di rettifica.

C'era, in ciò che abbiamo detto, infine, un'ultima considerazione; che la costruzione cosciente dell'ideologia è plausibile solo nell'ambito di una cultura storicistica. Guardiamoci da una conclusione avventata e demagogica, secondo cui la filosofia come ideologia non sarebbe che lo sbocco inevitabile dello storicismo, la sua alternativa dal tornare ad

essere, altrimenti, una metafisica. Accontentiamoci di una proposizione piú modesta; che solo una coscienza storicistica, per la quale la storia è costruzione positiva e progressiva dell'uomo, legittima il principio che allora essa è programmabile appena si aderisca alle strutture che la ragione vi scopre.

Orbene, l'atteggiamento ideologico non sarebbe invece plausibile da un punto di vista di razionalismo classico, o di empirismo. Dal punto di vista empiristico, i programmi e le predeterminazioni sono, certamente, concepibili; ma sono concepibili in relazione a ipotesi di lavoro, a generalizzazioni dell'esperienza sempre pronte alla loro revisione, giacché un empirismo conseguente deve ammettere che la chiave del divenire non è formulabile una volta per sempre. Questo non toglie che l'atteggiamento empiristico sia piú vicino allo storicismo di qualsiasi razionalismo classico, da quello platonico a quello prekantiano. In un razionalismo conseguente, non esiste necessariamente la presunzione che realtà e razionalità coincidano già di fatto; bensí che la ragione sia in grado di conoscere dei modelli, secondo i quali la realtà è razionalizzabile. Ma un razionalismo conseguente deve ammettere una pluralità infinita di possibilità logiche, non una logica che le abbraccia e le prevede formalmente tutte. La sproporzione permanente fra ragione e realtà esistente, la superiorità attribuita perciò alla ragione, contiene una implicita svalutazione della realtà esistente. Essa non può mai essere, per quanto di logico contenga, tutto il bene, tutto il vero possibile. Il bene, il vero, sono un essere che trascende l'esistente.

Dal punto di vista empiristico, le cose sono anche piú chiare. La realtà è tutta contingente, ed è la scienza che la necessita, cioè la rende comprensibile e elaborabile. Le sue programmazioni restano inevitabilmente contingenti, per costruttive che si voglia considerarle. Il progresso non può avere un unico senso. Ma perché poi si deve progredire? L'empirismo giustifica, certo, il progresso: ma da punti di vista non teoretici: di umanitarismo, di « meglio » sociale, di istanza, cioè, che il suo metodo garantisce nell'esecuzione, ma non prescrive. Solo una coscienza storicistica, invece, è in grado di giustificare ed assumere l'atteggiamento ideologico. Non si dice con questo che esso si sia iniziato o non si pratichi in culture diverse; ma lo si pratica a prezzo di incoerenze o di obbiettività di fondo. Ammessa invece la coscienza storicistica, sembra che non vi sia motivo di escludere radicalmente tale atteggiamento.

CAPITOLO VII

La disponibilità alla storicità della volontà del valore: le origini illuministiche ed hegeliane della critica marxiana della filosofia speculativa.

Abbiamo esaminato alcune accezioni della volontà del possibile come espressione di quella « disponibilità alla storicità » che consideriamo una componente non separabile dalla irrevocabile morale della decisione. Abbiamo snidato il carattere sofistico della proposizione, « la storia sviluppa solo ciò che è possibile » (la teoria dell'unico possibile: se così fosse, abbiamo argomentato, lo svolgimento dell'unico possibile sarebbe identico a quello dell'unico necessario, e quindi non si potrebbe mai parlare di interventi morali nella realtà storica). Abbiamo egualmente esaminato alcune altre figure inaccettabili della volontà del possibile, là dove il possibile è pensato sulla trama di un reale già dato, con le sue conseguenti figure del conformismo e dell'anticonformismo. Ci siamo quindi momentaneamente allontanati dal tema, per individuare alcune dichiarazioni di impossibilità del giudizio morale intorno alla partecipazione al fatto storico. Sarebbe sostenibile, si dice, a condizione che sia già fondata la convinzione del progresso morale lungo il corso storico: in questo caso, abbiamo soggiunto, è solo da chiarire che, per progresso morale, non è da intendere il miglioramento delle disposizioni psicologiche o della presa di coscienza etica, ma semplicemente la superiore complessità delle ragioni per le quali certe azioni diventano riprovevoli. Ma si fa egualmente ciò che sembra assurdo fare, cioè si giudicano « buoni » o « cattivi » certi eventi: qui in realtà, benché non sempre sia comodo rendersene conto, non si giudica quel fatto, ma l'atteggiamento nostro, oggi, dinanzi a quel fatto. Proprio perché siamo impegnati a giudicarlo, proprio perché per agire dobbiamo prendere

posizione rispetto a quel fatto, dichiariamo buono o cattivo quel fatto, nella misura in cui sosteniamo che un nostro atto di oggi è una sua interpretazione e prosecuzione. Infine, abbiamo rilevato l'insufficienza del concetto di opera come intermediario tra l'oggetto del giudizio morale (e cioè l'azione del singolo o del gruppo, se di questo sia accertabile una presa di coscienza della situazione e dei valori da testimoniare) e l'oggetto del giudizio ideologico (cioè l'evento nella sua organica obbiettività). Abbiamo rilevato come questo concetto si dissolva proprio fra i due elementi che intende mediare. Nei suoi aspetti obbiettivi è già un fatto storico, nei suoi elementi soggettivi resta un'azione.

Cerchiamo ora un diverso sviluppo del concetto del « volere il possibile ». In certo senso noi non siamo affatto avversi a quella formula, che ha certamente senso: siamo avversi solo a determinate sue interpretazioni, che in partenza ne limitano o ne ottendono o ne alterano un significato accettabile. Ma è, per cominciare, accettabile il concetto che non si può volere il possibile, nel senso che dell'impossibile non si dà neppure il proposito. Tuttavia ci sia consentito a questo punto rilevare che i due concetti, di possibile e di impossibile, nell'ambito del quale ci occupiamo, e cioè del fare, sono concetti del tutto relativi. Quello che si chiama impossibile dal punto di vista degli strumenti che la realtà offre per attuarlo, diventa possibile appena si decide di buttare, fra questi strumenti, anche la propria esistenza in modo da dimostrare la impossibilità di tollerare la situazione data, malgrado che gli strumenti che essa offre sembrino inadeguati. Qui tutto è da ridiscutere. In questi casi, infatti, possibile e impossibile tornano a coincidere. Se si progettava di raggiungere un certo effetto, e cioè ad esempio il rovesciamento di una situazione, il progetto appariva subito insensato, mancavano i dati, le forze, per attuarlo. Ma se il progetto era semplicemente di rendere pubblica l'intollerabilità del dato, allora esso è possibile, cioè riuscito, anche se abortisce. Infatti la sua sola pubblicità assicura la messa in problema della realtà data e sino allora indiscussa. Quella che appare in quel caso volontà dell'impossibile è la prima impostazione di una lotta per una trasformazione possibile. Tuttavia noi continuiamo attentamente a distinguere questo tipo di volontà dell'impossibile dall'azione cervelletica, o incapace di divenire intersoggettiva. Questo è il punto sul quale ora si deve spingere un certo approfondimento.

Nel caso sopra accennato, di volontà dell'impossibile come semplice affermazione della intollerabilità del dato, era chiaro che si aveva

nello stesso tempo una identità plausibile con una certa volontà del possibile. Quale? Se è impossibile modificare o rovesciare il dato, è possibile rivelare il male insito in questa irrovesciabilità. È dunque possibile affermare un valore, come negazione di una data modalità del reale. Il possibile che qui si vuole non è già dunque quello che, spinto ai suoi effetti, costituirebbe un nuovo aspetto del reale: il possibile (l'impossibile) che si cerca è solo la denuncia, la testimonianza di un valore offeso, o di un valore da rivelare. In questo caso, per la sua capacità di essere partecipato, e per ciò che di nuovo inserisce nel mondo accanto al dato, la volontà del valore è una volontà del possibile del tutto *sui generis*. Continueremo perciò a distinguere ben chiaramente tra il velleitario e il martire; e non accetteremo che si assimilino. È ben vero che il martire non è di per sé la prova della giustezza di una causa; ma non è questo, di cui ora si discute: si discute del suo significato originario, di negazione del possibile-reale e di affermazione del possibile-valore.

Ma qui si apre una dialettica del tutto diversa: quella della possibilità dei valori. Supponiamo di esaminarne qualche cosa di concreto. Sia ad esempio questo: la salvezza viene da Dio: ogni sufficienza umana deve perciò essere negata: se ci viene richiesto di onorarla, ricuseremo di identificarla con l'assoluto; il nostro rifiuto sarà provato dalla nostra disposizione ad essere noi stessi negati da quel falso assoluto, per provare che riconosciamo quello vero. Di questo tipo è la disposizione alla volontà dell'impossibile nel cristianesimo. Volontà del possibile sarebbe stata invece quella di patteggiare con le sufficienze terrestri. Ebbene, in questo caso che senso ha la volontà del possibile come testimonianza del valore? Il valore è un ordine, un significato di atti necessari, incomparabili con la realtà data. Ma per incomparabili che siano, per incomunicabili che si presentino i due ordini (qui delle sufficienze terrestri e dell'assoluto, secondo il nostro esempio), il possibile rispetto all'uno è l'impossibile rispetto all'altro. Ecco che dunque, quando diciamo che possibile e impossibile sono concetti relativi, non assolutizzabili, pensiamo che essi siano intercambiabili a seconda dell'ampiezza di giudizio di cui disponiamo per quanto concerne il dato; ma vogliamo poi anche dire che non sono intercambiabili, perché ciò che è possibile dal punto di vista del dato è impossibile da quello del valore, e viceversa. In questo groviglio si deve guardare a fondo. Perché nella misura in cui si vuole il possibile rispetto al valore (e l'impossibile rispetto al dato), si mette in gioco anche quel dato che è la no-

stra esistenza: e nella misura in cui lo si è giocato irrevocabilmente, cioè lo si è deliberatamente negato, in quella misura stessa nasce la comunicabilità del proprio volere, la sua intersoggettività, la sua pubblicità, la sua « disponibilità alla storicità ».

L'analisi che abbiamo condotto sin qui dell'atteggiamento ideologico richiede ora un commento storico. Quando si è acquisita una coscienza dell'atteggiamento ideologico, che cosa conteneva questo inizio di un atteggiamento ideologico? Se ne fa comunemente risalire la teorizzazione a Marx, quando, nelle *Glosse su Feuerbach*, conclude che la filosofia è sinora servita a conoscere il mondo, ma d'ora innanzi dovrà servire per trasformarlo. Certo in questo enunciato c'è l'espressione più compiuta di una polemica contro il carattere speculativo della filosofia, che è essenziale al determinarsi dell'atteggiamento ideologico. C'è di più: in questa proposizione è implicita la base per una interpretazione critica della filosofia speculativa, e cioè questa nella sua intenzionalità contemplativa è diretta di proposito a non trasformare il mondo, quindi a conservarne l'aspetto. Ne deriva che la stessa filosofia speculativa diventa a suo modo un'ideologia, un modo riflesso e universalistico di influire sul mondo. Fermiamoci un momento a considerare se questa sia un tratto necessario costitutivo dell'atteggiamento ideologico: una certa polemica contro la filosofia, la negazione di un atteggiamento opposto. Vedremo così che da ciò saremo ricondotti, con maggiore correttezza storica, a non porre in Marx l'inizio della teorizzazione dell'atteggiamento ideologico, ma a doverlo riprendere più indietro, nella posizione illuministica. Naturalmente con una impostazione diversa, anzi in certo senso opposta: ciò che nel marxismo è polemica contro l'intellettuale, è nell'illuminismo polemica contro l'intelligenza astratta in nome di una vera intelligenza. Ma tutto starà nel vedere che cosa si volesse sotto il titolo di una più vera, moderna intelligenza.

L'atteggiamento ideologico muove certamente da una polemica contro un atteggiamento filosofico, anzi, contro la filosofia come atteggiamento spirituale a sé stante. Non lasciamoci però ingannare dalle apparenze. Quando, nel pensiero prekantiano, troviamo proposizioni che condannano la filosofia come erudizione in quanto atteggiamento distaccato dalla vera esperienza della ragione, o quando sentiamo dire che la filosofia ha lo scopo di indirizzare verso una vita felice e progressiva, non siamo punto dinanzi ad un atteggiamento ideologico. Ciò che si oppone alla vecchia o tradizionale concezione della filosofia non è se

non in aspetti secondari o residui. In realtà, ciò che si cerca di determinare in questo caso non è già una riforma del mondo, ma un riassestarsi della ragione e delle altre risorse umane ad una piú profonda natura del mondo, che la ragione scopre nelle sue strutture razionali costanti. Si introduce, in questa visione delle leggi di adeguazione dell'individuo o dei gruppi alle strutture felicemente riscoperte della realtà contro una falsa filosofia, la nozione del progresso e del gradualismo? Senza dubbio. Ma si tratta di un programma entro strutture che si ritengono pregiudizialmente e logicamente finite, anche se si tratti di affermarle come infinite, in confronto ad altre come false infinite. Non ogni critica contro una determinata concezione della filosofia è dunque intrinseca ad un atteggiamento ideologico. La critica aristotelica a Platone e la critica baconiana alla scolastica, o quella cartesiana al pedantismo erudito, con altrettante contrapposizioni di una filosofia che giustifica la conoscenza sensibile, o di una filosofia che riapre il suo rapporto con le scienze, o di una filosofia che cerca nella conoscenza quei dati immediati del sapere che sono stati anchilosati nella sillogistica o ingenuamente presunti nell'esperienza quotidiana, sono altrettante rivendicazioni della filosofia nella sua funzione di sapere, non di operare. Siamo realmente di fronte ad un atteggiamento ideologico di critica alla filosofia, quando contrapponiamo una sua funzione trasformatrice della realtà ad una forma contemplativa del filosofare. Marx ha precisato in modo sostanziale questo atteggiamento nella proposizione citata, di scadimento, o di frustrazione, o di evasione dal suo autentico integrarsi nel mondo, che si verifica nell'azione politico-sociale intesa ad acuire le contraddizioni della struttura economica e a provocare un nuovo orientamento del divenire storico. Ma in questa prospettiva si possono indicare altrettanti esempi di rottura con la filosofia tradizionale. La morale di Nietzsche è ideologica nella misura in cui rivolge una critica in certo modo affine alla concezione hegeliana della storia, che ci conduce sino al limite dialettico fra passato e presente ma non ci illumina sull'altro limite dialettico, quello tra presente e futuro; eppure è su questo apice che si svolge la nostra esistenza, che si compiono le nostre scelte.

È senza equivoci, questa polemica dell'atteggiamento ideologico dinanzi e contro la filosofia? No certamente. Bisognerà attentamente domandarsi se essa stessa non sia vittima di due presupposti, che non sono esauriti. Ciò non suona come una critica alla concezione marxista

della filosofia come ideologia, che richiede una esposizione e una analisi ben piú ampie; ci limitiamo ad esaminare le implicazioni di questo atteggiamento in generale.

La prima questione è di sapere se si può fare una teoria delle idee come antifilosofia senza proporre una filosofia. Vogliamo guardarci, naturalmente, dall'argomento antiscettico, che è un argomento avvocatesco. Perché? perché intende costringere lo scettico ad avvalorare un atteggiamento mentale che questo ha appunto decomposto: quello tra pensiero e certezza. La certezza è una partecipazione individuale alla verità, il rapporto individuo-verità. Lo scettico non contesta che questo rapporto esista; nega però che se ne possa dare una analisi così esauriente, che fra la certezza e la verità non esista sempre un diaframma incolmabile. Ammette, naturalmente, che esso è parziale, e ripiega, sul terreno pratico, sulla probabilità. Così ci sembrerebbe ingeneroso, logicamente, rinfacciare all'atteggiamento ideologico che la sua critica della filosofia come atteggiamento ed esperienza dell'individuo dinanzi al mondo abbia una sua giustificazione solo in forza di una nuova filosofia, che abbraccia quell'altra come un errore preparatorio. Sarebbe troppo facile dire: non volevate filosofare? Ebbene, eccovi daccapo a filosofare. La difficoltà è un'altra: è quella di ritagliare, in una concezione che immanentizza il filosofare al divenire « orientato » della storia, una zona propria alla metodologia della dottrina in quanto orientamento.

Le alternative che si presentano sono di due sorta: o si nega senz'altro che l'orientamento della prassi abbia carattere filosofico: lo si trae dalla scienza, e si avverte che si intende orientare la pratica secondo la scienza. Senonché la scienza non orienta affatto la pratica (se ne ha la dimostrazione quotidiana) se non si attribuisce alla scienza stessa un valore che le deriva dalla ragione e che non è piú identico ai singoli dettati della scienza stessa: una ragione concepita come matrice coerente della scienza e della prassi stessa. Siamo qui di fronte ad una filosofia bella e buona; oppure ad un ideale della ragione, come tensione fra scienza e prassi, cui si attribuisce un dover essere, e si tratta allora di giustificare perché si alleggi un valore normativo, deontologico alla ragione. Oppure si ricusa di giustificare una zona della metodologia della tensione scienza-prassi, e si avverte che così è, in nome di una determinata descrizione dell'uomo: non se ne ricaverà mai il monito pratico che ci occorre per collegare scienza e prassi. Peraltro la maggiore difficoltà non è quella di dare un posto alla filosofia, che può

sempre indicarsi come atteggiamento sociologico; ma come giustificare un passaggio dalla considerazione empirica a quella sociologica della società e della storia. Questo passaggio è giustificato in genere proprio in base al terzo momento che noi abbiamo distinto: quello della valorizzazione etica della storia.

Dobbiamo ora insistere sul significato generale della dialettica come inclusione dell'opposto, del negativo, nel pensiero. Il concetto fondamentale di essa, come abbiamo visto, è questo: è finita l'estraneità dell'oggetto al pensiero; è finita la possibilità del pensiero di potersi costituire o mantenere in sé, indipendentemente dall'oggetto. Tutto questo si diceva già, in certo modo, nella filosofia kantiana; ma la tesi di Hegel era che il modo in cui la sintesi soggetto-oggetto era pensata da Kant metteva in realtà in rapporto un soggetto dimidiato e un oggetto dimidiato. Dimidiato il soggetto, in quanto non si vedeva come potessero davvero essere valide per lui delle determinazioni logiche, delle categorie, che per loro definizione non lo sono per il mondo; dimidiato l'oggetto, perché ridotto all'apparenza. In complesso, pensava Hegel, Kant aveva visto bene che l'intelletto opera già per una delega della ragione: ma si era tenuto deliberatamente in limiti, che né danno alla ragione il suo totale dispiegamento, né consentono di ricostruire veramente il mondo. Certo il compito diventava ora totale. Si trattava di portare l'essere stesso della realtà, l'assoluto, a rivelare se stesso come pensiero. Ciò significava non ragionare sull'essere in generale, ma mostrare la necessità del suo diversificarsi, del suo diventare concreto negandosi, particolarizzandosi. Abbiamo già accennato a questa funzione del finito. È un punto essenziale sul quale bisogna insistere. Tutto l'immanentismo hegeliano, nel suo radicale significato rispetto ad ogni altra forma di precedente immanentismo, è nella questione del rapporto finito-infinito, di cui la dialettica è la logica stessa. Culturalmente, come si sa, la ricerca di questa sintesi fu per Hegel, deliberatamente, quella del superamento dell'illuminismo e del romanticismo. Tra un intelletto discorsivo che trascorre di finito in finito, accettandolo o negandolo in base alla sua contraddizione, o al meglio (in Kant) in base ad una congruenza di forma e contenuto, e la posizione romantica di una intuizione irrazionale assoluta dell'infinito (come in Jacobi e nello stesso Schelling) Hegel cerca un modo della ragione, il concetto, che si ponga in grado di essere l'universale concreto come sintesi degli opposti.

Uno studioso inglese, il Mure, nell'esaminare questo punto della

filosofia di Hegel, ne cerca gli antecedenti nella filosofia antica, e li trova ovviamente in Platone e in Aristotele. Il Dio aristotelico è quel limite in cui i contrari, essere e pensiero, si immedesimano; per un altro verso, dice Mure, è Platone il vero antecedente della dialettica hegeliana, per avere, nel *Sofista*, compreso che il non essere non è il contrario dell'essere e perciò il nulla, ma l'altro dall'essere. E quindi che l'essere si definisce solo per l'altro. In questo senso, ogni negazione di qualche cosa è la determinazione stessa di qualche cosa. L'altro antecedente di questo concetto della positività del negativo è il pensiero spinoziano, per cui ogni determinazione è una negazione: solo che per Hegel è vero l'opposto, cioè ogni negazione è determinazione.

Ci sono due momenti o punti estremi dello hegelismo che dobbiamo tenere presenti, prescindendo per il momento dallo sviluppo storico del pensiero di Hegel. Sono: il concetto di dialettica; e il superamento dello spirito oggettivo nello spirito assoluto.

La ragione per la quale dobbiamo prendere inizio da questa illustrazione è duplice: non potremmo comprendere il rapporto moralità-storia nell'ambito Hegel-Marx, senza aver fatto cenno molto chiaramente alla logica che lo sorregge, e allo sviluppo stesso di questa logica, che lo condiziona; non potremmo capire il rovesciamento stesso di questa logica in Marx, che ha il centro nella decapitazione dello Spirito assoluto, se non vedendo con chiarezza, in Hegel, il rapporto tra le forme assolute della cultura (arte, religione, filosofia) e il prodursi dell'attività storico-pratica.

Dobbiamo infatti sempre tenere presente lo scopo e il filo della nostra ricerca. È da stabilire se la totale, garantita integrazione dell'individuo nella storia consenta ancora all'evento storico la sua funzione di occasionalità, e l'inventività delle scelte pratiche. Non si tratta, evidentemente, di disconoscere che tale carattere di occasionalità è riconosciuto anche nell'ambito dello storicismo Hegel-Marx, ma si tratta di sapere se, considerata l'occasionalità e l'inventività delle scelte come momenti di un processo dialettico, essi non diventino puramente apparenti. Il linguaggio marxista, per il quale ogni logica della soggettività è necessariamente da ritradurre in significati oggettivi, in momenti dell'unico spirito riconoscibile, lo spirito oggettivo, apre il sospetto intorno al quale è condotta questa ricerca.

Per capire che cosa Hegel volesse quando « integrava » dialetticamente la moralità nell'*ethos*, dobbiamo renderci conto esattamente del procedimento dell'integrazione logica-reale in Hegel, cioè del supera-

mento. Sappiamo perfettamente che è proprio su questo punto essenziale — del non-superamento — che si muove la critica di Marx a Hegel circa la falsa negazione dell'alienazione, e pertanto l'accusa, alla filosofia hegeliana, di alienazione filosofica.

La dialettica come logica del divenire è il rapporto Hegel-Kant. Cassirer afferma: « Punto di partenza del mondo di pensiero hegeliano e nucleo centrale della sua relazione storica con Kant è il fatto che il problema della sintesi e dell'unità sintetica viene da Hegel trasferito dal terreno della pura conoscenza a quello della concreta vita spirituale nella totalità delle sue manifestazioni »¹.

¹ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1955, vol. III, p. 370.

CAPITOLO VIII

Il concetto di alienazione in Hegel e nell'Illuminismo e la critica di Marx al superamento dell'alienazione in Hegel.

Nel precedente capitolo ci siamo intrattenuti sul tema Hegel-Marx e abbiamo cercato di segnalare l'importanza storica di questo rapporto. Si è detto che, attraverso di esso, la filosofia hegeliana è divenuta parte costitutiva dello sviluppo della storia contemporanea. In certo senso, per questa via, o per quella opposta, della destra hegeliana, dello storicismo di destra che assimila da Hegel lo Stato etico e la funzione di guida delle nazioni, questa è senza dubbio la filosofia che piú è entrata a far parte dello svolgimento storico dell'ultimo secolo.

Abbiamo precedentemente accennato alla questione se le filosofie preparino gli sviluppi storici o se siano gli sviluppi storico-politici a determinare la problematica delle filosofie. Abbiamo osservato come l'impostazione dell'una come dell'altra versione dia unilaterali intellettualistiche o anti-intellettualistiche, che vorrebbero regolato in un senso unico il rapporto cultura-politica, o in un senso piú lato, il rapporto filosofia-storia. Ma il caso Hegel-Marx è appunto uno dei tipici casi di formulazione di questo rapporto, e quindi sarà nel metterlo alla prova che potremo ricavarne qualche conclusione. Il secondo punto da mettere subito in rilievo è che questo rapporto prende il suo slancio dalla critica della nozione hegeliana di alienazione, quale è svolta in particolare nella *Fenomenologia dello Spirito*, che Marx conosceva perfettamente, sebbene non si sia soffermato a commentarne i tratti che sembrerebbero introdurre immediatamente alla sua iniziativa critica, come è quella del rapporto padrone-schiavo.

La nozione di alienazione è fondamentale nella filosofia hegeliana. Essa significa che il soggetto, nello sviluppo della sua autocoscienza,

mentre credeva, anteriormente, che il mondo etico-giuridico e del costume fosse il suo mondo naturale, si avvede che in esso è alienata una parte di sé, che è suo e nello stesso tempo non suo. Costruito con le sue stesse opere, gli si leva contro in un intreccio logico e reale più vasto, che assorbe e adopera la parte che il soggetto vi ha posto, ergendosi così contro di lui.

La coscienza alienata trova infine in se stessa l'opposizione a quel mondo, e non sarà ricomposta in se stessa se non quando si sarà levata alla filosofia, la quale indica a ciascuno i limiti del finito e la sua integrazione nell'infinito della realtà stessa, di cui quel finito è un'espressione. La obiezione principe di Marx a Hegel è in realtà che tale liberazione dall'alienazione non si effettua sinché il mondo stesso non sia trasformato: non c'è soluzione teoretica, non c'è Spirito Assoluto che restituisca una libertà deformata. Certo, bisogna essere coscienti dell'alienazione, per superarla. Certo, bisogna sapere che oggettivarsi vuol dire realizzarsi in un mondo che ha una propria logica. Ma è questa stessa logica sulla quale si può intervenire perché l'alienazione non sia perpetua. Ma questo allora comporta che la filosofia, la quale sinora è valsa a comprendere il mondo, serva ora per trasformarlo. Non è vero che ogni oggettivazione sia alienazione. È alienazione, fatalmente, ogni oggettivazione che si effettua in una certa condizione storica. E se si potesse dimostrare che lo svolgimento storico è giunto a una svolta oltre la quale la classe alienata può sopprimere ogni alienazione sopprimendo le classi stesse, e se stessa, nel rovesciamento, allora, la proposizione che ogni oggettivazione è alienazione perderebbe il suo valore e il suo dogmatismo intellettualistico.

Vorremmo fermarci un poco sul concetto e la realtà della alienazione come esperienza tipica dell'uomo moderno. Fino a Kant da un lato, alla Rivoluzione francese dall'altro, la coscienza dell'alienazione non gioca un ruolo decisivo nella coscienza morale e nella coscienza pubblica. Certo, essa interviene in alcuni capitoli pur fondamentali della morale del '600. È solo alienando la propria autonomia che l'uomo di Hobbes e l'uomo di Pascal assumono la certezza di poter aderire al proprio destino, nelle rispettive concezioni del destino di queste due morali: quella della felicità e quella della grazia. Ma la morale razionalistica, nel suo grande filone europeo, non fa centro sulla nozione di alienazione. Non quella cartesiana, pur ammettendo uno scarto tra la morale della generosità e lo svolgimento storico; non quella spinoziana, per cui la condizione di alienazione nel mondo, che è propria della

forma sensitiva e razionale dell'esistenza, è integrata senza residui nell'esperienza dell'*amor dei intellectualis*. Non, infine, in quella di Leibniz, che lascia sempre infinitamente integrabile quella che sarebbe in essa l'alienazione della monade, cioè il suo essere se stessa e il suo dipendere dall'ordine universale. Qui è, forse, anzi, e non a caso, il maggiore antecedente della visione hegeliana. C'è una fede nella ragione che consente di puntare sull'adeguazione del programma preventivo dell'azione umana e del consuntivo compiuto dalla ragione divina. Il mondo che la monade trova contro di sé, pur essendo il mondo delle sue proprie percezioni e appercezioni, non sarà in ultima analisi contro di lei, perché nella generale armonia delle monadi nulla è « contro » e tutto è « verso ». Non è un caso che, portato in politica, il pensiero di Leibniz sia il sostegno del dispotismo illuminato, delle consulenze culturali dei dotti ai principi, e così via. L'alienazione, il non ritrovarsi nel nostro mondo, è illusoria rispetto a una piú alta filosofia. Andiamo davvero verso la filosofia hegeliana per la quale è segno di sciocco irrazionalismo trovare che il mondo delle oggettivazioni umane non è abbastanza ben fatto, e che quindi esso non è abbastanza razionale.

Ma nel frattempo l'esperienza dell'alienazione si fa decisiva nelle cose e nel pensiero. Nelle cose, dal momento che la scienza e la tecnica moderna trasformano le condizioni di vita, fanno di una società prevalentemente agricola una società industriale e commerciale: chiunque ha dunque in essa — e non ha — ciò che sembra essergli stato dato dalla natura. Anche qui, non è un caso che Locke, raccogliendo un'esperienza della libertà che è propria di un Paese commerciale, ricostituisca il concetto di natura che inizialmente dava tutto a tutti, e in cui si tratta di eliminare l'abuso dello Stato sulle prerogative personali dell'individuo. Ma come si pone la questione nella filosofia kantiana? Per un lato, si potrebbe dire che essa è esattamente il contrario di una filosofia dell'alienazione. Nessuno può togliermi la libertà come iniziativa morale. Quale che ne sia l'obbiectivazione nel mondo dei fenomeni, la mia libertà dipende da me solo: è azione volontaria.

Rinunziamo a qualsiasi garanzia metafisica che essa possa essere, dall'ordine stesso delle cose, garantita nel suo riscatto. Il problema della liberazione dall'alienazione è un problema di deliberazione volontaria. Non c'è termine a questa liberazione, se per alienazione si intenda il trovarsi continuamente esposto alla eteronomia, così che ciò che si è fatto cessa di appartenerci nel momento stesso in cui è diventato realtà fenomenica. Ma vi è termine a ogni istante, se per libertà si

intende la propria autonomia, il nostro rifiuto a lasciarci ridurre al fenomeno delle nostre azioni. Ebbene, è proprio da qui che riparte il problema. Che cosa è questa massa di aposteriori che si presenta continuamente in noi e fuori di noi? O noi possiamo riconoscervi noi stessi, e la nostra posizione è chiara; o non possiamo riconoscervi, e allora tutto è da rifare.

Il mondo storico è il mondo in cui il soggetto singolo acquista la sua universalità. È il mondo della cultura (*Bildung* significa cultura intellettuale e civiltà politico-economica), in cui il singolo immediato si aliena per riconquistarvi questa esperienza dell'io e l'esperienza dello spirito che si fa estraneo a se stesso. Perciò è un mondo diviso e dilaniato. Il termine di alienazione non è stato inventato da Hegel. Esiste in una tradizione giuridico-politica, da Hobbes a Rousseau. Nel contratto sociale (Rousseau) l'uomo aliena tutti i suoi diritti in favore della comunità. Per Hobbes l'alienazione è in favore del sovrano.

Tuttavia per Hegel il termine si trasvaluta, poiché nello stesso tempo significa l'uscire dell'individuo da se stesso nel mondo fino a conquistarvi le cose. L'assoluto di sé, quindi l'universalità, significa anche la cultura di quella esperienza di estraniamento che è la sua obbiettivazione e il suo progresso dialettico.

Ciò che genera l'alienazione è l'antitesi io-sostanza, particolare-universale. Ma l'alienazione è anche l'acquisizione, per lo spirito, di una esperienza dialettica universale. Dunque lo spirito giungerà ad essere pienamente concreto di sé nella filosofia, quando l'io immediato e finito si sarà fatto sostanza universale, e questa si sarà fatta soggetto. Ecco perché, alienandosi, l'io si obbiettiva. Il termine alienazione perciò non ha per Hegel il significato deteriore, da recuperare, come per Marx. In Hegel l'alienazione è l'oggettivazione; e la serie dialettica delle alienazioni, che Rousseau ci ha descritto insistendovi, significa l'arricchimento razionale dell'io attraverso le sue lacerazioni e i suoi progressi; una odissea del soggetto che giunge alla sua piena risoluzione razionale nella filosofia.

Nel suo valore positivo il termine di alienazione equivale per Hegel a quello di cultura (*Bildung* significa formazione). L'individuo diventa se stesso, estraniandosi e conoscendosi nella sua opera. *Sich bilden* è opporsi a se stesso, ritrovarsi attraverso un dilaniamento e una separazione. Ma nell'atto stesso in cui l'individuo si estranea nelle cose, queste acquistano razionalità. Bisogna che il mondo si riempia della tragedia dell'uomo per essere reale; bisogna che l'uomo si dilani, si

opponga ed estranei a se stesso, per ritrovare il suo accordo nel mondo, per riscoprirlo come l'opera del suo stesso egotismo.

Nella sua alienazione per la cultura l'uomo s'impossessa così del mondo. Ma non per questo è liberato dalla sua immediatezza. Quando crede di essersi appropriato dell'universo, rinasce in lui l'istanza dell'assoluto: la fede. Ecco perché fede e intellesione pura si contrappongono in una nuova antitesi. Di qui l'enorme importanza che assume per Hegel l'*Aufhebung*, come lotta tra l'inteltesione pura e la fede, che trova la sua composizione solo in una visione morale del mondo (Kant e Fichte). L'*Aufhebung* è la lotta dell'inteltesione per la fede come superstizione, uguale quindi alla liberazione dell'uomo dal momento, dalla morale e dalla sovranità dell'autorità. Ma non per questo Hegel ha accettato tale quale l'*Aufhebung*, ben vedendo come quel tipo di intelligenza non basti a ispirare l'azione, e portandosi contro una « religione soggettiva » (Rousseau). L'*Aufhebung* non vede che la religione è l'intuizione del pensiero come unità assoluta, e quindi non giunge che alla filosofia del finito e dell'Ente Supremo.

Il mondo dell'utile è, meno sorprendentemente di quanto appaia, la sintesi dell'inteltesione e della fede. I due mondi astratti, di un al di là senza certezza, e di un'individualità senza obbiettività, l'utilità e il godimento della utilità, sono un essere certo di sé. Può farsi quindi coincidere il concetto di libertà assoluta con il fine dell'alienazione? Si prenda, ad esempio, la Rivoluzione francese. Ma qui la conoscenza di sé fa di se stessi un'esperienza dispotica fra anarchia e dittatura. Non si può dunque che ricercare ancora una volta l'interiorità, vale a dire l'esperienza morale dell'idealismo tedesco; il processo successivo è noto: arte, religione, filosofia. Qui solo hanno termine le alienazioni, senza tuttavia una garanzia precostituita.

La critica di Feuerbach e Marx in certo senso incomincia di qui. Perché interrompere la liberazione dall'alienazione al momento della filosofia? Si dice che nella filosofia lo Spirito Assoluto acquista piena coscienza di sé. Ma se a Spirito Assoluto sostituiamo il termine uomo, ci accorgiamo che ancora nella filosofia speculativa l'uomo crede ad un altro mondo, quello del logos, per sfuggire all'ostilità di questo, in cui vive. Si tratta di sostituire all'idea hegeliana l'idea di un uomo concreto e sociale. Non è vero che l'alienazione sia per l'uomo la sua oggettivazione, e quindi la sua salvezza. Alienandosi nella storia, l'uomo resta alienato, sinché non si liberi con le sue forze. L'alienazione dell'uomo è il capitalismo, e la sua liberazione è il comunismo. Solo in

esso libertà e necessità coincidono. Ma per operare questa liberazione bisogna demistificare una concezione della filosofia che accetta la soluzione dell'alienazione al di là della storia. Criticare la filosofia come alienazione, e sopprimerla in quanto è separata dalla realtà, è realizzarla definitivamente. D'altra parte, realizzare la filosofia, obbligando la realtà a recuperare il suo ritardo, è esigerne la soppressione come esistenza alienata. Bisogna dunque, per criticare la filosofia, far passare la teoria nelle masse, rendendola pratica.

La prima parte di questo svolgimento è stata compiuta da Feuerbach in diversi passaggi: con l'identificazione verità uguale uomo, infinito uguale infinito nella coscienza dell'uomo; con la spiegazione del finito come contrapposizione tra l'individuo e il suo ideale della specie umana. Divinizzata la specie, si tratta di ricondurre il dualismo alla sua realtà, un dualismo tra uomo e uomo, uguale superabilissimo amore dell'uomo verso l'uomo.

La seconda fase parte da Stirner, che ristabilisce l'insuperabilità dell'egoismo individuale contro ogni mediazione pietistica (cfr. Feuerbach), di un individuo come residuo nullo della razionalità (dove il nichilismo).

La terza tappa è compiuta da Marx secondo cui la *Logica* di Hegel è il pensiero alienato, e perciò facente astrazione dalla natura e dall'uomo reale. Ma lo stesso difetto si riscontra nella *Fenomenologia*: anche qui le situazioni umane sono pure categorie del pensiero.

Tutta la storia dell'alienazione e della sua soppressione non è allora altro che la storia della produzione del pensiero astratto e della logica speculativa¹. Se si sceglie l'analisi di un atteggiamento, o di un raffronto di atteggiamenti, allora ciò che importa è il concetto di atteggiamento.

Nei due casi, si tratta di atteggiamenti che comportano una visione universale, integrata, valorizzata dell'esperienza. E si tratta di atteggiamenti tra loro contrastanti, perché ciascuno dei due si impone come inclusivo dell'altro. L'atteggiamento ideologico è la garanzia dell'efficienza di un'azione mediante una rappresentazione di struttura della storia o della natura, a cui quell'azione è considerata adeguata o inseribile. L'atteggiamento etico è ugualmente una garanzia dell'efficienza di un'azione mediante la sua obbiettività razionale: essa sola è necessaria, ne venga quello che può. Nell'atteggiamento ideologico, si fac-

¹ Jean-Yves Calves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.

cia una certa azione, ne verrà egualmente quello che deve: ma nel primo caso il deve è un *Sollen* (realtà come valore); nel secondo caso, il dovere è un *Müssen*.

Nel caso della ideologia, il valore è già nella struttura del reale; nel caso dell'etica, esso è metempirico e metastorico.

Noi possiamo perciò rilevare in ambedue gli atteggiamenti una necessità e un'immanenza del valore. Ci si può chiedere allora quale sia il significato estensivo di ideologia. La filosofia come ideologia contrapposta alla filosofia come conoscenza. In realtà la filosofia come ideologia dà per risolte alcune questioni; paga il suo tributo alla filosofia come tale (o come filosofia della storia, o come filosofia della materia) onde consentire a se stessa di operare nella pratica. Adotta la dialettica, ma solo per liberare se stessa dal suo sofisma.

L'importanza è dunque di ben stabilire ciò di cui si vuole trattare. Occorre domandarsi: l'atteggiamento etico e l'atteggiamento ideologico sono inscindibili? Si possono trattare come blocchi? È necessario operare una netta distinzione fra fenomeno logico e metodo analitico. Dare la fenomenologia di un atteggiamento è ricercarne l'intenzionalità (posizione di Scheler)². Dare l'analisi di esso è cercare la relazione di un simbolo linguistico con un evento non linguistico. È possibile una decomposizione del marxismo per questa via?

Ma qui si tratta soprattutto di stabilire alcuni punti, cioè di che cosa intendiamo occuparci e con quale metodo occorre inoltre fornire la nozione di valore. Esso si pone come un bene di finalità garantita nei riguardi dell'esistenza nella ideologia; i valori, cioè, sono beni di finalità garantita rispetto ad una rappresentazione storico-sociale del futuro dell'esistenza. La nozione del futuro è di natura sociale.

Nell'etica i valori sono beni di finalità garantita rispetto ad una rappresentazione di esistenza totalizzata nel presente.

Il giudizio etico nel passato conduce al concetto di irreparabilità, mentre il giudizio ideologico visto nel passato induce alla sua modificabilità. Si può opporre che questa concezione immobilistica e « presuntistica » della moralità la priva di ogni efficienza, ottenendosi proprio il contrario di quanto consuetamente si pensa per la riforma morale del mondo.

² Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, Paris, Gallimard, 1955. [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Giulio Alliney, Milano 1944].

Bisogna però convincersi del fatto che, quando si presenta nel corso di un'azione ideologicamente garantita, il problema morale si presenta sempre come dilemma del presente (disperazione rispetto ai valori da attuare, degenerazione rispetto ai valori attuati)³.

Ci si può chiedere che cosa sia da intendere per atteggiamento morale verso gli altri soggetti morali o se si tratti solo di ciò che, tenuto conto di quello che essi sono, punta su un rapporto che renda possibile, cioè incrementi, la loro apertura morale.

Il problema è anzitutto quello di « ciò che essi sono ». vale a dire di ciò che sono divenuti per il concorso delle circostanze e della loro autocoscienza.

Il secondo problema che si pone è dunque che cosa non sono disposti a fare per salvare ciò che essi sono. Si tratta sempre di trovare questo punto. È il punto in cui assumono il valore come negazione dell'esistenza. Il valore morale è questa attenzione all'esistenza nel suo confronto con il valore stesso. Tutto sta in questo. Che si decida per sé, o per un gruppo — con *décalage* inevitabile, quanto più il gruppo è vasto e molteplice (ad esempio i partiti) —, la decisione è di questo tipo. Ad esempio un individuo si offende quando si mette in burla la sua persona: ma ciò è dovuto al fatto che egli ha molto ben chiaro il concetto e la pratica del valore, e vede derisa, nella sua persona, la persuasione del valore. Nello stesso tempo egli non scinde più il valore dalla sua persona, e non sa che la discussione sui valori deve in certi casi essere ironica.

Se il valore è l'atto dell'alternativa, esso non sussiste solo in determinati momenti. È proprio di ogni momento, come ricerca del valore. Ma si tratta sempre di sapere che cosa si deve intendere e vivere come valore. Il valore si pone come il punto di coincidenza dell'essere e del dover essere, oppure dell'essere e della negazione. In ognuno di questi casi si propone un modo di esistenza che vede la sua impraticabilità dispersa dalla pratica effettiva del bene. L'aderenza al reale, alla storia; il fare in questo momento il proprio dovere, non sono dunque finalità degne di essere ricercate? D'altra parte, senza una indicazione totalizzante, l'esistenza individuale e il complesso delle sue esperienze perdono di valore. Il valore non è di questa o quella singola azione, ma sta nella immedesimazione della propria esistenza con un orizzonte totalizzante con-

³ Cfr. *Il pensiero americano contemporaneo*, sotto la direzione di Ferruccio Rossi Landi, Milano, Edizioni di Comunità, 1958, p. 23.

siderato e vissuto come dover essere. Ma perché esso non sia un fatto di meditazione deterrente ma di azione effettuante, bisogna che l'esperienza vi si inserisca decisamente e di fatto. Siccome la ricerca del valore non può avvenire praticando il non-valore, la prima condizione consiste in questo, cioè nel cessare tutti quegli atti che sono la riaffermazione di un diritto alla vita svuotata di valore. Una cosa è infatti certa: l'esistenza anonima è privazione di valore. Hanno quindi liceità sia l'esistenza a puro livello biologico, sia la ricerca intorno al valore. Il punto è quello della negazione.

Vi sono altri aspetti dell'alienazione intorno ai quali intendiamo insistere per attualizzare e far intendere interamente la questione.

Abbiamo sinora detto che la filosofia di Hegel passa, in Marx, attraverso questo problema, che in certo senso li abbraccia o almeno li relativizza tutti. Non si tratta di compiere una riduzione forzosa di tutte le questioni a una. Salario, profitto, maturità rivoluzionaria, plusvalore, materialismo dialettico non si riducono, strettamente parlando, alla questione dell'alienazione. Ma non c'è passaggio esauriente a essi se non si tiene conto di una questione, che è divenuta — da Hegel attraverso il marxismo e l'esistenzialismo — uno dei modi di interpretare la coscienza contemporanea.

La sostanza del concetto di alienazione è quello di una obbiettivazione defraudante. L'opera individuale, esteriorizzandosi, diventa « cosa » e si separa dal soggetto stesso per contrapporglisi. Non si tratta più del classico dualismo uomo-natura, ma si tratta del realizzarsi dell'idealismo; non nella forma alquanto semplice di un io che genera inconsapevolmente il non-io, così che questo si trova in esso alienato. Non c'è propriamente alienazione se questa avviene in una fase precosciente. La novità di Hegel è che proprio la costruzione dell'autocoscienza, cioè del mondo storico e umano, si verifica attraverso questa lacerazione, questa sofferenza della coscienza che si distacca dalla sostanza, dal mondo che essa stessa produce. In questo senso l'alienazione è una nuova dimensione scoperta alla esperienza umana. Noi possiamo benissimo stabilire che il bisogno genera il lavoro, che il lavoro genera la propria distribuzione e organizzazione, che nel lavoro si determina la cosa, come una necessità (il padrone e lo schiavo): che quindi questa esperienza storica è la radice anche in Hegel della scoperta dell'alienazione.

Dicendo questo, riduciamo notevolmente la portata delle fonti del pensiero hegeliano: ma possiamo anche dire che per diventare una scoperta, doveva passare di qui. In sostanza è la tesi di Lukács, contro quel-

la di Nohl e di Dilthey. Ma una volta ammesso questo, una volta ammesso che la formazione di certe idee va cercata in addentellati storico-sociali, questo non toglie poi che certe idee operino di per se stesse sulla realtà: che vi siano forme di produzione proprie dell'alienazione nel mondo moderno; che quanto più esso si tecnicizza, tanto più l'opera dell'uomo stesso viene delegata a macchine, tanto più si genera un doppio processo, quello della liberazione dal lavoro, e quello della cosità del prodotto. Hegel ancora si industriava di mostrare che la cosa, proprio perché prodotta dal lavoro, diventa piena del soggetto. Resta da vedere se la cosa sia sempre piena del soggetto, sempre più cosa quanto più gli strumenti stessi che la producono sono essi stessi già in atto un'alienazione della iniziativa individuale.

Il problema che il marxismo si è posto è quello della liberazione dalla alienazione. Che cosa deve all'hegelismo? Deve all'hegelismo ciò che esso stesso gli nega. Marx accusava Hegel di avere, tutto sommato, avuto di mira propriamente solo il lavoro mentale. Non era esatto, ma ciò che valeva non era tanto questa obbiezione, quanto l'altra, che avendo preposto l'idea alla storia, doveva concludere con una risoluzione puramente ideale del problema dell'alienazione. Infatti, nell'esperienza dello Spirito Assoluto, l'alienazione in tutti i suoi gradi è totalmente integrata. Come sappiamo, l'idea marxista è che la liberazione dell'alienazione non è il frutto di una soluzione dialettica, che ha un prezzo relativamente semplice per riuscire, ed è quello della crescente esanguità dei concetti sui quali si opera (*Miseria della filosofia*); ma è il frutto di una lotta economica-politica. Che cosa deve, tuttavia, questa soluzione a Hegel, pur contraddicendolo? Gli deve la positività stessa del progetto. Marx non accetta neppure l'ipotesi opposta: che il processo storico dal quale è nata l'alienazione del proletariato possa aggravarsi, anziché fino alla liberazione attraverso lo scoppio delle sue contraddizioni, sino alla catastrofe irreparabile, di una così approfondita schiavitù umana. Che non restino se non rassegnazione e morte. Il quadro entro cui è possibile il rovesciamento della prassi è un quadro razionalistico, di una storia operata dall'uomo: ove questo ha prodotto alienazione, ivi è possibile, anzi è razionale, che si produca la liberazione.

È possibile una soluzione totale. Non si fa questione di tempo, o almeno una questione del tutto diversa. Ma la soluzione che era totalmente pensabile in Hegel, è totalmente programmabile in Marx.

Ma che cosa, allora, trasmette propriamente Hegel a Marx, al di sopra di ogni critica e differenza? Quando Hegel scopre, nella paura del

« padrone di tutti noi », la morte, l'esperienza della schiavitù-libertà, e del lavoro, come esperienza assoluta, pone l'assoluta immanenza della libertà umana. È vero che, vedendo dinanzi a sé il mondo trasformarsi con le sue mani, lo schiavo riacquista coscienza della sua abilità, della sua attendibilità. È vero che non per questo sarà ancora libero. Ma l'umanesimo assoluto comincia di qui. Ed è naturale che di qui venga la possibilità per Marx di un'impostazione totale, sistematica, del problema della liberazione. Da un lato, è vero, contro Hegel, che si tratta di storicizzarla; dall'altro, proseguendo Hegel, si tratta di assolutizzare questa storicizzazione, facendo della liberazione sul piano strutturale la soluzione radicale per tutte le liberazioni delle altre forme di alienazione.

Si può obiettare a questa attesa? Si può dire che ognuno è trasceso in ogni modo dal mondo storico-pratico, per cui non è affatto vero che si esauriscano le forme molteplici dell'alienazione, una volta che una sia stata espugnata? Saremo sempre alienati dalla tipizzazione di noi stessi; nella propaganda; nella pubblicità; nella tecnologia; saremo egualmente sommersi dall'alienazione: si produrrà sempre, allora, l'occasione del decadentismo e della religione?

Per accettare questa risposta, per dire che, malgrado il realizzarsi del marxismo, l'alienazione non cessa, anzi, che proprio lo sviluppo del marxismo dimostra la fine del marxismo (in Italia, si vedano le tesi di Bobbio: il Rapporto Kruscev proclama la fine del marxismo), non basta basarsi su dati presenti. Perché la certezza della liberazione è una certezza storica e nello stesso tempo metastorica. C'è una logica della storia che regge quella liberazione storica.

In questo caso, bisogna dimostrare falso dall'origine il testo marxista. Bisogna rifiutare il rovesciamento della dialettica hegeliana; ammettere criticamente una pluralità di forme evolutive, e anche la negazione della storia come progresso. Chiedere al marxismo di credere alla non-totalità del riscatto dall'alienazione, malgrado errori e deviazioni, falsità e delusioni, è chiedere — ma senza averla prodotta — la fine reale del marxismo.

Il determinarsi della ragione nel mondo comporta una nozione di fine dell'universo, e l'analisi del suo concetto e della sua realizzazione nella storia universale. La storia universale si realizza nell'ambito intellettuale: in quanto universale, comprende natura e spirito; ma la natura interviene come condizione ultima all'atto sostanziale dello spirito.

Occorre dare, dunque, una definizione dello spirito, indicando i mezzi di realizzazione dello stesso e la forma suprema della sua realizza-

zione nello Stato. Se la materia può considerarsi peso, lo spirito equivale alla libertà (non si tratta di una facoltà tra le altre, ma dell'atto che tutte le produce). La materia è molteplicità alla ricerca della propria unità; ove la trovasse, essa si annullerebbe. Mentre lo spirito ha in sé il suo centro che è libertà, la materia ha la sua sostanza fuori di sé.

L'essere libero comporta l'averne in sé il proprio centro (e non in altro; esige dunque la coscienza di sé). Essa consiste nel sapere e nel conoscere ciò che è già oggetto del sapere. La storia universale comporta lo sforzo dello spirito per acquistare la conoscenza di sé (vale a dire anche la rappresentazione di sé).

I primi momenti della storia recano in sé virtualmente tutta la storia (per gli orientali solo il despota era libero; per i greci solo coloro che lo erano socialmente; per i cristiano-germani è libero l'uomo in quanto tale). La coscienza della libertà si è prodotta anzitutto nella religione, nella più intima regione dello spirito. Ma infondere questi principi nel mondo era un compito nuovo, la cui esecuzione e soluzione esigono un lungo e penoso sforzo d'educazione.

La storia è lo sforzo di penetrazione di questa scoperta: il principio si fa mondo nel tempo e col tempo. Il cristianesimo non ha soppresso subito la schiavitù né gli Stati hanno concesso subito la libertà. La storia si pone dunque come il progresso nell'autocoscienza della libertà. Ma se la realizzazione dello spirito è autocoscienza della libertà, e se la libertà è l'essenza di Dio, la storia è storia sacra, cioè storia di Dio nel mondo. Pare qui opportuno individuare i mezzi di realizzazione della libertà nel mondo storico.

Nello spettacolo della storia le forze agenti sono le passioni, esse contano e apportano molto di più che non il diritto e la moralità. L'irrazionale, la rovina, la vanità dei grandi edifici storici accompagnano non solo la passione, ma gli stessi tentativi della virtù nella storia. Di qui lo spettacolo della vanità delle cose umane e l'evasione personale nell'egoismo.

Ma anche constatato il sacrificio degli sforzi migliori, bisogna domandarsi per che cosa si compia un tale sacrificio. Non si tratterà di mezzi e strumenti per la realizzazione della libertà? (Quindi del compimento stesso della rappresentazione di questa come fine della storia?).

Il principio della libertà è qualcosa di astratto, di non reale, se non si esteriorizza; lo strumento è l'altruità dell'uomo (come bisogno, istinto, inclinazione, passione). Tale altruità, in tanto si interessa al fine oggettivo, in quanto è anche il suo fine, il suo amor proprio. Bisogna

che vi si interessi e che, se si tratta per una causa generale, l'individuo vi sia propenso in base ad una sua opinione. « È un carattere tipico del nostro tempo che gli uomini non sono piú indotti da fiducia o autorità, ma vogliono dedicare la loro azione a quella cosa in virtù del loro convincimento e della loro opinione indipendente ».

In questo senso nulla si è compiuto di grande nel mondo senza la passione. Due elementi, dunque, sono presenti nella struttura della storia: l'idea della libertà nel suo sviluppo e le passioni.

La libertà morale nello Stato è la sintesi delle due entità sopra descritte (idee e passioni). Nello Stato v'è la massima conciliazione di fini generali e interessi particolari. Il fine dell'universo o ragione si serve delle passioni, e in ciò si riscontra anche la compenetrazione di necessità e libertà. Se ne può dare la dimostrazione, ponendo in antitesi l'idea nella sua totalità astratta e l'idea come arbitrio astratto dell'individuo. L'individuo è così il finito in cui si determina l'idea infinita, l'esperienza di questo. Un finito che vuole formalmente se stesso come io. L'uomo però vuole per sé la salvezza e la beatitudine. Ma la storia universale non giunge che lentamente alla scoperta del suo fine. Uomini e popoli operano inizialmente per la loro conservazione e soddisfazione. Resta però sempre da dimostrare che uomini e popoli operino senza saperlo per un fine piú alto e razionale: non si tratta di sogno o di presunzione della filosofia?

Eppure la nostra tesi è proprio questa ed è essenziale a questa filosofia. Chi crede all'universo concreto accetta che i fini generali si compiano in quelli particolari. Qui si compie anche la sintesi di necessità (progresso razionale dello Spirito) e libertà (volontà soggettiva dell'uomo).

Se si conduce una critica della storia istituzionale, vi sono tre modi di impostazione della storia: l'uno che va contro la storia degli ideali; l'altro che si basa sull'obiettività, e un terzo che consiste nell'adesione ad un certo modo di conciliare scienze e poteri pubblici. (Tale ultima impostazione varrà per l'esame della cultura nei periodi totalitari).

Occorre combattere il tipico alibi di fronte alla questione dei valori nella storia. In effetti, tutti i valori sono fatti e la storia li conosce nella loro riduzione a fatti. Quest'ultima è un processo che deve, a sua volta, essere spiegato. V'è una riduzione a fatti che è l'atteggiamento stesso del moralista (essa comporta la denegazione dei valori nei fatti: in realtà l'uomo d'azione fa l'opposto, configurando tutti i fatti in un mondo morale opposto, per cui la riduzione a fatto è la riduzione pole-

mica alla morale del fatto). Lo storico istituzionalista, al contrario, tende a disconoscere il fatto della morale. Vi è una estrema tensione tra i due punti di vista secondo cui l'azione è intesa come continuazione e la storia come qualificazione. Da quanto sopra, emergono due diversi modi di comprendere i valori come sintesi culturale. La moralità è storicamente conoscibile solo da chi la pose in atto nell'istituzionalismo. La storia istituzionale, a propria volta, è concepibile come negazione del problema (nel solipsismo).

Se ci si domanda come e se si possa conoscere la moralità e l'attuarsi dei valori nella storia, occorre considerare anzitutto un primo piano, di cui già si è parlato. In effetti ognuno può domandarsi se ha voluto che si storicizzasse un suo proposito, posto che questo sia stato concepito nei termini che si sono ipotizzati come morali. Se vi è disponibilità alla storicizzazione, è probabile una radicalità della scelta. Nell'atto del giudizio, del quale si indicano subito i limiti, intervengono ambedue gli elementi, l'uno concernente gli effetti visibili o non visibili (e il perché degli stessi); l'altro comportante la denuncia o convalida della radicalità o meno delle scelte. Il primo elemento è apprezzabile dal secondo e viceversa. Tutto questo non basta però a obbiettivare il giudizio, in modo che sia condivisibile da altri, che diventi cioè un fatto. Soprattutto non sostituisce, ma solo inizia il processo del giudizio storico. Quest'ultimo deve però sempre puntare su valori culturali, o su virtualità di essi. Non si può esimersene coi puri tecnicismi o istituzionalismi. Essi sono, infatti, la condizione per la quale si costruisce la moralità delle scelte, e comportano la riduzione dei valori a fatti, dinanzi ai quali si prende posizione. E si prende posizione perché, altrimenti, non si potrebbe fondare il rapporto io-mondo.

La storia, dice Hegel prima di Croce, è storia della libertà. Ma in che senso libertà? È possibile garantirsi uno sviluppo morale integrale nel corso storico? La storia è morale di per se stessa, o si può organizzarne la moralizzazione senza violare la libertà? Il problema — dice Hegel — si è affacciato con l'illuminismo, cioè da quando gli uomini non hanno più creduto che la moralità fosse garantita da autorità e tradizione, cioè che religione e Stato assicurassero di per sé la capacità di redimere le passioni in razionalità. Oggi fa parte dell'individualità l'affermazione delle convinzioni e delle opinioni. Sono queste le forme in cui si riveste, anzi, si giustifica e si fonda l'individualità come passione.

Di fronte a questa realtà, si può opporre che lo Stato in nessun

momento basterebbe a garantire, a realizzare la libertà dell'uomo. L'infinità che è in lui non ha rispondenza totale negli istituti. La sanzione delle leggi non tocca, e soprattutto non può guidare l'uomo interiormente. Dobbiamo puntare, al massimo, su un progresso storico voluto dalla moralità stessa che imponga una progressiva universalizzazione di fatto degli istituti. La storia cresce in valore a prezzo dei contributi di buon volere.

Hegel è di parere diverso. Le catastrofi storiche non avvengono soltanto a causa degli arbitri della passione, ma ben più per la deviazione o la non realizzazione delle buone intenzioni: incapaci di prendere terra nel mondo del finito, esse si rovesciano nel loro contrario: l'autocompiacimento dell'anima bella, l'egoismo complicato dalle frustrazioni della moralità. Non possiamo fare a meno di prendere atto della individualità qual'è. Nulla di grande si realizza al mondo senza passione: ma proprio perché la passione è la forma stessa dell'individualità. Siamo tanto avvezzi a dire che in Hegel l'individuo è strumento, da dimenticare la parte enorme che esso ha nel fenomeno storico, nella storia come fenomeno. Nei fatti storici c'è tutta l'individualità. L'uomo si interessa delle situazioni nelle quali agisce, e ciò vuol dire: l'uomo cerca la propria sopravvivenza o realizzazione nelle azioni generali che compie. Che cosa condanniamo nella passione? Il suo limite empirico. Ma quando lo abbiamo condannato, ci rinasce dinanzi come tessuto stesso della storia. C'è poco da fare in proposito: disperazione, egoismo e poi da capo, il problema si ripropone. Si ripropone nell'ipotesi da dimostrare che la storia è *regnum hominis*, non nel semplice senso rinascimentale del dominio sulla natura, ma nel senso del compimento dell'uomo. Tutto ciò che l'uomo cerca è l'assoluto come coincidenza degli opposti (infinito-finito; necessità-libertà); ebbene, l'ipotesi hegeliana è che si concilino nella storia.

CAPITOLO IX

Irriducibilità e complementarità di etica e ideologia.

Nel porre in questione il rapporto tra etica e ideologia c'è un solo punto di partenza empiricamente sicuro: che esse non coprono lo stesso ambito di atteggiamento e di giudizio. Eppure intendiamo prendere in considerazione proprio la realtà di situazioni miste e ibride, in cui agire secondo un'ideologia viene considerato un comportamento etico; oppure che qualsiasi atto qualificato come naturalmente valido, o buono, non ubbidisce mai ad una legge formalmente universale, ma ad un concretarsi dell'universalità in una proposizione che, stabilendo che cosa si debba fare, implica una interpretazione della situazione come un momento del corso storico, e perciò un criterio ideologico che gli assegna un significato; oppure che ogni criterio ideologico è teorico-pratico, e perciò implicitamente etico.

Il tema etico e ideologico è naturalmente troppo vasto e indeterminato perché si possa o si intenda affrontarlo in blocco. Desideriamo anzi circoscriverlo subito, prendendo le mosse da una esperienza comune, per la quale l'atteggiamento ideologico e quello etico sono per lo più contrapposti. Esiste infatti una sorta di competizione tra le due sfere: l'una e l'altra sembrano garantirsi una necessità obbiettiva all'azione. Da una parte l'atteggiamento ideologico assicura la funzionalità dell'azione in un piano di organica preordinazione e coordinazione degli eventi, quasi che essi possano essere dedotti (ma in realtà inseriti) nel mondo, Dall'altra, l'atteggiamento etico, prescrivendo l'unica azione necessaria, libera egualmente l'azione dalla sua contingenza. In fondo, il primo garantisce l'oggettività all'azione inserendola nella realtà come valore; il secondo inserendovi il valore come realtà: ci proponiamo di analizzare i due atteggiamenti distintamente e quindi di provare a stabilire la loro relazione.

Si tratta in primo luogo di delimitare l'ambito di ricerca: nel nostro caso esso indica che i due atteggiamenti, etico e ideologico, non sono coincidenti né indipendenti.

Il concetto di atteggiamento è di carattere sociologico e tende a fissare come una proposizione costante quella che può essere una multiforme e imprevedibile decisione della volontà. Si presta alla presente ricerca? Vi si presta alla condizione di rettifiche laboriose, che forse non conviene intraprendere. Per ideologia si intende l'integrazione totalizzante di strutture del corso storico. Si tratta di strutture interpretative che vengono considerate realisticamente come immanenti al corso storico stesso; o come universali operanti nella storia, così che l'azione di ognuno vi si inserisce e vi si adegua. L'idea che la storia sia retta da una provvidenza, ove questa non costituisca una metafora, costituisce un'ideologia. In questo senso ogni metafisica è un'ideologia.

Il concetto di filosofia come ideologia è una delle forme del concetto stesso di metafisica nel senso ontologico della parola. Si acquisisce che nella realtà della storia si compie obbiettivamente (lo si voglia o lo si sappia o no) l'unità assoluta di razionalità e esistenza, di conoscere e fare, di teoria e di pratica. La tesi che solo la prassi consolida la teoria, che la teoria è uno strumento del farsi della storia è provata dal concetto di un valore operante, la liberazione dall'alienazione. Il mondo è un ordine di libertà in cui si compie un ricupero. Il senso della realtà è già dato: si tratta di realizzarlo, perché si sappia in quale senso bisogna istituire come fine il valore interpretativo assunto per la storia. La categoria interpretativa diventa categoria operante. La continua ripetizione che si tratta di una categoria critica e non ontologica non conta nulla: ovvero conta, come, nelle metafisiche classiche, conta la presenza, importantissima, di una metodologia della conoscenza. Questo non toglie che il limite di quelle gnoseologie, quando non hanno la forza di far saltare le metafisiche, è sempre di assumere, in un dato, il punto di confronto e di fondamento di una dottrina della conoscenza.

Il raffronto tra ideologia ed etica è possibile, ovviamente, come raffronto tra il significato qui assunto di ideologia, e un significato di etica. Stiamo attenti a non raffrontare due elementi incomparabili. L'ideologia è una metafisica della storia che concepisce realisticamente, come operanti nella storia, determinati universali. Essi sono nello stesso tempo canoni interpretativi e fini della volontà. È questa loro proprietà che consente loro di totalizzare la storia. Non è detto del resto che, nella natura di duplice funzione delle categorie, non si ponga un elemento

di utopia, che sta nello scarto fra criterio interpretativo e fine; e che la sua forza sia immensa, perché l'unità e il distacco operante generano la certezza che tutto sia ancora da fare (il fine) — ma che la sua riuscita sia immancabile, perché già le premesse sono nella situazione di fatto.

Per concetto di etica possiamo intendere — e badiamo attentamente di non confondere — due processi diversi. Uno è quello della teorizzazione dell'attività morale. L'altro è quello dell'attività morale stessa. È possibile una teorizzazione (una ricognizione) dell'attività morale, che non sia essa stessa esattamente un'operazione ideologica, cioè una riduzione della categoria interpretativa (il bene, la buona volontà, la razionalità dell'agire, il valore, lo Stato, la società buona) a finalizzazione? Il fatto che non si dà morale se non del possibile non include già un elemento realistico, quello che si voleva accuratamente escludere? Per possibile si intende: ciò che è già virtualmente contenuto nella situazione dell'azione. E d'altra parte — se si esclude la volontà del possibile — non resta che una morale disarmata della buona intenzione. Sono queste, ci sembra le questioni da dipanare ¹.

Poniamoci con pazienza a esaminare ciascuno di questi punti. Il primo pone il quesito di come avvenga, nella filosofia quale ideologia, il processo di trasformazione delle categorie interpretative in categorie operanti. Il secondo indaga sul come si dia nell'etica la loro dissociazione. Il terzo punto riguarda il sapere se tale dissociazione e tale associazione siano corrette. Ma ciò richiede che si fissi maggiormente e si assuma come definizione corretta della moralità di un'azione la accettazione della totalità delle conseguenze dell'atto stesso, nel presupposto della loro non-qualificazione preordinata.

Per quanto concerne la struttura del fatto etico, la domanda che si pone è che cosa renda buono un atto ². La prima risposta sta nell'affer-

¹ La loro ambiguità si presta alla duplice utilizzazione di strutture ideologiche e di schemi della moralità. Ecco perché le scelte morali si configurano spesso come scelte ideologiche.

Corollario: agire politico e agire morale. È illusorio pensare che l'agire politico sia un agire amorale o immorale, quasi che si agisse moralmente solo in una sfera privata in cui si è soli con se stessi. Si coglie anzi questo punto come fondamentale, perché sappiamo perfettamente che si può rimproverare a quanto esposto di non aver tenuto conto del problema degli altri. Ma l'agire politico si pone ad un punto in cui i valori sono solidificati in organizzazioni aventi una loro etica del potere; e, proporzionalmente, esigono determinate rinunzie. In realtà, c'è un solo modo di smuovere queste organizzazioni: agire su di esse, o dall'esterno o dall'interno.

² Come si verifica che, nell'atto della scelta di un atto che vogliamo buono,

mazione che la buona volontà è tautologica. Tanto è vero che bisogna dissolverla nell'altra: è buona la volontà che vuole una legge universale (si veda la critica hegeliana).

La seconda risposta afferma che la conformità alla razionalità è anch'essa illusoria: se già si sapesse che cosa è la razionalità non vi sarebbe più scelta, si ricadrebbe in una ideologia.

La terza risposta che sostiene la conformità alla volontà di un essere trascendente è una variante della seconda risposta. Si assume infatti che la volontà di questo essere trascendente sia razionale, e si assume di conoscerla. In realtà in ciascuno di questi tre casi si assume un termine di confronto che non è nient'altro che una componente della decisione morale.

La questione è da ricondurre a quest'altra: che cosa si vuole quando si vuole il bene? Si tratta di individuare che cosa si è disposti a dare e a non dare in una determinata situazione. La proposizione kantiana induce a chiedersi: quando ho escluso ogni motivazione empirica, che cosa resta a motivare l'azione buona? Resta la riduzione al limite della propria esistenza a produzione di valore. Ora la nozione di valore resta da precisare. Così come resta da precisare il rapporto col valore e il rapporto con ciò che non esiste.

Circa la dissoluzione di ciò che non esiste ci si può chiedere: non esiste ancora ma esisterà? Bisogna che io mi finga il tipo di pubblico: un pubblico accademico che impone una certa regola. La regola è quella della scientificità, e quindi del metodo. Con che metodo affrontare questa materia? Il più semplice è quello di disporre di un concetto di ideologia da decomporre nei suoi elementi. Non c'è un unico metodo di decomposizione: può essere quello analitico, può essere quello fenomenologico. Questo è da fissare. Senonché la scelta non è indifferente, perché a seconda del metodo le cose stesse si affrontano diversamente e risultano diverse.

Si intende provare l'irriducibilità di etica e ideologia; e, d'altra parte, la loro complementarità; esistono due tipi di relazione, che comportano la diversità di contenuto e la non anomia di relazione: *a*) irriduci-

neriscano due elementi: *a*) l'obbligatorietà (si deve compiere); *b*) la ripulsa di altre possibilità d'azione come indegne di obbligatorietà? La questione è vecchissima, e non per questo, ci sembra, esaurita. Una risposta può essere la seguente: è obbligatorio l'atto che è in grado di necessitare le possibilità dell'azione. L'obbligatorietà non è altro che l'esperienza soggettiva di un valore stimato obiettivamente necessario.

bilità è il contenuto totalmente diverso (che cosa diversifica l'atteggiamento ideologico dall'atteggiamento etico?); *b*) atteggiamento ideologico: è la presunzione che il corso storico sia organicamente sorretto e tessuto da universali, cioè leggi, che istituiscono tra gli eventi delle relazioni qualificanti. Esempi: il corso storico è retto dalla Provvidenza: i valori qualificanti sono quelli della salvezza; il corso storico è retto dalla economicità: i valori qualificanti sono quelli dell'utilità. Il corso storico è finalizzato alle stesse leggi che ne costituiscono le relazioni strutturali. L'esempio provvidenzialistico si traduce nel monito: agisci in modo da assumere come fine la salvezza della tua anima. L'esempio economico è: agisci in modo che il tuo atto assuma come fine la più alta produzione. Nell'atteggiamento ideologico domina quindi un presupposto di totalizzazione: la totalità della realtà è qualificante secondo un certo valore, è essa stessa nella sua struttura quel valore nel suo divenire. Gli altri valori si conducono ad esso. L'atteggiamento etico non presuppone una qualifica già data del corso storico, né una sua finalizzazione.

La questione di tale qualifica è indifferente. Non che non la si operi; diciamo che essa è indifferente (mentre nell'atteggiamento ideologico è determinante) alla produzione dell'atto etico. Ciò significa che l'atto etico nasce dal nulla? Cioè che esso non ha relazione necessaria con la realtà? E la realtà non deve essere interpretata? E non si agisce forse per trasformarla? E di quale realtà si parla? Cerchiamo di rispondere a questi quesiti.

Qualsiasi azione mediale non nasce dal nulla, ma da una esperienza: è un apprendimento di situazione. Come tale comporta sempre l'uso di categorie interpretative. Non c'è nulla da fare in una realtà di cui non si capisce nulla. Ci è totalmente estranea. Ma può accadere che di tali categorie interpretative si faccia un uso ideologico, oppure no. Nel primo caso, non è che non si agisca moralmente; si ritiene però già vincolata una parte della propria esistenza. Si ritiene che essa stessa rientri già in un certo ordine. Che non vi siano se non certe alternative possibili. Il numero e la qualità dell'alternative è già posto.

Poniamo il caso che non si assumano già prestabiliti e immanenti nella realtà certi ordini che fissano delle alternative. Le alternative hanno senso in un insieme di relazioni già accertate. Poniamo il caso che si formuli invece una congettura interpretativa, e non un ordine prestabilito. La preparazione dell'atto etico ha come suo presupposto che la realtà sia ancora tutta da fare, o anche se sia già fatta ma tutta orien-

tabile. Non si deve qui dare un'etica, ma solo riscontrare alcune componenti dell'atto etico.

L'argomento di cui mi occupo ha una certa rilevanza, credo, nel senso che ritengo sia molto diffusa la posizione seguente: essere morali è scegliere. Scegliere è prendere partito.

È diffusa la convinzione che essere morali significa scegliere. È una convinzione che riteniamo giusta: anzi, nel corso della ricerca, dovremo fermarci a lungo sul tema, scelta e alternativa. Ma non si tratta solo di questo. La convinzione che intendiamo illustrare si sviluppa nel modo seguente. Non c'è scelta — c'è solo l'apparenza della scelta — quando non si pone, nella scelta, la intera disponibilità di ciò di cui si dispone come strumento d'azione, cioè la propria esistenza personale.

Anche questa proposizione ci sembra giusta, sebbene le parole « disponibilità totale della propria esistenza personale » esigano anch'esse più di un chiarimento. Il terzo momento di questo sviluppo, è: la scelta giusta è quella che vale a orientare la realtà secondo un determinato valore, cioè a immetterlo nel corso delle cose, degli eventi. Ne sortirà un evento, che, per avere in sé immanente tale valore, avrà la virtù di rinnovare una serie di altri eventi. Bisogna tuttavia che tale valore non sia arbitrario; e perché non sia arbitrario, non c'è che un mezzo di accertamento: stabilire se esso sia già virtualmente presente nel corso delle cose: come valore ordinatore e operante, o come esigenza che da esso dialetticamente sorge. Le scelte dei nostri atti, in tanto saranno morali, in quanto attueranno valori; in tanto saranno obbiettive, in quanto tali valori hanno un adeguamento, o un principio di realizzazione, nel corso delle cose. Non è detto per questo che il corso delle cose già ci imponga ciò che dobbiamo fare; ma esso delimita la qualità delle alternative, e disillude dalle false scelte, dalle false morali, imbelli, irrealistiche.

Scegliere è allora agire in modo da far progredire, innovandoli con il nostro atto, certi valori che pur sono già immanenti alla realtà. Chi non sceglie in questo ambito agisce gratuitamente, cioè irragionevolmente; agisce immoralmente, in quanto non impegna i propri strumenti d'azione in quella realtà da cui sono originati; si pone fuori del tempo e fuori della storia, e in ciò stesso sta la sua immoralità.

Proviamo a dare degli esempi, ricaviamoli da possibili interpretazioni qualificanti del corso storico. Possiamo spingerli sino a una certa pedanteria. Sia ad esempio una interpretazione moralistica del corso storico: la storia è un seguito di eventi, lungo i quali si raffina la co-

scienza del bene e del male. Bisogna agire affinché questa coscienza progressivamente si raffini. L'azione — pedagogica, propagandistica, politica, sociale, e via dicendo — non è mai gratuita, ha una portata obbiettiva, dunque è morale, in quanto è compiuta in accordo con la legge del mondo storico.

Secondo esempio: la storia è retta da una legge fondamentale: quella della produzione di beni: qualsiasi azione che non sia produttrice di beni è moralmente scorretta perché diverge dalla legge del corso storico. Si dirà che nessuno agisce con simili pensieri in testa, e lo si concede facilmente. Ma basta sgretolare tali finalità universali in finalità e leggi di applicazione più ristretta perché appaia invece plausibile ciò che si viene descrivendo. Si tratta infatti di restringere la nozione di « corso degli eventi » a ciò che per ciascuno tale proposizione può significare alla tonalità affettiva che può suscitare. La legge dell'onore, in una società chiusa, è la legge stessa del corso storico per quelli che non hanno più espansa esperienza; la legge della correttezza accademica è tutto quanto può interessare un accademico, posto che un certo ambiente di cultura sia per lui la *summa* del corso storico. Quello che chiamiamo il corso storico ha un'ampiezza variabile, e una qualifica variabile. Ciò che importa è che si dia una certa totalizzazione dell'esperienza storica, così da qualificare questa come il corso degli eventi passati e possibili. Chiamiamo ideologia il valore realisticamente inteso come operante e orientante di una serie di eventi totalizzata a un corso storico; chiamiamo scelta l'adesione dell'azione a quel valore. Riteniamo che l'esperienza e convinzione cui accennavo all'inizio ne risulti chiarita.

I suoi momenti sono: agire moralmente è scegliere in modo da sviluppare il valore già operante del corso storico stesso. Tuttavia potrebbe accadere che quel valore non fosse punto evidente. O che fosse evidente a pochi. Il fatto che esso non sia punto evidente non significa nulla. Esso significa solamente che si sta formulando una ipotesi diversa dalla nostra. Tuttavia, potrebbe trattarsi di una ipotesi dirimente. Nessuno agisce nel senso di valori reali e operanti nella storia, per il semplice fatto che non ne ha bisogno; oppure che la questione gli è totalmente indifferente. Ha fatto a se stesso la regola dell'anticonformità, e non si impiccchia minimamente di sapere se esistano o meno leggi del corso storico alle quali attenersi, per le quali scegliere. La seconda ipotesi è meno grave: il fatto che certe direzioni del mondo storico siano note a pochi è sufficiente per ritenerle degne di diventare

oggetto di credenza per la maggioranza, ed anzi, accentua l'importanza dell'impegno. Bisogna dunque prendere in esame l'ipotesi della totale indifferenza, del totale prescindere dal corso storico in cui l'azione individuale si inserisce. Ma bisogna anche meglio precisare ciò che intendiamo, le condizioni estreme di un atto ideologico.

Il primo punto da chiarire è l'obbligatorietà dell'atto ideologico. Di per sé l'obbedienza all'ideologia non è affatto frequente, o è almeno assai meno frequente di quanto si creda. Per precisare di che si tratta, bisogna stabilire che essa costituisce una interpretazione del corso storico, sia pure nell'ambito limitato di una singola esperienza, senza la quale il corso storico non ha senso. L'apprezzamento della chiave ideologica può essere ragionato o emotivo; quando è emotivo, è in realtà un residuo di una intuizione che fu ragionata, sia pure in relazione ad una esperienza non scientificamente purificata. In realtà, quando si parla di una interpretazione ideologica della realtà, si intende che essa sia assoluta, tale cioè, da saldare il circolo sempre aperto di conoscenza ed azione in una certezza. Questa certezza include l'esistenza dell'individuo. Che vuol dire che la include? Che essa vi si sa radicata; che vi si sente vitalmente legata: vi si sente nata dentro, ed è disposta a testimoniare per essa. È difficile raggiungere esperienze più radicali di tale esperienza ideologica che nell'idea-sentimento di nazione: una tipica saldatura valore-esistenza; analoghe esperienze probanti sono quella dell'ideologia di classe, e in genere le ideologie di religioni rivelate. Ciò che è propriamente obbligante, nell'ideologia, è il riferimento ad un soggetto di potere, insito nell'idea della struttura operante nel mondo storico. Quando si intende stabilire il concetto di ideologia, bisogna inserirvi dunque le seguenti componenti: la nozione di un valore totalizzante, interpretativo e orientativo del corso storico, che è esso stesso causativo di esso; che pone alternative obbiettive; che lascia alla libertà la scelta fra alternative che già gli appartengono, così che, quale venga poi scelta, essa è obbiettivamente adeguata al corso storico.

Il carattere obbligante dell'agire ideologico consiste in due elementi: l'universalità e il potere. L'universalità è concepita in modo, che può essere quanto si voglia articolato, da non ammettere esclusioni nel reale. Non è detto che necessariamente tutti i valori vengano mescolati: l'importante è che ad uno vengano ricondotti; tanta maggiore libertà, anzi tanto maggiore certezza di autonomia, quanto più in seno ad essi vengano a stabilirsi delle autorizzate autonomie; ma ciò che conta è che tali autonomie siano autorizzate, cioè che il « potere » insito nell'uni-

versale prescelto sia pensato come un potere liberante e liberale. La teoria delle sovrastrutture, come viene ad esempio adoperata da Lukács, è di questo tipo; la stessa teoria in mano a Bucharin è del tipo opposto. La teoria cattolica, in mano ai gesuiti, consente una libertà di circolazione di valori autonomi, che non si ammette in mano ai mistici. Ma sempre ci si riferisce a un universale operante e obbligante.

Il carattere di obbligazione viene dalla nozione di potere implicita in ogni ideologia. Perché questa è cogente? Perché l'idea del potere è legata alla nozione biologica dell'esistere. Questa non è infatti esperita che come indefinito conato di possibilità da esteriorizzare; goduto nella sua certezza soggettiva, temuto nell'intrico di conseguenze a cui va incontro nel suo realizzarsi. Il potere, ideologicamente esperito, è una garanzia della obbiettività delle possibilità individuali: quali che esse siano, comunque si svolgeranno realizzandosi nei fatti, ne è garantito il senso: avranno una realtà insopprimibile, perché si pongono nel processo stesso del potere che le ha ispirate. Non c'è come una esperienza ideologica, per stabilire il valore garantito della propria esperienza pratica: si vive la verità.

I punti da accertare analiticamente sono i seguenti: se esista nelle ideologie un elemento costante, pur soggetto a indeterminate varietà: la nozione di una legge interpretativa orientante del corso storico, inteso per corso storico un seguito di eventi, che da quella legge viene totalizzato; se tale legge sia esperita come dotata di un potere che è alla matrice delle nostre esistenze, e che perciò stesso è obbligante. Il rilievo che essa sia falsa perché realisticamente concepita in modo non verificabile è un rilievo illusorio: perché la verifica che si chiede è di carattere pratico; perché prescinde da una componente, quella del « potere », che ovviamente non può essere verificata. Chi respinge il marxismo per le sue implicazioni metafisiche non verificabili ha ragione, ma ha poi torto nel considerare quelle implicazioni non verificabili come elementi marginali distaccabili della dottrina stessa. L'agire ideologico è liberante. In realtà, esso implica sempre una condizione di alienazione da recuperare rispetto all'idea del corso storico. Tutto ciò può essere analizzato e costituire la materia, rigorosamente predisposta, della presente ricerca.

Il secondo punto di vista dal quale ci poniamo è quello dell'atteggiamento etico. Io do anche qui un « modello » di atteggiamento etico, e vedremo se potremo attenerne. Si pone dunque alla radice di esso che non vi è nel corso storico nulla di garantito a dargli senso, signifi-

cato, ragionevolezza. Quando si dice che ognuno nell'atto morale agisce a suo rischio, si vuol dire proprio questo: non già che si è disposti ad assumere qualunque conseguenza del proprio atto: questo avviene per qualsiasi tipo di azione; mentre non è detto per definizione che l'uomo onesto debba essere anche malaccorto, e non si premunisca dinanzi alle conseguenze empiriche del suo agire. Il rischio di cui si parla è di altra natura: è che nessuno sa, agendo moralmente, di essere nella verità; di vivere nella verità; di essere partecipe di un potere produttore verità.

Mi rendo subito conto della obiezione che può piú semplicemente essere espressa in questi termini: l'agire morale è l'agire della pura follia. Va subito detto che non si tratta di questo. L'agire morale non è un agire irragionevole; ma un agire di cui non si prevede la catalogazione delle conseguenze. Ciò dipende dal modo in cui i « valori » sono moventi dell'azione nell'agire morale. Che vuol dire che i valori sono moventi dell'azione nell'agire morale? Oppure, quando è che ci si comporta moralmente dinanzi ai valori? Il primo elemento distintivo è che essi non si compiono senza di noi. Non dico senza di me, ma senza ciascuno di noi. Non sono nulla senza la nostra invenzione del modo di attuarli. E siccome essi sono soltanto un modo di agire, è un atto unico quello nel quale li inventiamo e li realizziamo. Non hanno o non sono poteri storici; non danno di per sé un senso alla comunità. O ve lo danno in modo precario: lo hanno dato in passato, non è detto che lo diano in futuro. In secondo luogo, la posizione morale di un'azione non ha la garanzia del valore stesso. Vogliamo dire che chi agisce per attuare un valore non ritiene di fare il bene, ma solo il bene che in quel momento gli è noto, e che potrebbe essere male in un posteriore giudizio. Anzi: la coscienza dell'agire morale consiste in una coscienza di unilateralità, che include in sé la possibilità del male. Ma la moralità sarebbe allora la maggiore mistificazione? Non rischiamo, dopo averla considerata pura follia, di farla apparire ora come una perpetua illusione: non si è mai sicuri di fare il bene?

Eppure il fatto è esattamente questo: mentre l'atteggiamento ideologico è un atteggiamento di sicurezza, di infallibilità, o almeno di fallibilità redenta, l'atteggiamento morale è quello della fallibilità da redimere. Si potrebbe dire che il corso storico lo redimerà servendosi: ma questa proposizione è priva di qualsiasi interesse morale: se così fosse, non vi sarebbe motivo alcuno di scegliere il valore contro il disvalore: qualsiasi atto sarebbe indifferente. La sola leva morale possi-

bile è quella della indeterminabilità della redenzione, della integrazione da parte del corso storico. Resta da sapere perché chiamiamo « morale » questo comportamento.

La ragione per la quale eleggiamo di caratterizzare come morale questo comportamento è che ci sembra che esso solo sia identico con la libertà. Qui bisogna distinguere fra sentirsi liberi e volere essere liberi. L'agire ideologico consente di sentirsi liberi. Esso infatti immunizza dalla irrazionalità delle conseguenze delle scelte: lo stesso fallimento del proprio agire è incluso nel corso storico, ed è da questo redento: il fatto che non sia redento da me stesso, non ha rilievo, essendo da un potere di cui sono partecipe, e che è costituito non già dagli altri uomini, ma da una idea che li muove in modo consono al mio. Voler essere liberi è invece cercare alla situazione una soluzione da noi inventata. Ma è possibile questo tipo di atto? E non esistono schemi intermedi, fra la nostra libertà e la situazione, che consentano la realizzazione etica? Incominciamo dall'analisi di tre proposizioni che a nostro avviso sono da classificare come proposizioni ideologiche: anche se il loro accostamento può sembrare per certi aspetti arbitrario.

1) « La divisione del mondo in blocchi fa parte necessariamente dello sviluppo storico contemporaneo » (Krusciov).

2) « Diritto di natura è la proprietà privata. Perché ragionevole, vuolsi concedere all'uomo, sui beni della terra, qualche cosa di più che il semplice uso, comune anche agli altri animali; e questo non può essere altro che il diritto di proprietà stabile; né proprietà soltanto di quelle cose che si consumerebbero usandole, ma pure di quelle che l'uso non consuma » (*Rerum novarum*).

3) « La storia è storia della libertà » (Croce).

Le tre proposizioni sono di fonte molto diversa; la prima è estratta da un contesto politico; la seconda da una enciclica pontificia; la terza da un testo filosofico.

Tuttavia, per certi tratti comuni, la prima non è soltanto una proposizione politica; la seconda non è una prescrizione religiosa; la terza non è soltanto un giudizio filosofico. Ciò che esorbita dalla caratterizzazione del contesto, sotto queste tre specie, è appunto la loro natura ideologica; e le accomuna, anche se con intenzioni e significato diversissimo.

Esaminando la prima proposizione, può dirsi che essa presuppone le seguenti operazioni di pensiero. Lo sviluppo storico contemporaneo

è pensato come un tutto conchiuso dominato da una interrelazione necessaria, che vi si impone e vi si estende come unico criterio interpretativo, l'antinomicità. L'antinomicità si identifica con un contrasto di potenze, tale che queste, a gruppi contrastanti, si configurano sotto una legge comune che annulla le loro differenze (concetto di blocco). Sarebbe ingiusto non riporre però subito questa proposizione nel suo contesto, il quale è un contesto polemico e normativo. La norma che si intende ricavare da quel giudizio è che la divisione in blocchi nella storia contemporanea non è un arbitrio dei governanti: non sono essi che la suscitano, ma la storia contemporanea. Questa è quindi l'autentico soggetto di se stessa, dinanzi alla quale si pone il singolo, come uomo e come governante. Sarebbe un arbitrio da parte di quest'ultimo proporsi fini diversi da quelli che lo sviluppo storico si è assegnato. E siccome lo sviluppo storico presenta due parti in contrasto, la sua finalizzazione pratica consiste nell'assumere una di esse come quella da difendere, l'altra quella da abbattere. Non si dà terza via, giacché qualsiasi terza via è prevedibilmente riassorbita in una delle due già identificate.

Logicamente è da domandarsi che cosa fa sí che la constatazione di una tesi e di un'antitesi obblighi ad assumere necessariamente come fine della propria azione il successo della tesi o quello dell'antitesi. Ciò che giustifica questo trapasso, dalla interpretazione del periodo storico alla finalizzazione pratica, è la schematizzazione dell'esperienza, cioè la riduzione delle relazioni tra gli eventi a un tipo privilegiato e unico di relazione, quello antinomico: è chiaro che se la realtà viene configurata sotto un'unica relazione, quella della antinomicità della necessità, questa assorbe in se stessa tutte le altre, e determina il modo di realizzazione di tutte le possibilità che in quel ciclo di realtà sono incluse: ora, siccome i fini della condotta non sono che possibilità effettuabili, esse, nell'ambito di un ciclo che il criterio interpretativo totalizza e conclude, non sono pensabili che all'interno dell'antinomia stessa. Abbiamo dinanzi a noi un esempio tipico di un canone interpretativo che è nello stesso tempo la condizione necessitante di una norma di condotta. Abbiamo anche un caso privilegiato di pregiustificazione della norma di condotta che si assume. Se poi domandassimo se questa costrizione delle possibilità dell'azione in due direzioni soltanto, fra loro in contrasto, risponde alle esigenze della vita etica, anche prima di ipotizzare dei principi di una qualsiasi etica, non si potrebbe non osservare che senza dubbio alcuni elementi che costante-

mente ricorrono nella esperienza etica, qui si ritrovano; anzitutto, che non c'è volontà dell'impossibile o dell'irreale, e che bisogna quindi operare nella realtà quale può essere interpretata; in secondo luogo, che la forma dilemmatica non è scorretta, in quanto ricorre in ogni scelta morale, dove infine la volontà non fa che negare una serie di possibili per realizzarne un altro; in terzo luogo, che il valore che si adotta, cioè la conformità alla razionalità del corso storico, potrà essere smentito se si riesce a trovarne uno migliore, ma è infine la proposta di una modalità inevitabile dell'agire morale, l'invenzione di valori.

Non si intende con questo aver esaurito la questione, che invece è tutta da esaminare, dell'atteggiamento ideologico e dell'atteggiamento etico. Tuttavia si è voluto subito cercare di renderci conto di che cosa possa far pensare che un atteggiamento ideologico sia facilmente scambiabile con un atteggiamento etico; la ragione è che essi hanno tratti apparentemente comuni (il rapporto azione-situazione di fatto; l'inevitabilità dell'alternativa; la mediazione di valori, come giustificazione della scelta di determinati fini). Si è cercato cioè di estrarre subito dalla impostazione di una proposizione ideologica gli elementi che sono alla base della convinzione che si debba parteggiare.

Passiamo poi all'esame della seconda proposizione. Il suo testo è assai meno aggressivo, assai più elastico, della precedente. È una giustificazione del diritto di proprietà, ricavato da un valore fondamentale, quello della ragionevolezza come carattere universale dell'uomo. Logicamente si presenta come una proposizione scorretta, perché considera determinante della proprietà privata una categoria di atti, quella del ragionare, che è di natura totalmente diversa dalla esclusiva utilizzazione di certi beni e strumenti. Il rilievo di questa fallacia logica è così evidente, che sembra futile intrattenervisi, e lo si esegue solo per amore di completezza. Si può ammettere che l'uso di beni o strumenti comporti, o possa comportare, una applicazione dell'intelletto; e che questo modo di adoperarli distingua l'iniziativa umana dalla condotta animale; non si vede per questo perché mai l'uso ragionevole debba essere prolungato in un diritto di potenziale non-uso, com'è la proprietà privata, in quanto totale disponibilità di quei beni e strumenti. A parte poi il fatto che non si sa quali siano quei beni che l'uso non consuma (probabilmente si crede di riferirsi a beni strumentali o a beni di produzione); fra la nozione del ragionare, come proprietà dell'uomo, e quella del trasformare l'uso in proprietà, non c'è alcun passaggio immediato.

Bisogna allora cercare la mediazione in altri elementi della proposizione; essa è data dal concetto di un diritto di natura: cioè dal riconoscimento che, ad una prerogativa di una certa gerarchia di essere, corrisponda una particolare dignità. L'operazione non è di per sé assurda, e varrebbe a sanare la fallacia del ragionamento, sebbene sia ancora da stabilire perché, per diritto di natura, il corrispettivo adeguato del ragionare debba essere la elevazione da uomo a proprietario, e non l'altra, già intrinseca al ragionare stesso, di una utilizzazione convenzionata sempre più vasta e appropriata, e soprattutto volontariamente sviluppabile, dei beni e strumenti della terra. Il che prova che si potrebbe dedurre dalla ragionevolezza dell'uomo tanto la proprietà privata, quanto le modalità regolamentate di una disponibilità collettiva degli stessi beni.

La seconda alternativa ora enunciata è quella del collettivismo, che nel nostro testo non figura. Ma qui l'importante è che non si propongono alternative esplicite. Si dispone per una sola: il suo contrario non darebbe la proprietà collettiva, ma la disponibilità per tutti. Si intende quindi collegare, col concetto del diritto di natura, i due elementi eterogenei: il giudizio « tutti gli uomini ragionano », con l'altro; « ragionare è meritorio, e gli conviene un riconoscimento ».

Senonché la mediazione, abbiamo visto, è generica e dogmatica: si invoca, nel ricettacolo di argomentazioni, il diritto naturale, nel quale implicitamente esisterebbero i passaggi necessari a giustificare la deduzione altrimenti impossibile: quella della proprietà. Come è possibile emettere un giudizio meno sensato? Noi dobbiamo, per accettarlo, postulare che il diritto naturale abbia per soggetti individui per se stessi degni di premio per l'uso tecnicamente ragionevole che fanno dei beni, non già come sanzione morale dei loro sacrifici o di atti naturalmente giustificati.

Qui la finalizzazione pratica di una constatazione universale e metastorica è, a differenza della precedente, in senso unico, non ha alternative. La cosa non ci deve sorprendere, perché l'umanità non è osservata nel suo sviluppo, ma ridotta ad una sola caratterizzazione, totalizzata in questa. L'arbitrio della conseguenza sta nel fatto che da una premessa universale e formale (l'uomo pensa, l'uomo ragiona) non si potrebbe a rigore dedurre nessuna conseguenza particolare, salvo in un rapporto di genere e specie. E tuttavia ogni arbitrio è diverso dagli altri arbitri possibili e risponde ad un motivo. Il motivo è una scala di mobilità etica degli esseri della natura, e quindi la pertinenza di un-

premio. Se si cerca anche qui di estrarre la norma di condotta da questa proposizione apparentemente constattiva (« per diritto naturale ai ragionanti compete la proprietà privata »), si ottiene in realtà la conseguente della indiscriminazione della proprietà, della sua illimitatezza, giacché non si può stabilire, in base alla facoltà di ragionare, a chi più spetti o meno.

Siamo di fronte a una proposizione che non è giuridica, perché il diritto non ha il compito di dare un fondamento metafisico dei suoi istituti; che non è storica, in quanto si totalizza l'intero corso dell'umanità e si emette una massima per l'intero corso dell'umanità; si deduce impropriamente (ma questo è per noi il meno, perché non è detto che le proposizioni ideologiche debbano essere riuscite) da un canone interpretativo della natura umana (« l'uomo è un essere ragionante ») una prescrizione pratica che si ritiene vi sia analiticamente implicata.

L'esame della terza proposizione porta a costatare che essa è la proposizione apparentemente meno ideologica che si possa immaginare. È arduo scorgervi altro che una tautologia. Infatti nel pensiero del Croce, che è autore di questa nota proposizione, la storia è l'attività dello spirito umano come spirito universale, e questo, essendo l'unico soggetto della storia, non può essere che libero. La stessa proposizione può dunque essere letta come: la libertà è l'esercizio infinito della libertà nel tempo. Tuttavia sappiamo bene che questa riduzione sarebbe lesiva del significato che il testo vuol dare. Significa che fanno storia, cioè creano novità, solo le libere iniziative degli uomini, e non quelle necessitate e costrette, conformistiche o sclerotizzate. Certo, da una proposizione del genere, non sembra si possano esplicitamente ricavare massime pratiche, se non quella: siate liberi, liberatevi. Ma in realtà, si potrebbe benissimo pensare la proposizione contraria a quella enunciata: la storia è la vicenda delle condizioni contro le quali urta la libertà: quindi, tanto dell'espansione creativa quanto della mortificazione della libertà. E quindi (come è stato obiettato da Calogero) la storia non è storia della libertà, perché in questo modo la libertà stessa non sarebbe, in quanto già data nella storia; ma è liberazione, cioè creazione di istinti che riducano via via le barriere contro la libertà. In questa critica si viene scoprendo il monito implicito, di natura pratica, contenuto in quella massima: lasciate fare alla storia: essa vi libererà da sola, senza bisogno che a questo scopo vi diate particolarmente da fare. In questa accezione, la proposizione indicata è una proposizione ideologica, dove si assume di poter totalizzare il corso storico

degli eventi, indi coagularlo in uno dei suoi caratteri, indi dedurre una massima pratica implicita se negativa (non fate, invece che fare), di tipo stoicheggiante.

L'analisi delle tre proposizioni indicate ci offre questo risultato: esistono giudizi — piú o meno corretti — che poggiano sui seguenti postulati: il corso dell'esperienza è totalizzabile; è unificabile sotto un unico criterio interpretativo; tale criterio interpretativo detta di per se stesso norme di comportamento; queste norme di comportamento sono obbiettive, cioè hanno garantito il loro valore, e la loro stessa riuscita pratica: perché, quando anche il corso delle cose sembrasse smentirla, le conseguenze remote rientrerebbero sotto il canone interpretativo prescelto. La non-proprietà è idealmente perseguibile: la terza via diverrà la prima o la seconda; lo stato di costrizione, in quanto se ne acquisti coscienza, sarà libertà.

Ora la cosa che c'interessa non è qui di contestare l'utilità e la giustificazione pratica di queste proposizioni. Crediamo anzi che difficilmente si possano ottenere motivazioni piú persuasive all'azione che mostrando come esse siano esemplificazioni e sviluppi di proposizioni teoretiche date per vere. La ragione della persuasività di queste motivazioni sta nel fatto che esse inducono a ritenere che l'azione corrispondente alla norma prevista abbia dalla sua parte la riuscita in qualsiasi tempo, giacché essa è inclusa in un ciclo presentato come totale, presupposto nella sua formula, all'azione stessa, e che l'esistenza stessa del soggetto, cui si prescrive quell'azione, acquisti una giustificazione obbiettiva. Lo scopo della propria esistenza è garantita dalla sua funzionalità rispetto ad un tutto dato. Le opere e le azioni sono la effettuazione di una possibile obbiettività che è già insita nel rapporto individuo-corso storico efficientemente interpretato.

Noi non intendiamo ora affrontare la questione storica di come si sia venuto determinando il concetto che siffatte proposizioni siano proposizioni filosofiche. Che ogni filosofia che non sa di ridursi — cioè di essere — a ideologia sia il portato di una situazione storica deliberatamente o anche non deliberatamente mistificata; che il compito positivo della filosofia come ideologia sia quello della demistificazione, come strumento operativo del progresso, sono concetti, come sappiamo, relativamente recenti. E certamente molto importanti, perché costituiscono la coscienza che il lavoro ideologizzante ha acquistato di sé, mentre prima poteva essere confuso ora con l'etica, ora con la metafisica. Vi sono proposizioni paludatamente filosofiche che non sono

se non proposizioni ideologiche. Come ci sono proposizioni ideologiche che meglio aiutano a scoprire ed epurare nuovi criteri interpretativi dell'esperienza, e istituiscono tra fatti nuovi tipi di relazioni, che si verificheranno feconde. La questione che intendiamo tuttavia impostare è diversa: l'atteggiamento ideologico, con il quale si deduce una norma di condotta dalla totalizzazione e dalla schematizzazione di un determinato ciclo di eventi, può dirsi un atteggiamento etico?

La domanda può apparire subito mal posta. Bisognerebbe stabilire che esiste una classe chiusa e definita di atteggiamenti qualificati come etici. Se questa classe esistesse, noi sapremmo probabilmente sempre come comportarci: basterebbe confrontare gli ingredienti del nostro proposito con quelli che costituiscono la formula della classe degli atti etici, e tutto sarebbe risolto. Di fatto, le morali contenutistiche promettono — e non mantengono — appunto questo. Ma le morali puramente formali sono poi esse stesse ingannevoli: perché dalla non-contraddittorietà di una massima non si deduce affatto la norma, che è un processo sempre innovabile e da noi stessi, per quanto attenti, imprevedibile, dell'azione.

Badiamo però, d'altra parte, che non ci accada di non riuscire ad afferrare più nulla, a fare del bene e del morale un valore ineffabile e inafferrabile, cioè incontrollabile e intraducibile. Il rifiuto di stabilire che cosa siano, o quali siano gli atti per loro definizione etici, potrebbe cadere in una affermazione della loro impossibilità e inesistenza. Senonché anche questa è una teoria etica, di carattere scettico. Dal rifiuto di stabilire l'esistenza di una classe di atti etici, deriva solo la necessità di un procedimento diverso da quello seguito per l'analisi di atteggiamenti ideologici. In questo caso, cioè, non è possibile partire da casi esemplari già pronti.

Questa impossibilità costituisce di per sé un dato sul quale conviene indugiarsi. Perché non potremmo descrivere determinate azioni come buone, e scoprirvi procedure costanti? Secondo noi per una ragione: che non esistono atteggiamenti etici, ma atti buoni o cattivi nel giudizio che se ne dà, mentre esistono atteggiamenti ideologici, cioè disposizioni continue della volontà, in un senso determinato da una certa interpretazione della realtà. Ecco perché l'esemplarità morale non è riferibile, essendo sempre, in certo senso, rigiudicabile e contestabile.

Ma noi potremmo perciò partire dalla struttura del giudizio morale, e di qui inferire che cosa intendiamo per atti buoni o atti non buoni. Badando però subito di non ricadere nel difetto precedente. È

vero, infatti, che lo stesso atto è suscettibile di una indefinita varietà di giudizi etici, a seconda dei differenti contenuti e della cultura morale che si investono nel giudizio. Ci sembra però che, a qualsiasi livello di cultura morale ci si ponga, la caratteristica del giudizio morale sia di dichiarare buono un atto, senza nessuna garanzia obbiettiva (e intendiamo con ciò verificabile nei fatti) che esso sia l'ottimo; e senza nessuna garanzia che esso non sia un atto cattivo.

Ci conviene ritornare per un momento al punto di riferimento dell'atteggiamento ideologico. La ragione per la quale esso ha una forza cogente di persuasione è che garantisce e assicura l'integrazione dell'individuo in una realtà totalizzata grazie ad atti di cui si può fornire la norma e persino l'indicazione operativa. Lo si può inquadrare e organizzare in una ideologia. Ma non ci si può inquadrare e organizzare in un'etica determinata, senza trasformarla immediatamente in una ideologia.

L'apparente affinità tra l'atto detto buono e l'atteggiamento ideologico sta in questo: che sia nell'uno che nell'altro si verifica una integrazione dell'individuo: solo che, nel primo caso, tale integrazione è assicurata da una concezione data della totalità, mentre nell'atto etico l'integrazione non avviene con l'adeguarsi a una realtà data, ma grazie a un valore.

Bisogna subito spiegare che cosa si intende per integrazione; integrazione è necessitazione di una condizione di contingenza. Il termine potrebbe anche essere mutato; il concetto che in esso si esprime è che la contingenza consista in una pluralità di relazioni non giustificabili, che costituiscono una insufficienza individuale, e anzi definiscono l'individuo, in nessun modo deducibile da un determinismo universale. Ma nell'azione morale la necessitazione non si produce mettendosi a posto con la storia. Accade anche questo, naturalmente. Ma dire che azione morale è azione d'adeguazione alla situazione storica è dire quasi niente, o dire troppo. È dire quasi niente, perché adeguati ad una situazione storica sono tutti gli atti, comunque si qualificano. È dire troppo, perché si pretenderebbe di sapere in anticipo quale giudizio storico verrà dato, da noi o da altri, di questa adeguazione. Resta allora un'altra spiegazione possibile: è morale l'atto che conferisce, in nome di un valore, o attuando un valore, necessità all'individuo. Questa proposizione richiede un commento. Ogni individuo è continuamente obbiettivato dai valori che attua, e continuamente restituito alla contingenza. Ciò vuol dire la nozione di nuove, possibili relazioni virtuali, che atten-

dono di essere concretate in nuovi atti obbiettivamente da lui scelti e voluti.

L'esigenza di obbiettivazione viene soddisfatta sempre, in qualche modo. La via piú spedita è quella ideologica, a un livello di giudizio, o di senso comune, o al livello emotivo che deriva dall'emergere dell'individuo stesso da una società già ideologicamente orientata e interpretata nel costume. Ma l'integrazione (di obbiettività) e obbiettivazione può assumere un'altra modalità: quando, invece di accogliere i dati integrativi esistenti, essi si creano; quando, invece di accettare l'integrazione, se ne producono nuove formule. Non si sta alludendo a nulla di eccezionale. La piú umile rivolta all'ingiustizia ha una grande varietà di implicazioni potenziali, che forse si capiranno e si tradurranno in seguito — o mai — in conoscenza teorica di che cosa sia la moralità. Le formule di obbiettivazione create dalla coscienza individuale sono il valore. Questo implica un raffronto con piú alternative, con altri progetti di azione, ciascuno dei quali viene respinto: perché? Se si riflette sulla ragione che li fa respingere, non se ne trova altra che questa: che essi non cancellano la contingenza del rapporto tra individuo e situazione. Tendenzialmente è dunque buona l'azione che perviene a necessitare il rapporto individuo-situazione.

Ma necessitazione, integrazione, obbiettivazione possono apparire altrettante metafore; e, d'altra parte, l'atteggiamento anticonformistico è notoriamente un atteggiamento conformistico. Infine, le presunte relazioni di contingenza con la situazione, che cosa sono propriamente, se non relazioni virtuali, che attendono ancora di essere realizzate?

Ciò che si cerca come buono è un atto che istituisca con la situazione un progetto di sviluppo comune, di cui si assume la responsabilità. E assumerne la responsabilità significa sapere che si è scelto quel tipo di rapporto. Ma ora si deve ritornare alla peculiarità di questo processo, che si era prima affrontato in modo ambiguo, e che si crede di dover confermare. La scelta che si è fatta può, *post factum*, presentarsi come cattiva; o comunque non come l'unica o l'ottima. Infatti la necessitazione di un rapporto è la necessitazione di una certa situazione di contingenza; una contingenza è pluralità di relazioni possibili; la scelta che si è intrapresa, il valore che si è attuato non è garantito da nulla nel suo potere di avere annullato quelli che non ha attuato; e d'altra parte le relazioni possibili non attuate resistono, e non sono altro che quelle che intervengono nel rimorso.

Ci corre infatti l'obbligo qui di rivalutare la funzione delle ideo-

logie. Esse sono schemi storico-pratici che, conosciuti come tali, rendono possibile l'azione; sono elementi di tradizione, un ordine dato, rispetto al quale si afferma l'originalità morale.

D'altro canto, non c'è moralità dove non si sia pronti a sbaraccare un'ideologia o a modificarla, o a dissolverla. Si pone in questo caso un problema di lealtà. Le ideologie sono spesso una rete di rapporti teoretico-pratici che reggono delle istituzioni, sono la condizione della loro coesione.

PARTE III

ANCORA SUL RAPPORTO TRA GIUDIZIO MORALE
E GIUDIZIO STORICO

CAPITOLO I

La determinazione della struttura del giudizio morale: giudicabilità delle azioni e delle persone.

Ci siamo occupati in precedenza della morale e del rapporto morale-storia (esaminando le varie posizioni da Kant a Marx). Si trattava soprattutto, della questione dell'esteriorizzabilità dell'atto morale e di sapere se, concepito come bene solo ciò che effettivamente si realizza, derivasse, per la vita morale, una regola del tutto realistica: è bene ciò che può realizzarsi nel mondo; per agire bene bisogna agire conformemente al modo come va il mondo, cioè alla sua logica.

Ma, almeno per il momento, vorrei portare la ricerca su un terreno piú teorico, forse piú arrischiato. Prescindendo per ora da testi e condizioni storiche, cioè dalla storia di quel problema, mi interessa vedere in sé e per sé che cosa intendiamo quando diciamo che un atto è buono, moralmente valido.

Ciò riguarda sia la possibilità di enucleare da un evento storico gli atti nella loro singolarità, sia quella di totalizzarli in un soggetto individuale. Da un lato, si scorgono difficilmente o non si scorgono affatto i metodi e i limiti dell'analisi; dall'altro, la legittimità e gli strumenti della sintesi.

Ho posto infine una nuova questione, limitandomi a enunciarla: il giudizio morale riguarda un atto compiuto, o un atto in compimento, o un atto da compiere?

Potrei senz'altro rispondere che, applicato alla questione un criterio dialettico, essa non esiste, si dissolve, e trova la sua soluzione per tutti questi stadi. Circa il significato di azione compiuta, nessuna azione è compiuta nei suoi effetti esterni, bensì in quelli di distacco dalla personalità che la compie.

Il solo essere compiuto di un'azione è la sua irrevocabilità, la sua irregredibilità; questo è certo un dato assoluto, una legge interna ad ogni atto, la condizione stessa della sua giudicabilità. Saremmo portati a dire che non c'è moralità nell'indecisione, perché non c'è accettazione di questa condizione universale dell'agire. Ma bisogna anche tener presente che l'irrevocabilità è una delle condizioni della giudicabilità; essa non lo è, strettamente parlando, più degli atti volontari che degli eventi naturali — più degli atti volontari che degli accadimenti storici. Quando dunque diciamo che un atto è compiuto in quanto irrevocabile, non lo abbiamo ancora veramente qualificato nel suo compimento. Che se poi si tratta di considerarlo compiuto nei suoi effetti, la questione si complica di gran lunga, perché non ci sono limiti agli effetti di un atto, perché non vi è accertabilità di tali effetti, perché non si vede dove si arresti la loro irrefutabilità. Voglio solo ciò che ho voluto, ma posso dichiarare di non aver voluto tutto ciò che poteva accadermi, tutti i possibili inclusi nella mia azione.

Quando si stabilisce come termine limitante l'irrevocabilità, si è pensato che ciò che si è voluto è l'irrevocabilità della totalità dei possibili?

Si tratta di questione cui si può rimproverare sia di non essere affatto nuova, sia di essere passabilmente inutile, dal momento che la filosofia morale offre una sufficiente sicurezza della sua possibilità con il solo fatto dell'esistenza storica delle sue dottrine. Ma l'esistenza storica è segno soltanto di se stessa: non prova affatto la razionalità e la fondabilità di checchessia; essa dice unicamente che vi sono state ragioni sufficienti del loro apparire o del loro scomparire, attraverso la contestazione data da altre dottrine, storicamente non meno esistenti. In breve: il fatto che qualche cosa esista esige per lo meno un punto di vista dal quale la sua esistenza sia non solo constatata, ma capita; né — s'intende — gioca sulla legittimità o illegittimità il fatto opposto dalla contestazione e contestabilità storica: si tratta, appunto, anche qui di un fatto e solo di un fatto.

La questione che invece ci interessa, prescindendo dunque per il momento da quella (forse prossimamente inevitabile) del rapporto fra l'esistenza storica e la sua giustificabilità, è la seguente. Nella storia della morale moderna, si riscontra sostanzialmente, sino a Kant, questa situazione: la filosofia morale viene dedotta da una determinata metafisica, del pari che il bene viene considerato l'adeguazione dell'individuo, coi suoi atti, ad una certa realtà noumenica, sostanziale. Quan-

do si dubitava della metafisica, nello stesso tempo si poneva in questione la morale; e si doveva costruirne un'altra, che o si collegasse a residui metafisici malgrado tutto persistenti nelle stesse posizioni anti-metafisiche, oppure disseminasse le certezze morali tra i fatti psichici (abitudini, inclinazioni, ecc.). Kant vide perfettamente verso che cosa si andava incontro: in morale si sarebbe incontrato prima o poi lo scetticismo che veniva ormai aduggiando e corrodendo efficacemente la metafisica. Kant non se n'è mai doluto, da filosofo, non temendo né il naufragio delle fedi metafisiche né quello delle fedi morali; ma perché gli appariva illegittimo, cioè dogmatico, decidere scetticamente — ed empiristicamente — nei confronti del noumeno, e del fondamento della morale. Restava ancora da vedere se, indipendentemente dalla possibilità della metafisica come scienza, si desse o meno la possibilità di fondare la morale sulla ragione a priori. Di qui il richiamo alla pura formalità della legge, al rispetto delle leggi in sé; di qui la sua contrapposizione all'individuo per sé preso, come nucleo di aspirazioni alla felicità e di influssi ambientali, quale che ne fosse il veicolo (diritto, religione, educazione).

Tutto, a questo punto, poteva sembrare regolato, quando contro la morale kantiana le obiezioni hegeliane e del successivo sviluppo storicistico insorsero a provare che la concezione formale della morale aveva un torto fondamentale, cioè quello di non poter dimostrare la sua individuazione in atti concreti, e di ridursi, quindi, a una morale dell'intenzione. L'alternativa che si apriva era dunque questa: se si voleva dare alla morale un fondamento razionale, si rischiava di renderla impossibile, cioè incapace di entrare in rapporto con il mondo storico, di modificarlo secondo valori; se si restava invece fedeli al mondo storico, decisi a modificarlo, come impedirsi di cadere nell'obiezione formulata, ad esempio, dal Löwith, circa l'impossibilità di venir fuori da un naufragio aggrappandosi alle onde? Naturalmente si può replicare che tale aggrapparsi alle onde non è nient'altro che il nuotare; ma il nuotare implica una convinzione della dominabilità, quindi della trascendenza razionale rispetto alla realtà di fatto delle onde stesse. Era dunque a questo punto che si riproponeva la domanda: è possibile la morale?

L'argomento del quale intendo ora occuparmi potrebbe, in termini molto generali, definirsi: « determinazione della struttura del giudizio morale ». Non temeremo, in un primo momento, il carattere generico, apparentemente non impegnativo (o troppo impegnativo a se-

conda del significato che si dà a « generico ») del titolo. Badiamo piuttosto a sciogliere quel titolo stesso in termini piú comuni.

Sapere che cosa legittimi il giudizio morale, o che cosa si implichi in esso, equivale a sapere che cosa significhi la proposizione: questo atto è buono; quest'uomo ha agito bene; questo contesto di atti è immorale. Si tratta di proposizioni alle quali riteniamo comunemente che sia possibile, almeno in relazione a una certa cultura, dare un significato univoco, abbastanza certo per fondarvi, se non delle sanzioni, un comportamento piuttosto che un altro.

Non confonderemo però, è bene dirlo subito, con questo tipo di proposizioni, quest'altra, totalmente diversa: quest'uomo è buono, o malvagio, o vive nel bene, e così via. Mentre, infatti, il primo tipo di proposizioni consente un'analisi esauriente in quanto di un atto, di una condotta, di una singola replica volontaria ad una situazione data è possibile concordare una ricostruzione escludendone un'altra, di una esperienza individuale nel suo complesso non è possibile dare una ricostruzione univoca, perché ognuno che la conosce — sia pure il soggetto stesso in questione che parla di sé nella propria autobiografia — adopera, per unificare in una personalità individuale gli atti compiuti o voluti, nessi diversi, né ha prove incotestabili che il tipo di nesso adoperato sia l'unico possibile, il solo legittimo e necessario. Anche la morale piú preoccupata della salvezza dell'individuo, quella evangelica, allontana dall'uomo la qualifica di buono (o di pazzo) — soggiungendo che buono è solo il Signore che è nei Cieli.

Mentre dunque, nell'affermare che un atto è buono o non buono, riteniamo di poter cogliere una determinata inerenza di un valore ad una reale occasione di esistenza, ad un fatto comunque accertabile, nel presunto giudizio « quest'uomo è buono » noi diciamo assai piú di quanto sappiamo di fatto: assai piú, in quanto diamo per conosciuta una totalizzazione della sua esperienza, che invece non possediamo; e se anche dovessimo poi renderci conto che un certo tipo di totalizzazione è implicito in ogni piú legittimo giudizio morale, tuttavia dobbiamo per ora convenire che non siamo fondati a totalizzare né la nostra né l'altrui esperienza sino a considerarla come un'unità conclusa, o tale che abbia in sé già tutti i fondamenti di ciò che sarà in futuro.

Dobbiamo dunque astenerci dal dare qualsiasi giudizio che riguardi qualsiasi uomo? Se anche si dovesse premettere questa avvertenza, almeno per informare che accantoniamo per un primo momento questo

tipo di proposizioni dal nostro esame, la cosa non sarebbe poi eccezionalmente grave: è una delle conclusioni cui la dottrina e la predicazione morale sono pervenute piú di una volta nel loro corso in Occidente. Oppure si potrebbe avvertire che il giudizio « quest'uomo è buono » è solo per metafora un giudizio morale, ma in realtà esprime solo uno stato d'animo, quello della fiducia che quell'uomo, in futuro, continuerà a fondare i suoi atti nello stesso modo in cui noi riteniamo che abbia fatto in passato: presunzione del tutto provvisoria, in sé niente affatto ineccepibile, ma che può costituire un fattore soggettivo del comportamento, pari ad altre certezze del tipo: non tutti gli eventi che accadono sono illusori; oppure: non tutti gli atti che vengono compiuti in relazione a noi sono diretti ad ingannarci.

Escludere dal giudizio morale una certa serie di proposizioni non è ancora delimitare esattamente quelle di cui intendiamo occuparci. Anche le proposizioni, infatti, del tipo « questo atto è buono », « questa condotta è immorale » comportano ora l'esigenza di un'ulteriore specificazione: ci riferiamo ad « atti » o « condotte » già compiute o da compiersi?

È facile rispondere che il giudizio morale abbraccia ogni specie di atto di cui si possa concordare una ricostruzione, già compiuto o da compiersi, dal momento che anche in questo secondo caso, per il solo suo poter divenire oggetto di giudizio, l'atto esiste almeno come proposito, intenzione e così via. Tuttavia la questione va approfondita, sempre al fine di vedere esattamente di che cosa dobbiamo occuparci, se vogliamo venir a sapere, almeno in via di tentativo, che cosa legittima, o fonda i giudizi morali.

In realtà, mentre ci è passabilmente indifferente, comunque non necessario, pronunziare un giudizio che comporti approvazione o condanna di un atto compiuto da un soggetto diverso da noi, ci è pressoché impossibile agire senza sapere se ciò che abbiamo compiuto o ci accingiamo a compiere sia bene o male, sia da farsi o non da farsi, benché sia male o perché sia bene. Tuttavia la distinzione fra l'atto compiuto e l'atto da compiersi va tenuta ferma, in quanto, mentre il giudizio sul primo può, al massimo, costituire una « lezione » per atti futuri, il giudizio sul secondo ha il potere di promuoverlo o di arrestarlo. Inoltre, mentre il giudizio sull'atto compiuto può essere sollecitato, o intralciato, comunque complicato dalla conoscenza di effetti che quell'atto ha prodotto nel corso degli eventi, il giudizio sull'atto da compiere è avulso dal corso delle cose, se ne giudica il progetto nel-

l'intenzione, anziché nel rapporto con il corso storico in cui tende a inserirsi. Vediamo però se queste distinzioni, rigorosamente, reggono.

In primo luogo, è vero che il giudizio che si riferisce ad un atto già compiuto è complicato dalla conoscenza degli effetti che ne sono scaturiti — beninteso in un certo intervallo di tempo, che va dal momento in cui l'evento è apparso a quello del nostro giudizio. Cionondimeno l'atto è, in tal modo, lungi dall'essere interamente « compiuto », in quanto in nessun momento è possibile affermare che la sua capacità di produrre conseguenze, o di influire sul corso degli eventi, sia esaurita. In relazione a questo tipo di infinità, che è implicito nell'atto, si potrebbe dire che nessun atto compiuto è realmente più che iniziato, incoato. Osserviamo la cosa, ora, dall'altro capo: quello dell'intenzione, del « non iniziato ». Non illudiamoci: se ci interroghiamo intorno alla validità morale di un proposito, è perché consideriamo già questo un evento, benché non ancora sottoponibile a determinate modalità di conoscenza, bensì ad altre. Bisogna dunque rettificare, da questo punto di vista, i termini della precisazione che ci siamo proposti: il giudizio morale può riferirsi tanto ad atti la cui realizzazione si è inserita in una catena constatabile di eventi, quanto a quelli la cui constatazione non è ancora sensibilmente documentabile a più di un soggetto. Di atti tali, che nessun soggetto possa averne percepito il passaggio dal non essere all'essere, una caratterizzazione, un'apparizione, non si dà, per definizione, percezione alcuna, e pertanto neanche giudizio.

Vediamo un altro aspetto della questione, che abbiamo appena accennato, ma che a sua volta esige uno svolgimento. Quando diciamo che il giudizio morale si riferisce a atti compiuti, cioè ad eventi già inseriti in un processo, relazionabili ad altri eventi, intendiamo anche osservare che sono proprio questi altri eventi ad averne palesato il valore o il disvalore. In altre parole, allora, il giudizio morale dovrebbe pronziarsi sempre *post factum*, anzi è un giudizio solo *post factum*; in effetti, solo gli eventi successivi — anche se non siano tutti i possibili eventi successivi — dicono esattamente ciò che nell'azione si è voluto; la pura intenzione non rivelava da sola tutto ciò che era contenuto nell'atto.

Forse ci stiamo involgendo in un altro sofisma. È vero che gli effetti di un atto sono spesso la prova della effettiva sensibilità morale con la quale si è agito, sono la « verità » dell'intenzione riposta. Ma si può egualmente a buon diritto dire il contrario: che ne costituiscono una « verità » solo parziale, così parziale da rasentare la falsificazione;

e che la verità totale sarebbe rivelabile solo a corso storico compiuto — pretesa impossibile — quando tutte le implicazioni di un atto fossero venute alla luce. E persino questa presunzione sarebbe probabilmente priva di garanzia: in nome di quale definizione, concetto, esperienza di un atto, si può affermare che tutte le sue implicazioni si sono esteriorizzate, cioè si sono offerte alla conoscenza sensibile o alla documentazione — e in nome di quale concezione o esperienza dell'atto si ritiene di esimersi dal tener conto delle possibilità d'azione che, per essere state deliberatamente escluse, nondimeno erano pervenute sino all'ipotesi, al progetto — erano segno di qualche cosa di reale, e si sono insinuate, pur represses, in ciò che effettivamente si è voluto?

Sebbene sia questo uno dei punti sui quali dovrò piú tardi intrattenermi, sino a riuscire a chiarirlo in modo utile, giacché è in esso, forse, la chiave per intendere il rapporto fra giudizio morale e giudizio storico — accantoniamolo tuttavia ancora per qualche tempo, sino ad avere esaurito ed enucleato il sofisma inerente alla efficienza delle « prove » esteriori (catena di conseguenze) da apportare come agevolazione o pezza d'appoggio al giudizio morale. È legittimo che quelli che si presumono effetti di un atto contribuiscano alla formazione del giudizio? Gli effetti dannosi o benefici a qualcuno sembrano spesso, infatti, fondare la possibilità di apprezzare come buono o cattivo un atto sul quale il giudizio era in sospeso. In realtà, non fondano nulla: sia perché quegli effetti possono non essere stati voluti; sia perché possono essere stati voluti, ma avervi condotto per vie diverse da quelle sinora visibili; sia, infine, perché danno o vantaggio recato a qualcuno non costituiscono ancora di per sé, materia di valutazione morale positiva, salvo che per etiche molto specifiche, in vario modo riconducibili al principio eudemonistico.

È vero, invece, che, quando si prescinde dal suo inserirsi nel corso storico-pratico, un atto non rivela se non un certo genere delle sue implicazioni, quelle logicamente possibili, anziché quelle che esprimono rapporti con fatti reali: perciò si dovrebbe ammettere senza troppe difficoltà che un atto è passibile di giudizio morale solo quando è compiuto, cioè quando esprime i motivi di una scelta e si arrischia ad escluderne altri, che pure si erano presentati all'ipotesi e al progetto. Ma, se questo è accordabile, immediatamente va integrato con le seguenti riserve e cautele: il giudizio morale si riferisce al processo — per ipotesi — compiuto dell'atto (cioè totalizzato), ma anche a qualsiasi momento del suo processo. Se per ipotesi si opera una totalizzazione, que-

sta comporta allora l'immanenza del valore o del disvalore ad ogni momento del processo. Dire quindi che giudichiamo un atto in quanto « compiuto » significa egualmente che lo giudichiamo in ogni momento del suo compimento (e perciò anche, dialetticamente, del suo non-compimento). Qui non si sfugge, per forza, ad una visione dialettica dell'atto.

È ben vero che il giudizio si riferisce ad un atto compiuto, *post factum*: ma si potrebbe a buon diritto obiettare che questo tipo di giudizio ha interesse preventivo (quindi per i tribunali e la società), ma non ha più alcun interesse consuntivo, perché ciò che è fatto, benché esattamente giudicato, non può essere disfatto. Occorrerebbe invece fondare — o comunque accertare se è fondabile — il giudizio sull'altro tipo di atto: quello ideato, il progetto, l'ipotesi, l'intenzione, che non giungono — di proposito o non — a costituire evento storico. Si dirà che manca, per esso, l'elemento integratore della storicizzazione e dell'apprendibilità: ma non si dovrebbe dire, più esattamente, che si tratta di un altro modo di apprenderne la storicità, meritevole a sua volta di un'analisi?

Perché il vero oggetto del giudizio morale non potrebbe essere questo: faccio bene o faccio male a fare quello che mi propongo? Posso saperlo, accertarmene, in base a quali mezzi? Supponiamo che fosse possibile solo il giudizio *post factum*: esso non interverrebbe in alcun modo nello svolgimento della propria vita morale. È vero che, dal punto di vista della morale come scienza, la cosa può essere del tutto indifferente: non è per nulla dimostrato, infatti, che il giudizio *post factum*, posto che fosse l'unico possibile sulla moralità di un atto, debba servire a rendere migliore la propria linea di condotta: questo riguarda se mai i propri propositi, non le proprie conoscenze, le proprie azioni future; non i propri giudizi. Se voglio ricavare delle conseguenze — in altre parole — dal giudizio morale formulato, lo posso fare o non fare; la questione non ha rapporto con il giudizio stesso. Ma questo non toglie che si debba allora, senza equivoci, affermare che non si dà giudizio morale sull'atto che si compie in quanto lo si compie, cioè nello stesso compierlo. La proposizione appare tuttavia altrettanto dogmatica che la sua contraria: si dovrà accertare se e come sia possibile, il che comporta per lo meno che si chiarisca il rapporto fra atto volontario e tempo (sapendo, beninteso, che si tratta, nella storia delle dottrine morali, di un problema classico, ad esempio sotto la specie libertà-predestinazione, intenzione-risultato, e così via).

CAPITOLO II

L'irrevocabilità dell'atto come premessa della sua giudicabilità morale.

Ci siamo sin qui occupati della ricognizione di alcuni aspetti, appena enunciati, di quello che potrebbe costituire l'oggetto del giudizio morale. Abbiamo anzitutto distinto tra atti e persone, rilevando che il secondo giudizio, sulla validità morale di persone, comporta una totalizzazione, una integrazione unitaria di processi psicologici e morali che sfugge alle nostre possibilità, e che risponde quindi ad altri obbiettivi che non quello del giudizio morale. In fondo, per fermarci un momento su quest'ultimo tema, che poi rinvieremo ad un esame ulteriore e piú avanzato, lo scopo del giudizio su persone non è già affatto di stabilire una loro validità morale, ma una regola prudenziale di relazioni; una volontà di perderle o di salvarle: di perderle, cioè di contribuire a un loro annullamento; di salvarle, cioè di contribuire a una loro glorificazione. Si è osservato che anche il Vangelo nega appunto il diritto di giudicare, e aggiunge che Dio solo è buono; ma non contesta che il giudizio sulle persone, negato all'uomo, debba essere riservato a Dio: ebbene, non si tratta, come è evidente, di un giudizio sulla validità morale delle persone, ma di ben di piú: di un giudizio che o le condanna per sempre o le salva per sempre, in una visione della salvezza dell'umanità che trascende di gran lunga i limiti del giudizio morale, in un confronto multiplo che al giudizio morale umano è impossibile.

Quanto alla prima accezione del giudizio sulle persone come espediente della prudenza, a nessuno verrà in mente del resto di considerarlo un giudizio morale. In linea di massima, tale giudizio viene reso per prevedere il comportamento futuro di qualcuno, e per regolarvisi, comunque a proprio profitto. Ora, del giudizio morale, mancano qui

due elementi sicuri. Il primo è che il giudizio, se non muove dalla nozione della libertà con cui sia compiuto ciò che si giudica, è di natura certamente diversa dal giudizio morale: e invero, nel giudizio prudenziale sulla persona, che cosa si vuole stabilire, se non che qualcuno, essendosi piú volte, dinanzi a casi non identici, comportato in modo tendenzialmente costante, cosí si comporterà egualmente in futuro? Ora è proprio questa presunzione di automatismo che abbassa la persona giudicata da coscienza responsabile a oggetto irresponsabile. Il secondo elemento che qui manca al giudizio morale, o che ne eccede, è proprio l'uso che se ne vuole fare: si giudica per trarre dal giudicato una regola di comportamento nostro, in cui il giudicato è considerato come termine di cui si fa uso. Ancora una volta viene qui a mancare, del giudizio morale, l'indifferenza a fini utilitari; si riscontra invece — e si conferma — il carattere utilitario degli atti di prudenza, che non richiede insistenza, data l'analisi che la morale classica, da Platone a Kant, ne offre. Se dunque noi ritorneremo sul giudizio intorno alle persone, sarà per un altro motivo, per quello, cioè, di stabilire se, dietro al giudizio intorno all'atto stesso, al costituirsi della responsabilità, non vi sia qualche cosa di ben reale, che è richiesto dal giudizio morale stesso, e senza di che, come forse piacerebbe, l'atto stesso riuscirebbe inafferrabile e chiunque di noi irresponsabile. Non sfuggiremo dunque alla questione, ma sapendo sin d'ora che non si tratterà di quel tipo di giudizio sulla persona che è diretto o a una relazione utilitaria o a un verdetto di tipo perdizione-salvezza.

Abbiamo successivamente distinto, nell'atto, come oggetto « semplice » del giudizio, piú modalità, che in questo punto non debbono andare confuse: atto « compiuto » o in svolgimento, o in intenzione. La nostra seconda considerazione si è però anzitutto rivolta all'ipotesi, che sia possibile definire, come oggetto « semplice » del giudizio morale, l'atto, quale unità, per cosí dire, atomica dell'attività morale. Si tratta, abbiamo detto, di effettuare a rovescio, in certo senso, il processo sintetico che compie il giudizio storico. Il giudizio storico vive a spese della presunzione che sia possibile una sintesi organica di una pluralità di interventi individuali, tale che in essa questi si intreccino e si dispongano in modo da costituire un accadimento esistente e comprensibile. L'evento storico non è semplicemente l'azione in grande, molte azioni, un'azione grossa e perciò visibile: è una sintesi di azioni, un blocco storico, si potrebbe dire, in cui prendono posto le azioni che lo vollero, e quelle che vi contribuirono anche non volendo.

In Hegel (*Lezioni sulla filosofia della storia, Introduzione*) vi sono accenni estremamente perspicui di questo modo di pensare, anzi si potrebbe dire che Hegel è stato il primo a rendersene pienamente conto, nella impostazione stessa della sua filosofia della storia, quando esplicitamente sostiene che il problema filosofico della storia consiste nel comprendere come accada che un groviglio di passioni, di desideri irrazionali, di interventi a volte apparentemente solo casuali si risolva in un tessuto razionale di avvenimenti — e che la filosofia della storia non ha altro compito che di provare che la storia è, appunto, nonostante le immediate apparenze contrarie, un grande piano dialettico della provvidenza.

Nella storia, sostiene Hegel, l'atto del singolo viene deviato ad occasione di avvenimenti che includono una razionalità molto piú vasta di quella conosciuta dall'individuo stesso. L'uomo¹ che si proponeva ad esempio, per vendetta, di dar fuoco alla casa del suo nemico, non sapeva, non pensava di essere lo strumento di una vasta distruzione, che travolgerà infine lui stesso, e che non ha alcun rapporto con la volontà di vendetta: « Se ne ricaverà », scrive Hegel, « che nell'azione immediata può esserci altro da ciò che esiste nella volontà e nella coscienza dell'autore dell'azione ». La filosofia della storia di Hegel ha proprio questa esplicita ambizione, di provare che la sintesi storica degli atti individuali non solo accade di fatto, ma è possibile di diritto. E ricorderemo, della *Filosofia della storia*, un altro tratto², quello che identifica la storia vissuta con la storia ricordata, cioè suscettibile di un consolidamento razionale nella memoria, che sorpassa la soggettività degli atti che pure si compiono nel tempo, ma non si coagularono in eventi degni di ricordi. Il memorabile, l'importante, ciò che Mnemosine raccoglie è ciò che assume, infine, pubblicità nella vita organizzata degli uomini, nello Stato: c'è vera storia solo di Stati: cioè, diremmo, di azioni individuali esteriorizzate e consolidate in eventi pubblici.

Ebbene, noi ci troviamo qui di fronte al caso piú illustre di riduzione dell'atto individuale alla sua effettiva razionalità nell'evento, quindi alla tesi sicura che questa sintesi di atti in eventi è eseguibile sino

¹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction par J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1946, p. 37. [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Guido Calogero e Corrado Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941].

² G. W. F. Hegel, op. cit., p. 63.

all'esaurimento. Ma quello che ci domandiamo, allora, è se non sia possibile il processo inverso, quello che mira a ricostruire, entro l'evento storico, gli atti che lo costituirono. Se la storia è possibile alla condizione di operare una certa sintesi, la morale, come giudizio, non sarà possibile alla condizione inversa, della districabilità analitica di singoli atti dalla complessità dell'evento? E si può giungere al presunto « atto singolo », che costituisce l'unità atomica, non ulteriormente decomponibile, oggetto del giudizio morale — quell'oggetto di cui diciamo che è buono o cattivo? Se ci sembra che vi sia una forte presunzione di razionalità non esplicitata nella operazione della sintesi storica, la quale dichiara accaduto — cioè sintetizzato — un certo avvenimento, e lo spiega e lo qualifica in rapporto ad altri avvenimenti, non è meno arduo provare che sia possibile isolare un singolo momento del corso storico, riferito a una singola iniziativa personale, chiamata intenzione, e che questa sia oggetto, ed essa sola, di giudizio.

Peraltro, a causa di un sospetto di eccessiva presunzione, non si può rinunciare alla ricerca, perché in essa consiste precisamente la possibilità del giudizio morale. Non è, cioè, perché la ricerca si presenti, in questo caso, particolarmente ardua, che essa possa essere abbandonata. La possibilità del giudizio morale, vogliamo dire, poggia sulla sua esecuzione. E come, nel fondare il giudizio storico, si tratta di provare appunto che l'atto immediato e personale era carico di una razionalità che lo trascendeva, qui si tratterà di ridiscendere alla originalità del volere, da un complesso di contenuti storici che lo intridono e lo riempiono: una educazione, una cultura, un'eredità ancestrale, una istintività data, un modo già conformato e conformistico di sentire e di percepire la situazione e di replicarvi.

Questo processo di ritorno dalla storicità alla moralità, diremmo, dell'atto, che è inverso a quello dalla iniziativa morale alla storicità, o è realizzabile col pensiero, o il giudizio morale sarà sempre arbitrario e, a rigore, impossibile. Sarebbe anche questa, del resto, una conclusione, e nessuno può sin d'ora escludere che sia la conclusione giusta; ma non prima di aver provato a dimostrare il contrario.

Quindi la possibilità del giudizio morale, per quanto riguarda la determinazione del suo contenuto, comporta che questo sia in certo modo definibile allo stato puro, anche se tale purezza vada ricondotta a se stessa da un complesso di relazioni storiche che vi sono immanenti. Quando Kant dice, per rifarsi sempre a una dottrina che ho motivo di ritenere conosciuta da tutti, che la volontà morale è quella che agi-

sce unicamente per rispetto alla universalità della legge, si fonda per l'appunto su questa presunzione: che sia possibile determinare, isolandola da tutta una congerie di contenuti di coscienza, psicologici e culturali, storici in senso lato, proprio una forma « morale » della coscienza, un atto puro, un singolo momento in cui si coglie l'iniziativa della coscienza o della ragione come tale. Tale è la difficoltà di isolare questo momento da prendersi in esame nel giudizio morale, che Kant scrive, in piena consapevolezza, che forse nessuno al mondo potrebbe affermare di aver compiuto un atto morale, o che un atto morale sia stato mai compiuto nella storia degli uomini: il che non si riferisce alla questione, se la morale kantiana sia eseguibile, ma all'altra, della conoscibilità dell'atto morale, cioè della sua enucleazione dalla pluralità dei rapporti e dei motivi dai quali deve pure disimpegnarsi se si realizza nel mondo.

Un terzo aspetto della nostra esposizione iniziale riguarda la definibilità dell'atto dal punto di vista della sua esteriorità. Ciò di cui abbiamo parlato sinora è l'aspetto della legittimità della definizione; quello sul quale ora ci soffermeremo è l'aspetto della eseguibilità della definizione.

Abbiamo detto: il giudizio morale si riferisce ad un atto « compiuto », o tuttora in divenire e quindi modificabile, lungo il suo processo, dal giudizio stesso — o all'atto quale è, unicamente contemplato e posto nella elaborazione di un progetto? Sono questioni molto complesse, abbiamo suggerito di non darle già tutte per risolte con una applicazione eccessivamente e maldestramente scolastica della dialettica (dicendo cioè che tutte quelle distinzioni si annullano, perché ciascuno di quei momenti, il compiuto, l'in-compimento, il da-compiere, sono sempre se stessi e il loro contrario, cioè il loro stesso divenire), dato il rischio di trovarci ad avere poi ammesso molto di più di quanto si sarebbe supposto, dacché la dialettica fornisce non solo la chiave della razionalità del divenire, ma anche quella della modalità del giudizio, che per ora abbiamo lasciato fuori questione. Questo è quanto avevamo enunciato in precedenza. E avevamo subito soggiunto che di nessun atto ci saremmo consentiti di chiamarlo « compiuto » per il solo fatto che esso non è più visibilmente operante nei suoi effetti, giacché una dichiarazione di questo genere, se può avere senso nell'ordine dei nessi scientifici, essendo il loro presupposto quello di connettere fatti calcolabili e, perciò, per definizione, limitati, non ne ha nell'ordine storico-morale, che è eminentemente qualitativo.

Enunciando tale inesauribilità degli effetti sapevamo di andare incontro ad una nuova serie, molto complessa, di difficoltà. Daccapo, sarebbe da porre qui anzitutto in questione la legittimità del giudizio storico, quando esso appunto circoscrive un evento e lo qualifica, e dà pertanto per « compiuta » l'efficienza operante di determinati complessi anteriori di eventi.

Si potrebbe dire che di queste cose dovremmo francamente disinteressarci, giacché il nostro compito è tenere ben ferme le questioni del giudizio morale e non quelle del giudizio storico. Dirò una volta per tutte che questa connessione, che continuamente siamo portati a istituire fra i due piani, non è casuale. Anzitutto, perché siamo convinti che solo il riscontro dei due piani di giudizio consente a ciascuno dei due di stabilire la propria legittimità; in secondo luogo, perché non siamo ancora certi che la fondazione del giudizio morale possa prescindere dalla proposizione che atti morali accadono nel mondo. Ma in questo caso, bisogna sapere che cosa sono, che cosa vuol dire che esistono, che essi sono storicamente situati e comprensibili, e anzi, comprensibili come atti morali solo se storicamente situati. Poiché ci troviamo dunque ancora una volta su questo terreno, mi permetterò di rilevare che la tesi dell'inesauribilità degli effetti storici, se da un lato obbliga a motivare, a fondare la sintesi che li definisce, il principio che di volta in volta regge e autorizza tale sintesi, d'altro lato serve forse a fornire una spiegazione del perché la ricostruzione storica subisca, di tempo in tempo e di cultura in cultura, sempre nuove modalità. Di tale problema si dà una spiegazione corrente ed è che ogni generazione, o ogni cultura, modifica la sua interpretazione degli eventi in relazione ai « propri interessi ». È una spiegazione di tipo soggettivistico, alla quale si potrebbe, almeno in via di ipotesi, contrapporre l'altra, della « poli-interpretabilità » del fatto storico a causa della « inesauribilità » delle implicazioni che vi sono contenute.

Ma per non lasciarci trascinare ora su un terreno nel quale ogni chiarimento ne richiederebbe una serie, fermiamoci sulla caratteristica più seria che abbiamo dato del concetto di « compiuto ». Se non c'è « compiutezza » nel tempo e nel modo dell'esplicitarsi degli effetti, vi è compiutezza in un altro senso, quello della irrevocabilità dell'atto stesso. Abbiamo subito soggiunto che, tuttavia, l'irrevocabilità non è punto una caratteristica degli atti volontari: anche ogni evento naturale è irrevocabile, non si può fare che non sia avvenuto, è entrato nell'esistenza, produrrà effetti visibili o non visibili all'infinito.

La caratteristica dell'atto compiuto in quanto irrevocabile, abbiamo detto, nella analisi morale ha però un altro significato. Qui l'irrevocabilità è voluta per se stessa, la assumiamo come nostra, abbiamo agito in modo tale che sapevamo e volevamo che il nostro atto fosse irrevocabile. Piaccia o non piaccia, potremo essere passibili di giudizio, nella misura stessa e per il modo in cui abbiamo voluto di proposito questa irrevocabilità.

Ma ora occorre recare una serie di chiarimenti al concetto stesso di irrevocabilità. Si giudica ciò che è avvenuto o ciò che ancora non è avvenuto? La questione è rimasta in sospenso; ma subito ci siamo avvolti nella difficoltà: che cosa significa « ciò che è avvenuto »? Ciò che è « compiuto »? Abbiamo immediatamente diradato un elemento opaco della domanda, rilevando che noi non sappiamo affatto che significhi la totalità del compiuto, nelle sue infinite implicazioni e conseguenze. Quantitativamente, per così dire, il compiuto è inconoscibile. Quando si dice che si può giudicare solo il passato, solo il già accaduto, che del futuro non c'è giudizio, vogliamo dire che, per giudicare qualche cosa, occorre un punto di vista che lo giustifichi, ne spieghi come razionale l'esistenza; un dato irrevocabile, che non si può fare che non sia accaduto, o, come più comunemente diciamo, un dato esistente. L'irrevocabilità di un atto è dunque la condizione senza la quale non si dà un giudizio storico di esistenza. Volere l'irrevocabilità di un atto significa volerne l'esistenza storica. La maggior parte delle « astensioni non motivate » costituisce di per sé un problema da esaminare, in quanto non esiste neutralità possibile rispetto alla irrevocabilità di un atto. E poiché la categoria di irrevocabilità è immanente a tutto quanto si pensa come reale, è necessario ora indicarne e scorgerne l'intera ampiezza di contenuto.

Il primo tratto dell'irrevocabilità consiste, come è ovvio, ma non si perde nulla a ripetere, nella impossibilità del non esistere di ciò che si è voluto esistente. Già ci siamo fermati a riflettere che l'irrevocabilità è un concetto che si applica tanto ai fatti naturali quanto a quelli voluti: ma questa osservazione, la quale è molto importante per stabilire se l'irrevocabilità, a sua volta, fu voluta o subita, non toglie nulla al fatto che, voluta o non voluta, l'irrevocabilità è una proprietà dell'atto volontario non meno che dei fatti naturali. Niente possiamo volere che non sia irrevocabile. È irrevocabile, come atto, anche il dibattito « interiore » (cioè non pubblicato, non esteriorizzato, non esposto immediatamente al giudizio) intorno alla irrevocabilità di ciò che staremmo per

volere. In breve: l'irrevocabilità è la categoria stessa del volere. Diciamo ora addirittura di più: del fatto naturale non ha senso dire, propriamente, che sia irrevocabile, perché non si pone neppure la questione della sua revocabilità; solo dei fatti volontari, invece, può porsi con significato.

Il significato della irrevocabilità è duplice: necessità di esistenza, volontà inattuabile di revocazione. La nozione che dovrebbe essere meno ambigua, quella dell'irrevocabilità, rischia di esserlo per molti aspetti, ed ecco perché avevo detto che è necessario estrarne intero il contenuto.

Necessità significa ciò che, nel voluto, non è voluto, in quanto è impossibile non volerlo. Non posso non volere che ciò che faccio non accada, cioè non si stacchi da me, non assuma conoscibilità per tutti, quindi esistenza nel mondo, irriducibilità a me che pure l'ho fatto. La mia azione è dunque composta, all'origine, di due elementi in contrasto: la libertà della scelta, cioè il mio sforzo, la mia decisione di agire indipendentemente da determinismi esterni di qualunque tipo (solo a questo patto la mia azione potrà poi essermi imputata); e la necessità, il non potersi fare che ciò che è fatto non sia fatto, lungo il processo stesso del farsi, e dopo il fatto, se così ci piace continuare a dire. Ma anche questa è, altrettanto, condizione della imputabilità dell'atto: se io potessi revocarlo, cancellarne l'esistenza, non ne sarei giudicato (se cioè il concetto di inserzione di un'azione nel tempo fosse quello della revocabilità anziché della irrevocabilità).

Nel corpo dell'azione esistono dunque due fattori contrastanti ma che si condizionano reciprocamente: autonomia di scelta, ma necessità di esteriorizzazione, di produzione di esistenza. Un atto, sia pure quello della scelta interiormente più discussa, non può essere revocato: anche quelle che chiamiamo le discussioni inutili, i pettegolezzi dell'anima. Non esiste di fatto nessuna scelta che si ricusi alla legge dell'esistere (questa scelta è avvenuta); solo ad un essere trascendente possiamo attribuire la capacità di disfare il già fatto, di trasformare la morte in resurrezione.

Proprio perché indissolubili su questo piano di « inderogabilità d'esistenza » e di « autonomia di scelta », i due termini non cessano di richiamarsi in seguito. La ragione per la quale si parla di irrevocabilità dell'atto, non sta nel suo semplice essere irreversibile, ma nel fatto che si pone la questione del volerne o non volerne la reversibilità. Di molti atti noi non vogliamo il richiamo, di altri vi aspiriamo in una condizione di desiderio o di rimorso che non possono essere soddisfatti. Non c'è rimorso per ciò che ci è accaduto e ci ha colpito (c'è solo in quanto accusiamo noi stessi che qualche cosa ci abbia colpito): il rimorso è la

volontà di revocare ciò che fu irrevocabile perché lo volemmo, quando ci siamo resi conto di tutte le implicazioni del volerlo. Tra queste implicazioni, v'era appunto quella del non volerne l'irrevocabilità.

Che significa, dunque, volere qualche azione come irrevocabile? Da un lato, ci rendiamo conto che la nostra libertà non esisterebbe, se non fossimo noi a volere, fuori di noi, ciò che vogliamo: cioè a volere che prenda posto in un tempo che non è solo nostro, ma in un tempo nel quale giacciono, per così dire, infiniti altri atti non voluti da noi, indipendenti da noi, che sono, per noi, irrevocabili come tutto ciò che è reale, ma sempre fecondi di effetti e suscettibili di modifiche. Dall'altro, siccome siamo noi a volerlo, vorremmo che restasse nostro, richiamabile a noi, giudicabile solo da noi. La condizione perché un atto sia libero, è che « sia »; la condizione, per noi, perché « sia », cioè perché abbia il nostro assenso in qualsiasi momento, è che resti nostro, che torni ad essere nostro, che sia possibile che esso continui ad essere orientato da noi, nel suo stesso processo. La prima rivolta all'imputazione è sempre contro chi vorrebbe che noi assumessimo responsabilità totali, riferibili all'intera storia del nostro atto, nel suo essere voluto, e nelle conseguenze, tutte, che vi sono implicite.

Cerchiamo dunque di raccogliere questi primi significati della « irrevocabilità ». Irrevocabilità è l'inserimento di un atto in un tessuto temporale continuo e obbiettivo, tale che, mentre quell'atto continua indefinitamente a operare nei suoi conseguenti e nei suoi effetti, non può più essere ritolto dal corso storico al quale appartiene.

Nessun atto può essere voluto se non se ne vuole l'irrevocabilità; ma nello stesso tempo, si vuole quell'atto come totalmente autonomo. Nella posizione di un atto coesistono quindi due fattori che operano l'uno in contrasto con l'altro. Solo per questo motivo è possibile che si dia la questione della revocabilità, sotto la specie del rimorso, quando, della irrevocabilità, sono apparse determinate implicazioni che inizialmente non si volevano, o che si riteneva di non volere. Se ora si esaminano più da presso queste condizioni, si vedrà che non esiste responsabilità se non là dove si dichiara che si è voluto il proprio atto come irrevocabile, con tutte le implicazioni che questo comporta, quella, anzitutto, della presa in esame della revocabilità. Siamo responsabili di un atto, invero, quando non solo diciamo che lo abbiamo voluto esistente, cioè non ci sottraiamo ad averne condiviso la necessità; ma quando diciamo che, se fosse possibile revocarlo, lo vorremmo, ora, diverso, tale cioè che talune sue implicazioni, che ora vediamo allo scoperto, potes-

sero svolgersi diversamente. L'irrevocabilità, con la questione che l'accompagna (della revocabilità) è dunque condizione di responsabilità.

Gli elementi, quindi, che costituiscono la base della irrevocabilità dell'atto sono: la libertà stessa della decisione; il riconoscimento della necessità che esso esca dal puro possibile, che divenga reale, pertanto che non possa essere ritirato come una parola di cui ci si pente subito e che la controparte è disposta a considerare come non avvenuta.

Non vorrei ora che si attribuisse a questo modo di vedere una totale mancanza di ironia, un non rendersi conto, come dice spesso la saggezza, che nulla di quello che facciamo resta, che tutto cade, prima o poi, nell'oblio, che occorre una dose eccezionale di miopia per non rendersi conto della vacuità dei propositi umani, e via dicendo. Queste considerazioni muovono certamente da fonti così rilevanti, che non sarebbe pertinente contestarle. Ciò nondimeno, a prenderle nella più rispettosa considerazione, va detto che quando si dice che tutto è destinato ad essere annullato dall'oblio, che nulla vale, lo si dice in raffronto a ciò che mai si perderà, a ciò che vale di per se stesso, cioè l'azione di Dio, o l'azione fatta « con » Dio: ma d'altra parte poi l'azione destinata alla polvere e all'oblio non è, neppure in questo tipo di morale, mai considerata inesistente, dal momento che di essa Dio stesso tiene conto e ne chiede conto all'uomo. L'idea quindi della realtà dell'azione, della sua incancellabilità nel tempo e della sua irreversibilità è altrettanto riaffermata dalle morali del pessimismo e dell'eternismo. Per contro, la riaffermazione della irrevocabilità dell'azione è del tutto diretta nelle morali dell'ottimismo e del progresso, perché è proprio sulla irrevocabilità del passato e sulla irreversibilità del tempo che esse si fondano. La nozione del progresso si fonda, infatti, sulla perfettibilità rispetto al passato: occorre dunque che questo sia, che non si riduca ad una informe e annullabile possibilità, ma che costituisca un incancellabile inizio di un diverso modo di agire, un termine di confronto nel tempo. Tanto dunque il pessimismo, dal punto di vista di una morale eternistica (bene è solo l'azione di Dio, o compiuta con la grazia di Dio), quanto quella temporalistica (bene è solo ciò che si compie nel tempo, giacché solo nel processo è possibile il maggior bene rispetto a quello che già è) riconoscono l'irrevocabilità dell'atto, anche se questo si dà in vista di un'altra cosa, il trascendimento — nella morale eternistica — e il superamento, in quella temporalistica, dell'irrevocabile. Non c'è quindi nessuna retorica del tragico quotidiano nel riconoscimento che volere l'irrevocabilità del proprio atto costituisce una norma, una necessità intrinseca alla deci-

sione, alla quale ordinariamente e quotidianamente ci pieghiamo.

La nozione dell'irrevocabilità si identifica pertanto con un inevitabile riconoscimento della realtà di ciò che vogliamo, e, nello stesso tempo, delle cose in rapporto alle quali vogliamo qualche cosa. Nell'agire possiamo certo essere convinti che, col nostro intervento, muteremo qualche cosa di ciò che è precedentemente avvenuto; ma è proprio la proprietà dell'accaduto, di urtarci e ferirci per la sua irrevocabilità, che ci induce a volerlo modificare. Badiamo dunque di non incappare qui in una nuova aporia: l'irrevocabile è anche l'immodificabile; e se è tale, non è del tutto inutile l'azione? E se non è tale, che cosa significa che qualcosa è irrevocabile?

Anche qui, una considerazione dialettica potrebbe agevolmente sistemare tutto: sempre che si dica che ogni momento del divenire è e non è irrevocabile: lo è dal punto di vista di chi lo produsse, perché dovette volerlo tale; non di chi vi reinterviene, perché deve considerarlo modificabile; ma la realtà abbraccia ambedue le considerazioni, si serve di ambedue, e il divenire non perde il proprio essere perché divenga. Anche questa volta rinunzieremo a una considerazione dialettica di tale formalismo, per cercare di vedere le cose un po' più da vicino.

Siamo dinanzi a una questione che può essere molto insidiosa. L'antinomia si presenta in questo modo: nessun atto può essere voluto come irreali, e perciò — nel bene come nel male — consentendovi appieno e cercando di illudere se stessi su un proprio consenso solo parziale, esso contiene in sé quella necessità per la quale ciò che era possibile è divenuto incancellabilmente reale: irrevocabile. Per contro: nessun atto è progettato nella previsione che lascerà il corso delle cose nell'identico modo di prima: sebbene certi atti si compiano pur nella disperazione della loro efficacia, tuttavia anche in questo caso la ragione per cui si compiono è almeno quella di una testimonianza nei riguardi della propria fede in un principio: ebbene, in questo caso l'efficacia esiste lo stesso, la presunzione almeno che, se non a livello immediato, a più lunga distanza quella testimonianza gioverà. Vogliamo ammettere in ultima analisi che certi atti siano compiuti proprio prescindendo del tutto dalla loro efficacia: è possibile; la preghiera, ad esempio, può, in determinate accezioni, essere tale. Tuttavia a noi basta, per sapere di dover affrontare l'antinomia, che esistano atti (e filosofie che li sostengono come unici atti realmente voluti) fondati sulla certezza della modificabilità del corso storico. Ma il corso storico non è costituito altro che da atti umani, che quando furono compiuti, e quando sono compiuti, si vogliono ir-

revocabili. Vogliamo dunque l'irrevocabilità di quello che facciamo, ma la neghiamo all'azione altrui, che costituisce il contesto dell'azione, e alla nostra azione stessa passata, in quanto anch'essa interviene a far parte di quel contesto?

Questa antinomia — l'atto è insieme e contraddittoriamente irrevocabile e revocabile — deve essere affrontata perché non diventi uno di quei sofismi che, togliendo senso all'azione, valga a pareggiarle tutte, a renderle tutte fluide, tutte possibili e mai reali, tutte impossibili e sempre egualmente reali, così da mescolare tutto e sopprimere ogni senso di responsabilità. Non stiamo drammatizzando nulla: situazioni contraddittorie come quelle che stiamo descrivendo si presentano ogni volta, appunto, che non vogliamo assumere la responsabilità di quello che è accaduto: diciamo, allora, che non è poi accaduto nulla, che a tutto si rimedia, che non è dipeso da noi se le cose sono a questo punto, e già non si vede chiaro se le cose sono o non sono giunte a quel punto: non lo sono, se ci esentate dall'esservi inchiodati, allora non c'è nulla di grave nella situazione che stiamo discutendo, e tutto è rifiutabile; ma lo sono, senza di noi, tuttavia, se insistete a farcene responsabili; e poiché neghiamo di avervi avuto parte, ricusiamo anche di cercarne il rimedio, e così via. La sofisticheria della coscienza che non vuol rifondere è così ricca, che essa riesce, appunto, a dichiarare, nello stesso tempo, che nulla è irrevocabile e tutto è irrevocabile nello stesso momento.

Stabilito in che consiste questa aporia, cerchiamo di scioglierla. L'antinomia dice: è inutile che mi impegni, tanto nulla, nel corso storico, permane, è reale, irrevocabile; dunque, anche quello che io voglio è della natura di tutte le altre cose e momenti, illusoriamente irrevocabile nel momento in cui lo faccio, sostanzialmente revocabile, dal momento che entra a far parte del divenire storico; qual'è la sua vera realtà: revocabile, reversibile, o ferma, imputabile, irreversibile?

Noi non possiamo rinunciare a quanto ci è parso vero sinora circa l'irrevocabilità di ciò che facciamo: ci punge e ci infastidisce se mai proprio solo per questo, che una volta fatto, sappiamo che non può divenire non fatto; ma nello stesso tempo ci onoriamo di volere quello che abbiamo voluto, di essere ciò che siamo stati, come dice Dante dei francescani e domenicani fedeli al principio della povertà istitutivo del loro ordine³. L'indagine deve pertanto rivolgersi al concetto di « realtà » e

³ *Paradiso*, XII, 123.

« necessità » che è insito in quello di irrevocabilità. Dicendo realtà, si intende « sintesi volontaria di possibili », per la quale ciò che, come possibile, poteva o non poteva realizzarsi, ha trovato, nel nostro volere, il mediatore, colui che sceglie e decide, e realizza. Ciò che poteva essere o non essere, è solo una delle alternative possibili, sebbene includa in sé, proprio per la scelta che è avvenuta, la negazione del non essere in quella ipotesi.

Altrettanto si osservi circa il concetto di necessario: esso è preso qui come l'opposto di contingente. Dire che si vuole un atto come necessario (prima di qualsiasi modalità della necessità della storia) dal punto di vista realistico (se voglio agire sulla società, devo passare attraverso forme, costumi, leggi, ecc. della società stessa in cui agire) significa che si vuole escluderne le alternative interne che lo rendono inattuabile o contingente, casuale. In ultima analisi, una decisione ponderata è quella che, eliminata una serie di alternative, le riduce a due, contrastanti, sia pure dal punto di vista della modalità, e, alla fine, scegliendone una delle due, esclude l'altra e la nega. Volere l'irreversibilità, l'irrevocabilità del proprio atto significa allora negarne la pura possibilità, la pura contingenza, la pluralità delle alternative. Tutto questo è consacrato nel passaggio dalla non esistenza all'esistenza. D'ora innanzi non si potrà più fare come se quello che è stato fatto non si fosse fatto.

Ma questa accettazione di una legge, che riguarda il movimento dal possibile al reale, questa sottomissione alla irrevocabilità del reale rispetto alla fluidità del possibile, contrasta veramente l'altra esigenza, della modificabilità del reale come occasione sensata dell'agire?

Se non si scindono artificiosamente i momenti dell'azione, si dovrà notare anzitutto che il contesto dell'occasione, della situazione, è costituito da altri atti, che furono voluti come irrevocabili in quanto soluzioni del possibile e del contingente: al pari di quello che noi ci apprestiamo a compiere. Che cosa è dunque che li rende, ora, rielaborabili; che cosa è che sospende la loro irrevocabilità, per così dire? Che cosa è intervenuto a renderla per lo meno discutibile?

E badiamo: nel momento stesso in cui la consideriamo, quella irrevocabilità, revocabile e discutibile, via via la esoneriamo di responsabilità; scordiamo chi la produsse, o perché la produsse; la vediamo solo nella sua pienezza di essere-divenire: abbastanza essere da potere e dover essere proseguita; da innestarvi la nostra azione; abbastanza divenire da potervi mettere sopra le mani.

È questa l'aporìa da vedere dunque sino in fondo.

**Irrevocabilità degli atti morali e mutabilità degli atti storici:
moralità della forma e moralità della storia.**

Ci siamo soffermati su alcune difficoltà del concetto di irrevocabilità dell'atto, quale oggetto del giudizio. Abbiamo cercato di sostenere l'irrevocabilità dinanzi al punto di vista eternistico, che spiana tutte le differenze, e non consente agli atti e ai fatti di emergere e di persistere se non come illusioni.

Abbiamo detto, per contro, che una tesi del progresso storico non annulla l'irrevocabilità dei singoli momenti, tra i quali deve pur stabilire, nel momento in cui si pronunzia, la differenza di grado o di qualità.

Ponendoci da altri punti di vista, quelli dell'emendamento o del perdono riferiti ad un singolo atto, abbiamo egualmente accennato che non ne smentiscono certo la decisione della irrevocabilità. Pentirsi di qualche cosa, voler emendare un certo modo di sentire e di agire, sono cose serie solo se riferite a qualche atteggiamento o atto davvero ritenuto esistente, non ambiguo fra l'impegno e il disimpegno. Sia pure, questo atteggiamento, proprio quello dell'ambiguità, da cui uscire e liberarsi. E quanto al perdono, che è davvero una volontà di cancellare da un atto il suo disvalore, ritenendolo d'ora innanzi unicamente un fatto accaduto, come un evento storico o un accadimento naturale, esso non cancella in sé l'esistenza di un atto: al contrario, si potrebbe dire che esso solo lo « storicizza » definitivamente, cioè consente di vederlo come un dato, come l'elemento di una situazione che si prende per quello che è, senza chiederne conto a nessuno.

Sino a questo punto, la volontà di irrevocabilità di un atto ci si era presentata senza fondamentali difficoltà. Ma la prima grave aporia, dalla quale non siamo ancora usciti, ci apparve nel rapporto « irrevoca-

bilità»-« modificabilità » di un atto, appunto come momento della storia. Non potevamo certo fare un'eccezione per gli atti volontari, proclamarli immodificabili, quando, per l'appunto, la storia è tessuta proprio di questi fattori e di questi nessi, che sono gli atti volontari. Né potremmo cavarcela facilmente, si è detto, distinguendo i piani di giudizio, dicendo cioè: così è dal punto di vista storico, ma non dal punto di vista morale; lo stesso oggetto muta a seconda di come lo si guarda. Ciò è senza dubbio vero, ma ad un certo livello, e non oltre. E ora la cosa va spiegata analiticamente sino ad essere esaurita.

Non nego che la questione possa essere, proprio per il mio argomento, di primaria importanza: essa infatti è la questione se un determinato oggetto sia qualificabile unicamente nel giudizio, cioè grazie alla categoria sotto la quale esso è sussunto, o, se si preferisce, sotto la classe di fatti nella quale esso è inserito (dicendo « se si preferisce », voglio dire che sino a questo momento non intendo dare per risolta la questione). Resta tuttavia aperta la domanda: un fatto, che grazie al giudizio viene posto in relazione con altri, e arricchito nel pensiero da questa relazione, è perciò stesso radicalmente rielaborato, in modo da non sussistere più in altri contorni che quelli nuovi datigli dal giudizio di diversa categoria? Si badi che qui non si parla affatto di un senso astratto, teorico, libresco del giudizio: in questo caso, è press'a poco certo che le cose restano come prima. Si parla invece del giudizio storico come premessa ad una nuova decisione volontaria: le cose, si dice, stanno così, e così non possono continuare, perciò interveniamo a mutarle. Non vogliamo che esse continuino ad essere ciò che sono: quanto è stato fatto e viene fatto deve essere cancellato, è cancellato perché deve e può esserlo.

Pochi oserebbero mettere in dubbio che questa procedura esiste ed è giustificata: in essa si dà un giudizio storico — « così avviene » — e si manifesta il progetto di una modifica, che è tutto fondato sulla mutabilità di ciò che è avvenuto o attualmente avviene. Stando così le cose, se su un piano di giudizio storico-pratico la realtà appare in ogni momento modificabile, che significa che esso è irrevocabile? Nulla è irrevocabile, perché tutto è soggetto a modificabilità storica; non dunque l'eternismo, se guardiamo bene, annulla l'emergenza di un singolo atto seppellendolo nella polvere sempre eguale di un divenire in perpetuo travolgimento, ma proprio lo storicismo progressistico perviene a questo risultato, ammonendo, anzi, chiunque agisca, che la sua azione, ora voluta come irrevocabile, non lo è affatto, che è solo oc-

casione ad una revoca, a un totale essere rifiuta in un superamento della situazione che essa contribuì a determinare. La ragione, dunque, per la quale è illusorio dire: « questo atto, moralmente parlando, è irrevocabile; ma storicamente non può non essere totalmente bruciato da altri atti che lo supereranno », sta ora evidentemente in questo: che la seconda parte di questa proposizione divora la prima, e la annulla: nel momento in cui so che il mio atto, da altri o da me, sarà comunque revocato, annullato, come posso dire di volerne accettare la irrevocabilità? Chi ammette la morale storicistica, non può ammettere la morale dell'assolutismo, dell'irrevocabilità dell'atto volontario. E questo perché la tesi che un atto sia modificabile totalmente, radicalmente nel corso storico è di per se stessa, più che una semplice constatazione, una proposizione sulla natura stessa delle cose, sulla loro struttura: un tipo di giudizio che afferma di potersi estendere a tutto ciò che accade, una proposizione metafisica. È impossibile che qualunque proposito morale possa fare a meno di tenerne conto, perché è incluso in quella tesi generalizzata, della modificabilità di tutto ciò che accade. Dire: ma questo è il giudizio dello storico, non riguarda noi che agiamo, non significa, in questo caso, nulla: noi che agiamo non siamo che i produttori degli eventi, intorno ai quali si svolge il giudizio dello storico.

Per contro: la dichiarazione di irrevocabilità dell'atto morale comporterebbe l'impossibilità del giudizio storico-pratico? In una accezione rigida di essa, sicuramente sí: e non è detto che non se ne sia dato un massiccio esempio storico, nella fede, variamente atteggiata, nella immortalità dell'anima. È grazie a questa fede che si pensa che gli atti voluti non scompaiono, non sono travolti nel corso degli eventi, fosse solo per costituire un *gradus ad perfectionem*, ma restano incisi nella coscienza, e annotati nella stessa memoria di Dio: la storia sembra essere passata sopra di loro, averli travolti: ed eccoli riemergere dinanzi ad un giudice che non dimentica e che non è travolto. Ma allora, dinanzi a quel giudizio che conferma o condona l'irrevocabilità degli atti compiuti, ma che è comunque un atto fuori della storia (questa è la cosa che conta), quale valore serba la storia, se non come sistema di occasioni per il compimento di atti irrevocabili? Come si vede, da qualunque punto di vista si osservi la cosa, la tesi: « lasciate che il fondamento del giudizio storico sia la modificabilità radicale di ciò che accade »; e la tesi: « lasciate che il fondamento perché si dia un oggetto al giudizio morale sia l'irrevocabilità degli atti volontari » non sono tesi che possano semplicemente fiancheggiarsi: l'una include l'al-

tra e l'annulla. C'è solo una condizione che potrebbe rendere tollerabile la loro coesistenza, e sarebbe che l'una e l'altra vogliano dire qualcosa di più o di diverso da ciò che abbiamo trovato sino a questo momento.

E tuttavia, come appunto abbiamo detto, la loro coesistenza deve essere fondata, eventualmente, con una loro rielaborazione. Giacché la loro incompatibilità, cioè il fatto che ciascuna delle due possa sussistere solo a condizione di includere in sé l'altra, è inammissibile da ambedue i punti di vista. Supponiamo infatti che l'atto volontario sia voluto con l'implicazione deliberata della sua modificabilità: siccome questa non è predeterminabile in alcun modo, l'atto volontario in tanto sarebbe offerto alla modificazione storica in quanto non avrebbe alcuna definizione esclusiva. Che esso possa per avventura trovarsi ad avere e a portare in sé una pluralità di significati, una complessità che il suo dover apparire non lascia sospettare, è possibile: ma che esso debba deliberatamente essere voluto in modo da rimanere privo di contorni, da non essere, di fronte alle cose, mai né un sí né un no, questo rende impossibile la sua stessa operabilità.

D'altro lato, se l'atto fosse così rigido da costituire una resistenza assoluta alla modificabilità storica, ciò significherebbe, a sua volta, un fattore di totale assurdità. Nessuna azione nasce in relazione a nulla, e anche la più disinteressata di esse nasce da una esigenza di affermare o negare qualche cosa di ciò che esiste. La negazione può essere anche un puro tentativo di negazione, non comportare affatto un risultato: ma d'ora innanzi la realtà registrerà il fatto, contro il quale abbiamo inutilmente lottato. E la nostra disapprovazione è comunque esperita. La situazione ne sarà modificata in qualche modo: non sarà più identica.

So bene che stiamo qui occupandoci di qualche cosa che può sembrare così pacificamente risolto da non meritare, forse, un esame più prolungato. Ma se, nella realtà delle cose, accade pacificamente che sia un atto volontariamente voluto quello al quale si è impresso il carattere dell'irrevocabilità — e se, per contro, nel corso degli avvenimenti, tutti si rendono passibili di mutamento, la legge di questa coesistenza di caratteri opposti deve essere trovata, salvo che si debba continuare a fare storia su un fondamento incerto, o agire nella presunzione di una moralità insensata.

Vorrei infatti almeno insistere su questo punto: che l'irrevocabilità dell'atto volontario non può essere negata se non con la piena con-

sapevolezza che ne è annullata l'imputabilità, e quindi la responsabilità. Chi vuole un atto come irrevocabile forse sta già esercitando tutta la moralità possibile, anche nell'esercizio di quello che diciamo il male. Quello che chiamiamo il male non è tanto un certo disvalore insito in un certo atto, né un certo complesso di conseguenze dannose di esso: ma l'inafferrabilità di un atto, la deliberata assenza da esso: farlo e non riconoscere di averlo fatto; o averlo fatto in modo che non si riconosca chi lo ha fatto; o averlo fatto in modo che se ne possano dare interpretazioni immediatamente diverse, rendendolo ingiudicabile per la sua ambiguità. La decisione dell'irrevocabilità, insita pure in un atto che, per una serie di ragioni, si potrà ritenere negativo, moralmente non valido, cattivo, è già la nozione stessa della sua giudicabilità, contiene dunque in sé la capacità di un atto di coincidere con se stesso, che è la disponibilità alla qualifica stessa che viene dal giudizio.

Non si sofisticchi sulla natura dell'irrevocabilità: può essere irrevocabile la decisione di un compromesso, di un atto interlocutorio: l'irrevocabilità è la « forma » stessa dell'agire volontario: volerla e non volerla è impossibile: si sarà giudicati per questa doppiezza. Se esiste dunque una pregiudiziale, quella della modificabilità storica, contro la irrevocabilità, deve essere affrontata come condizione perché la moralità stessa dell'atto sia pensabile. Forse si potrebbe ancora obiettare, per non addentrarsi in questa ricerca, che l'atto morale può anche non essere pensabile. Ma qualsiasi tesi della non pensabilità deve dimostrare se stessa, ed è quindi inaccettabile: si tratta se mai di determinare il come, la modalità specifica del pensare gli atti volontari.

Abbiamo definito nei suoi termini piú ampi la condizione di alternativa in cui vengono a trovarsi una morale della irrevocabilità e una morale del movimento storico. Ci siamo detti che non sapremmo rinunciare a nessuna delle due proposizioni in questione: oggetto di qualunque giudizio morale è l'atto volontario in quanto irrevocabile; fondamento del giudizio storico è la mutabilità degli eventi. Abbiamo pure toccato l'ipotesi che la prima proposizione valga a fondare una certa morale, eminentemente dell'intenzione e della forma; che la seconda proposizione valga a fondarne un'altra, che condiziona qualsiasi azione con la legge necessaria della modificabilità. Della prima, abbiamo dato, come esempio allusivo, le morali fondate sulle metafisiche dell'anima, che assumono appunto questo, come conseguenza: che gli atti voluti non si annullano nel corso storico, ma ne riemergono in un giudizio metastorico: osservammo che ci importa meno la dimostrabilità

(e la contestabilità) di questo, che non la tesi che vi è implicita: esistono modi di agire che si sottraggono alla loro nullificazione nella serie degli effetti. Abbiamo ricordato il *Fedone*, ma potevamo fermarci sulla morale socratica. Si indica per lo più Socrate come il creatore della morale occidentale, ma se si cerca il nucleo dell'intuizione socratica, essa sta qui: trovare un modo d'agire che equilibri il corso degli eventi, che non ne sia sommerso, che valga per se stesso qualunque cosa accada: l'irrevocabilità di ciò che si è voluto resta irrevocabilità, qualunque cosa poi accada in generale, e, in specie, a chi ha voluto un certo atto o un certo modo di vivere. Questa tesi, della inattingibilità dell'azione morale dagli effetti, di una sua razionalità in sé che può portare o può non portare ad accogliere come buono il corso degli eventi, fa della morale dell'irrevocabilità un atteggiamento che si presenta indipendente dalla storicità del divenire, dalla sua presunta razionalità o irrazionalità. Io non dico che sia facile da capire esattamente in tutta la sua portata; sembra che vi manchi qualche cosa per essere pienamente accettabile: e si badi che ciò che sembra mancargli è il complemento della conferma dei fatti.

Fermiamoci pure sopra questa obiezione, che tuttavia non annulla questa morale. Nel *Gorgia* di Platone, Callicle parla a Socrate proprio a proposito di questo riscontro della morale della razionalità e della forma con i fatti. Callicle dice a Socrate che certi moralismi vanno bene nell'età giovanile, ma non alla sua età, in cui bisogna essere seri, badare ai fatti: gente come te, dice Callicle a Socrate, si può schiaffeggiare o cacciare in prigione a piacere. Con maniere un po' meno ruvide, anzi, mosso unicamente da premura per lui e la sua famiglia, Critone, nel dialogo che gli è intitolato, cerca di far ammettere da Socrate che chi ha messo al mondo dei figli deve allevarli, e non può, per ragioni morali, esporsi a non poter vigilare lungo il tempo la sorte delle persone che devono a lui la loro esistenza. Come sappiamo, in tutti questi casi Socrate allontana da sé questo tipo di rilievi, che si riconducono tutti alla stessa logica — la morale della forma, della razionalità, dell'intenzione, della verità non ha la conferma dei fatti; questi, anzi, si mettono contro di lei, per il danno che recano al soggetto stesso dell'azione. In questo ambito di cultura non si parla di storia, perché la nozione di storicità è di elaborazione filosofica solo moderna; ma, dal punto di vista che ci interessa, la cosa non ha molta importanza: si vuole comunque far osservare che quel modo d'agire che si ispira all'essere razionale dell'uomo non è confermato, anzi è smentito dal divenire degli eventi, e

che questi consigliano perciò un altro tipo di azione. Quando tuttavia Socrate accetta la sfida su questo terreno, la sua risposta è che solo in base al proprio criterio morale si può valutare se gli effetti sono buoni o cattivi; che è discutibile che gli effetti diano ragione all'avversario. Sul primo tema, replica nell'*Apologia di Socrate*, quando, rivolgendosi, dopo la condanna, ai giudici che avevano votato per lui, dice loro che crede che quanto gli sta accadendo, e cioè di andare a morire, sia un bene, perché è l'effetto di una sua libera, e tuttavia non revocabile, decisione; mentre della seconda proposizione vi sono esempi numerosi, ogni volta che Socrate critica i presunti vantaggi sensibili che una morale del divenire recherebbe agli individui sino, come è detto ancora nel *Gorgia*, ad abbrutirli.

Ma questa obiezione della « non attuabilità » è stata sollevata nel corso delle dottrine morali ogni volta che si è ripresentata una morale della forma: si è cercato con essa di raggiungere la morale stoica e quella cristiana, e, nella filosofia moderna, la morale kantiana. Naturalmente la formulazione dell'obiezione non è sempre la stessa: mentre nella filosofia classica l'obiezione era per lo più quella che conosciamo da Callicle, della contrarietà degli effetti, nella filosofia moderna l'obiezione è di gran lunga più sottile, perché consiste nel provare che quel tipo di morale, per il suo progressivo ridurre tutti i motivi dell'azione alla pura forma, diventa poi incapace di prescrivere singole azioni, relative a determinate situazioni, e perciò stesso autorizza infine azioni indiscriminate: morale, alla fine, dell'impotenza, né costruisce il corso storico, né perviene a prescrivere azioni valide anziché non valide: l'agire si svolge « fuori » di una morale che non è in grado di particularizzare le sue massime.

C'è un problema storico che non ci porremo in questa sede tanto è rilevante: che cosa ha fatto sí che l'obiezione di fondo contro l'etica formale si sia trasferita dall'accusa di incomparabilità col reale a quella di inefficienza e, implicitamente, di falsità? Alla morale di Socrate si obiettava infatti che, per valida che fosse, per capace che fosse di prescrivere un certo comportamento, essa non era seguita dalla maggioranza degli uomini, i quali producono perciò atti ad essa contrastanti in quantità ed efficacia così soverchianti da annullare qualunque efficacia pratica di quella morale stessa. Alla morale kantiana non si obietta che resti soverchiata dal divenire, ma che non entri neppure in competizione con esso, perché non è in grado di prescrivere nulla. Che cosa è intervenuto che giovi a fondare la trasformazione dell'obiezione, dalla comparazione

negativa all'incomparabilità delle due serie, quella degli atti irrevocabili e quella dei movimenti della storia? Senza spingere per nulla a formulare il progetto di una indagine storica, basterà almeno rilevare che, nel primo caso, il dibattito si svolgeva in un ambito metafisico, una mentalità vera e propria, fondato sulla formula della possibile adeguazione dell'azione individuale al corso delle cose, con le sue strutture obbiettive e per sé presunte come conosciute. Nel secondo, l'obbiezione si muoveva in un ambito metafisico per il quale non esiste il problema di adeguare l'azione individuale ad un senso in sé della totalità delle cose, ma quello di pensarla come un momento dello sviluppo stesso di tale totalità.

Nell'un caso come nell'altro, tuttavia, il disagio che si è sempre inteso fomentare nelle morali della forma era questo: l'inadeguazione al mondo, la smentibilità dai fatti. L'unica risorsa che resta, in questa condizione, alla morale che io chiamerò della irrevocabilità, sarà allora quella di costituirsi a sé come un certo tipo di esperienza, di fatto, quello che ha determinate caratteristiche (responsabilità, imputabilità, identità con se stesso, esperienza di una legge universale, e così via) che non si incontrano negli altri fatti. È una posizione pericolosa, perché sembra isolare gli atti morali da tutti gli altri che costituiscono il corso storico, a segno di dover poi cercarne, eventualmente, una riunificazione in simboli trascendenti, come fa appunto la dottrina kantiana col postulato dell'esistenza di Dio. È una posizione pericolosa, ed ecco perché ho detto che difficilmente sapremo rinunciare alla posizione della seconda proposizione, come quella che non tanto ci interessa perché ci direbbe essa, a sua volta, che è inconsistente, e perciò anche immorale, volere come irrevocabile un proprio atto, dal momento che non si può, seriamente, volere l'inesistente (che bisogna perciò scegliere altra cosa, e cioè il modo come vogliamo che i nostri atti siano modificati, un orientamento del corso degli eventi, al quale è morale proporsi di contribuire), ma come affermazione della mutabilità come segno di razionalità di tutti gli atti possibili.

Questo punto di vista ha davvero dalla sua parte la lezione degli eventi? Rispondere affermativamente sarebbe condividere dogmaticamente una morale della storicità prima ancora di averla esaminata. Mi basterà tuttavia avvertire che essa ha il vantaggio, sulla morale avversaria, di imporre, come segno di consenso, la confessione stessa della morale formale, che essa pure è « un fatto », anche se di altro ordine. E a questo punto può servire, guardando al cammino percorso con questa discussione, vedere in qual modo l'antinomia può essere più utilmente for-

mulata. La discussione fin qui abbozzata, partita dalla questione apparentemente molto elementare, mirava a una prima impostazione della questione: « che cosa è oggetto di giudizio morale »?.

A tale questione si è principiato a rispondere, anzitutto, con la distinzione fra atti e persone quali oggetto di giudizio, esponendo, e poi non insistendovi, la non proponibilità del giudizio sulla persona. Quando si è passati a definire piú esattamente che cosa costituisce la giudicabilità di un atto volontario, si è fatta giustizia subito della presunzione di poterlo valutare dalle conseguenze, dagli effetti, data, per ragioni che ancora pondereremo, la pluriorientabilità di questi. Resta sempre, tuttavia, che c'è, dell'atto volontario, un aspetto formale, la irrevocabilità, che costituisce il fondamento della sua imputabilità. Ebbene, proprio la irrevocabilità ha dato luogo ad una discussione, che l'ha contrapposta al principio della mutabilità come fondamento della giudicabilità storica: lo stesso atto, si è detto, bisogna dunque che sia, dal punto di vista storico, mutevole, dal punto di vista morale, irrevocabile. Potessimo, abbiamo aggiunto, fermarci qui, nulla di male: senonché il punto di vista morale pretende di giudicare la storia, il punto di vista della storia pretende di erigersi a morale. Ecco che, a questo punto, noi ci troviamo, di fatto, dinanzi a morali della forma e a morali della storia. Le prime sostengono che la moralità comporta certi segni di fatto, che non si riscontrano nella serie dei fatti storici — o meglio che vi si possono riscontrare ma anche non riscontrare. Le seconde sostengono che la moralità, in ambito storicistico, consiste nella scelta di un modo di orientare i fatti storici in una direzione piuttosto che in altra: la non scelta (ed è ciò che si verifica di fatto con le morali della forma) è già una certa scelta, anche se non consapevole e non voluta. Noi abbiamo così raggiunto un certo inizio della nostra esposizione, quello che si presenta appunto così: morale della perfezione e morale della storia, esame delle loro possibilità. Ciò nondimeno, siccome ho accennato all'inizio ad alcuni altri presupposti, riguardanti il peso che assumono le scelte negate, sia nella pluralità indefinita degli effetti, sia nel significato stesso di storicità, intendo fermarmi a vedere in qual senso tali concetti confluiscono a meglio determinare il nostro tema.

CAPITOLO IV

Il contrasto fra la prospettiva dell'irrevocabilità dell'atto morale e quella della sua storicità: giudizio sull'atto e giudizio sui suoi effetti.

Cerchiamo ora di mettere ordine nel nostro tema, che, alla fine, risulta l'analisi dell'antinomia fra due morali: la morale della forma, e la morale della storicità. Proprio per non buttarci però facilmente e disordinatamente all'assalto di esso, noi siamo partiti da una questione apparentemente più vasta, quella di che cosa costituisca oggetto di un giudizio morale. E proprio per questa via eravamo giunti all'alternativa: irrevocabilità, storicità. Poteva apparire una alternativa in certo modo angusta e grossolana, e certo vi è in essa qualche cosa di artificioso che noi stessi ci adopereremo ora a rilevare e a dissolvere, ma che, fondamentalmente, non la disturba.

Ciò che v'era di artificioso in quell'alternativa era questo: che noi raffrontavamo, apparentemente, due elementi di genere totalmente diverso: l'irrevocabilità è infatti una caratteristica intenzionale dell'atto; la sua modificabilità lo è invece solo in minima parte, e cioè lo è solo nella « disponibilità ad essere modificato ». Ma entrano invece, nella modificabilità, ingredienti incomparabili con l'irrevocabilità, inerenti già a quel mondo degli eventi, delle cose, che distinguiamo attentamente e pregiudizialmente da quello degli atti, perché, se anche costituito in certa parte da questi, ne è tuttavia la situazione-condizione, la realtà in cui si agisce, di fronte a cui si agisce — non tuttavia l'azione stessa. Ora il concetto di modificabilità appariva per questa ragione un concetto ambiguo: da un lato implicava un aspetto soggettivo, inerente all'atto stesso: l'adesione a farsi modificare; dall'altro un potere sul nostro atto, estraneo al nostro volere, che ne disponeva secondo una logica che non è nel nostro atto prevedere.

La questione che si deve ora esaminare è: fa parte della irrevocabilità dell'atto, è un suo aspetto intrinseco, la disponibilità alla modificazione? È ancora un aspetto formale dell'atto? L'espressione « fa' quel che devi, accada quel che può » è identica nelle due parti che la compongono? E al di là della nostra disponibilità a lasciar che siano modificati, annullati persino, i nostri atti, stravolti, deviati dalla loro ragione d'essere, c'è ancora una loro « realtà nel mondo »?

Incomincerei subito a definire questa « realtà nel mondo » dei nostri atti, perché sia chiaro che, decomponendo il concetto di modificazione, non siamo venuti a trovarci defraudati di tutto, come se nulla ne rimanesse di effettivo. La « realtà nel mondo » di un atto, è la funzione precisa che esso esercita rispetto ad altri atti, la posizione risolutiva che assume nei loro riguardi; la capacità, che esercita, di obbligarli a scoprirsi nelle loro intenzioni, e a risolversi verso un determinato fine. Di fronte a questa realtà nel mondo degli atti, si dice pure che conta poco l'intenzione, in sé insondabile, o il contorno, in sé ambiguo, delle intenzioni: conta ciò che quell'atto produce, la sua « funzione » — ciò che non riesce a produrre. La sua moralità sta, in questo caso, nella sua efficienza, nella sua risolutività rispetto ad altri atti. La « grandezza » degli atti è nella capacità di sfida che di fatto recano in sé rispetto alla situazione; o nella — tutta diversa — capacità di penetrare in tutti gli aspetti della situazione stessa, nel prenderla d'assedio anziché d'assalto: in realtà, nella reale misura in cui la modificano e se ne fanno modificare. Perché non si tratta mai di un solo movimento, di una sola tendenza: un atto è dominatore, perché si assimila a tutti gli aspetti presenti e vari della situazione, ma anche si trasforma e immedesima in essa. La sua concretezza sta in questo. Ora, la logica di questa realizzazione dell'atto non è già piú soltanto la « sua » logica: è quella del realizzarsi e costituirsi di qualche cosa che non è lui, è l'evento storico. Sarà un altro problema, quello di intendere a quale logica obbedisca, o in base a quale logica si capisca come si costituiscono gli eventi, cioè come nasce l'intreccio di atti voluti forse a fini diversi, e inchiodati, chiamati e impiegati a costituire un unico evento. È però vero quanto avevamo sostenuto: questa logica è invadente, essa non è semplicemente la regolamentazione dei passi che si debbono compiere per capire che cosa sia avvenuto o stia avvenendo; è anche una condizione imposta alla coscienza dell'agire. È vero che vi eravamo in certa misura preparati: eravamo « disposti » a che la nostra azione si inserisse in un contesto attivo, che l'avrebbe modificata; ma non pote-

vamo prevedere che in minima parte in qual modo questa sintesi si sarebbe compiuta. Ebbene: la legge della modificazione storica è per lo meno questa, nei riguardi della nostra azione: « del tuo atto verrà disposto, dal contesto storico, in modo che totalmente prescinda dal piano che tu potessi averne fatto; sei solo uomo, non demiurgo; ed è il demiurgo della storia, che decide il valore del tuo atto dalla sua utilizzazione. L'unica cosa che ti si chiede è di offrire la tua iniziativa a quella del demiurgo (si chiami questo così, oppure ' struttura della storia ', condizioni della ' lotta di classe ', o ancora ' astuzia della provvidenza ') ». In ciascuna di queste espressioni, si vuole indicare che il valore morale di un atto appare dalla sua utilizzazione; e che al soggetto individuale viene solo lasciato il compito di essere leale verso questa utilizzabilità, di agire sapendo e volendo che la propria azione sia utilizzabile; in quale senso, non sarà però né previsto né predisposto. Parlando della morale di Hegel, un filosofo cattolico, Maritain, dirà che per questa « v'è un solo residuo di male che sia irreducibilmente male, irreducibile alla sua ' teodicea ', e con cui lo spirito che pensa non potrebbe riconciliarsi: è l'illusione e la perversità dello spirito individuale, particolare, che si dà come universo, o della coscienza individuale quando, nella sua contingenza e nella sua opinione soggettiva, nella sua debolezza radicale e nella sua solitudine, pretende opporsi allo Stato o alla Storia, alla Volontà universale »¹. In breve, la logica dell'evento diventa una morale in ciò, che si attribuisce essa stessa il potere di far diventare buoni o cattivi i nostri atti, prescindendo dalla loro intenzione. Sembra che ci abbia lasciato qualche cosa che non può esserci sottratto, né comandato da lei stessa, cioè la nostra disponibilità o meno alla modificazione storica; ma in realtà avrà giudicato « bene » quella disponibilità, male la sua assenza o la sua resistenza. Avrà preteso quindi di giudicare anche quello che non è propriamente in suo potere: la nostra coscienza che i nostri atti, nei loro effetti, non ci appartengono, e la nostra disposizione ad accettare questa legge. Ma se è ora chiaro che la tesi storicistica è « la moralità sta nell'efficienza storica di un atto », è anche chiaro che l'invadenza moralistica di essa sta proprio nell'appropriarsi di quanto non è suo, cioè il giudizio sulla disponibilità stessa alla modifica.

Badiamo bene che ciò che ora è in causa è questo: sono compa-

¹ Jacques Maritain, *La philosophie morale*, Paris, NRF, 1960, p. 254.

rabili le due tesi dell'irrevocabilità e della storicità, visto che la prima è l'individuazione di una caratteristica dell'atto volontario nella sua presunta universalità soggettiva, la seconda un giudizio sugli effetti oggettivi dell'atto stesso? Ebbene, la difesa della comparabilità sta in questo: che ambedue pretendono di essere più di quanto non siano o non dicano di essere: la tesi dell'irrevocabilità comporta un giudizio sulla storicità; la tesi della storicità comporta un giudizio sulla universalità soggettiva dell'atto.

Ciò che di un atto vale, è tale disponibilità, e poi non solo una generica disponibilità, ma una disponibilità già orientata (o pro o contro una certa visione del divenire); è la disposizione dell'atto a farsi storia. Finché si dicesse: quest'atto è buono in quanto ha impresso una svolta a tale contesto storico, o ne ha risolto le contraddizioni, o lo ha rispinto dalla stasi al movimento, e così via, si direbbe una proposizione apparentemente innocente, o carica di un veleno già conosciuto: la valutazione degli atti dai loro effetti, l'intenzione ridotta al consenso agli effetti e null'altro che questo. Ora, l'intenzione non è solo il consenso agli effetti, sebbene sia anche questo. Ma la sofisticeria inerente all'invadenza moralistica dello storicismo sta proprio in questo: nell'avvantaggiarsi di una mezza verità per farla apparire intera. La comparabilità delle due posizioni vive tuttavia su questa invadenza: esse sono comparabili, perché le loro presunzioni sono simmetriche; sono equivalenti, perché ambedue assumono di essere se stesse e più che se stesse. Quella della storicità prevarica nel giudicare ciò che non le appartiene, la disponibilità alla modificazione, che è un elemento interno alla irrevocabilità; e, come vedremo, la posizione irrevocabilistica prevarica, presumendo di poter portare sulla « realtà » della storicità un giudizio svalutativo, che non è nei suoi poteri fondare.

Se ora vogliamo portare innanzi per gradi il nostro ragionamento, si tratterà di vedere in che senso e in che modo la « disponibilità alla modifica » sia ancora un elemento formale dell'atto volontario, interno alla stessa irrevocabilità; come la tesi storicistica, nelle sue implicazioni, comporti la riduzione di ogni azione alla politicità di essa, e quindi, inevitabilmente, all'identificazione, al limite, di morale e politica; si dovrà pure vedere come quella irrevocabilistica comporti a sua volta la dissociazione di morale e politica, sino ad autorizzare unicamente, a rigore, due sole attitudini politiche, la sottomissione nel distacco, o la negazione come testimonianza.

Riprendiamo ora la questione generale della comparabilità delle due

posizioni, irrevocabilistica e storicistica. Per dimostrare che sono comparabili e, nello stesso tempo, opposte, bisogna neutralizzare la loro semplice impostazione « di distinzione ». Sarebbe tutto semplice se si dicesse: non si può imporre la stessa legge al fare e al dire ciò che è stato fatto. Mentre il fare richiede l'irrevocabilità, il dire che è avvenuto richiede che ciò di cui si parla sia considerato nelle sue modificazioni. La irrevocabilità sia pure la condizione della moralità; la modificabilità è la condizione della conoscibilità storica.

Questo punto di vista, della « distinzione » dei due piani, del giudizio storico e del giudizio morale, sussisterebbe tranquillo, se non vi fossero reciproche prevaricazioni. Sostengo che il punto di vista storico si appropria di un elemento che è specifico della irrevocabilità; sarà da vedere se quello irrevocabilistico non si appropria di un elemento che è intrinseco alla modificabilità.

L'elemento che il modificabilismo storicistico usurpa è quello della « disponibilità alla modificazione ». Nella modificazione di atti in eventi, vi sono due aspetti: la disponibilità alla modifica; il modo in cui tale modifica avviene. La teoria modificabilistica assorbe entrambi gli aspetti, per cui il secondo si trova a ricomprendere il primo.

La disponibilità alla modifica è un elemento intrinseco all'irrevocabilità. Infatti è proprio dell'irrevocabilità la totale rinuncia alla cura degli effetti diversi da quelli prodotti dall'atto stesso. Occorre dunque, perché vi sia autentica irrevocabilità, che vi sia totale disponibilità alla modifica dell'atto (il concetto di effetto è intrinseco invece a quello di modifica: in un contesto nel quale non è dato separare atomisticamente la causa dall'effetto, questo è il « conseguente » in una successione temporale).

Il punto di vista storicistico assume la « disponibilità alla modifica » come la modifica stessa, in quanto riduce l'intenzione (« sono disposto a qualsiasi modificazione ») al risultato (« questo mutamento »). Esso pretende infatti di giudicare l'azione unicamente per la sua funzione nel corso degli eventi; che essa contenesse un complesso di motivazioni non ancora emerse o non tutte emergenti; che fosse una disponibilità alla modifica come indisponibilità (abnegazione) dell'operante — tutto questo non esiste per lo storicista. Quell'azione è una certa funzione entro l'evento. Se ne registra la differenza solo quando l'azione si presenta come una ben definita ed espressa protesta contro il corso storico: allora l'intenzione così manifestata è indicata come « male », il che significa che si considera « bene » il corso storico.

Ma a questo punto la posizione storicistica sembra anche prescrivere qualche cosa sull'intenzione come intenzione: deve essere adesione a questo orientamento, a questa direttiva, a questo svolgimento del corso storico. La morale si riduce alla lealtà verso una determinata « linea » del corso storico. Siccome non si può ridurre l'intenzione al risultato, senza che ne residui tuttavia la realtà dell'intenzione, lo storicismo deve finire per legiferare anche sull'intenzione in quanto tale. In questo modo avviene la sua inevitabile riduzione della morale alla politica.

Tentando, poi di esaminare la stessa questione dal punto di vista del moralismo irrevocabilistico, non accadrà anche a questa posizione di prevaricare a danno di quella opposta?

La prima forma di prevaricazione che conosciamo è quella della subordinazione della realtà storica alla realtà dei valori morali: « la morte è un bene se consegue ad un'azione che stimo bene; altrimenti essa non è né bene né male, cioè è inqualificabile. È dunque una realtà razionalmente meno realtà di quella che consegue al bene voluto come bene ». Si è tratto questo esempio dall'*Apologia di Socrate*, per averne una raffigurazione « laica »; quella religiosa più popolare è quella immortalistica: checché sia accaduto storicamente in derivazione dei nostri atti, questi non ne sono assorbiti, cioè la validità di un atto è indipendente, trascendente rispetto alle sue manifestazioni e modificazioni. Queste sono la loro « realtà nel mondo », la realtà « che passa »; quelli — gli atti — sono realtà incancellabili, l'essere delle nostre persone.

Ma c'è altro. La « disponibilità alla modifica » è certo intrinseca alla irrevocabilità: ma non è soltanto abnegazione al disporre delle conseguenze; è accettazione che esistano conseguenze; se l'irrevocabilità è arresto della decisione a « quel tempo », essa è anche consenso e volere che da « quel tempo » si inizi una serie temporale. C'è tutto un complesso di condizioni per cui volendo qualche cosa fuori del tempo vogliamo che esso sia anche nel tempo, che se ne producano modifiche in noi stessi, una esperienza capace di memoria, e così via. Se sottovalutiamo la storia rispetto all'anima, vogliamo tuttavia una storia dell'anima. Ma non si può volerla separata da tutto il resto della storia; di qui la sottomissione della storia all'anima.

L'irrevocabilità vuole la certezza di se stessa. Deve dunque farsi, perché solo facendosi si conosce. Ma farsi vuol dire modificarsi in una esperienza, conoscibile come tale. Ciascuno di noi, infatti, non si ac-

cetta quale si conosce, ma si accetta quale vuole farsi. Solo in un senso accetta il mondo, in quanto occasione del volere divino, o di un piano morale: dà dunque anche qui per risolto — come esso vuole — il senso della storia; e se così non è, non è storia, ma solo illusione fallace prodotta dal vizio umano.

CAPITOLO V

Il concretizzarsi dell'agire morale in eventi storicamente determinati: coscienza storica dell'agire e volontà del possibile.

Le due morali che ci siamo trovati a definire, e che continueremo a chiamare dell'irrevocabilismo e dello storicismo, ci presentano, ora che sono riconosciute — la prima per la sua sete di valori (prescrizione all'intenzione; valori da scoprire nella storia); la seconda per la sua propensione all'esistenza storica (irrevocabilità vuol dire implicazione, ma non ricerca, della « pubblicità ») — aspetti più vasti e tipici, e che contiamo di poter esporre in modi più semplici. Naturalmente baderemo di essere rigorosi su un punto: quello della deduzione di tali caratteri dal fondamento stesso, irrevocabilistico e storicistico.

Ho notato nelle pagine precedenti che ci sono in germe, nelle morali irrevocabiliste, il principio e la pratica della setta. Non solo questo è vero dal punto di vista storico, ma anche di coerenza logica. Dal punto di vista storico è vero che scuole di pensiero morale come i cinici, o gli esseni, o altre intrinseche al cristianesimo primitivo, o, per venire a giorni più vicini, alla filosofia spinoziana e kantiana, si riconoscono in una credenza, quella della differenza e della sfida rispetto a tutto quanto esiste, che riunisce solo coloro che sono intenti a purificare la loro intenzione da qualunque mescolanza e compromissione con il mondo storico. Gli altri e il loro modo di vivere; ciò che si fa nel mondo; ciò che si crede divenuto autorevole per la lunga tradizione della sua esistenza; tutto questo viene distaccato violentemente: *etsi omnes, non nos*, quand'anche questo sia fatto da tutti, non lo faremo noi. Vi sono tanti modi di fare setta, di essere settari — e ve ne sono persino all'interno di posizioni storicistiche, quando queste divengono

esclusiviste non tanto per un intimo gusto di solitudine, quanto perché a lungo respinte e costrette a fidarsi unicamente di se stesse; ma il germe della setta sta nel carattere formale della morale, che sia questo voluto come tale, o attribuito ad una soluzione contenutistica della morale stessa, ma assunta, in quel caso e situazione storico-culturale, come formale.

Vediamo anzitutto come il principio della setta si deduca da una impostazione formale della valutazione morale. In un primo momento potrebbe sembrare vero il contrario: settaria è qualsiasi posizione che, affermando se stessa come esclusivamente vera, respinge e condanna tutte le altre esistenti, soprattutto se si muovono sul suo stesso terreno, o aspirano a legiferarvi: tanto più respinte, quanto più affini. Tuttavia non si vede perché questo debba necessariamente accadere nell'ambito delle impostazioni formali. Si potrebbe anzi vedere il settarismo implicito in affermazioni di valori specifici: la giustizia distributiva, ad esempio, il nazionalismo, e così via. Ma se questo avviene, non è già da accreditare alla giustizia o all'amor patrio, bensì al carattere formale che viene loro attribuito; e questo carattere formale si rileva in ciò, che a quei valori è attribuita la capacità di assorbire tutti gli altri, e di escludere tutto ciò che non è valore, ma semplice dato di fatto. Ma è proprio in questa riduzione di un principio all'unico necessario, che non si riconosce più la legittimità di ciò che non ne è raggiunto e impresso. Diremmo anzi che potrebbe essere opportuno distinguere tra setta e settarismo, là dove per setta si intenda un raggruppamento di credenti in una morale formale in quanto tale; e per settarismo, la elevazione abusiva a formalismo di una impostazione invece contenutistica. Le due sottospecie possono poi fluire l'una nell'altra; in generale ogni morale formale finisce in settarismo, in quanto, per garantirsi da ogni compromissione contenutistica, deve ricorrere a segni e atti rituali, i quali divengono, a poco a poco, fine in se stessi: da quel momento, il valore formale che in essi si è trasferito ed è divenuto osservanza esteriore di cose visibili, esclude altri segni e cose visibili: e da questo momento non v'è più neppure motivo di setta, perché quello che si tratta di tutelare non è più un principio, ma di semplice fanatismo ed esclusivismo, settarismo.

Avevamo posto all'inizio una distinzione abbastanza rigida fra atti e persone come oggetto di giudizio morale. Vediamo come si comporta, rispetto a questa distinzione, ciascuna delle due posizioni esaminate.

La posizione storicistica è tendenzialmente spersonalizzante. Non contano per il suo punto di vista le persone, come integrazione consapevole di atti, ma gli atti, come elementi organici di eventi. Non per questo verrà meno, ad esempio, una pedagogia o una morale di gruppo di tipo storicistico; ma il loro scopo è di predisporre la mentalità che identifichi il bene con il concreto, il realizzato, lo storico; che identifichi il bene con un concetto concreto, quello che contribuisce a determinate strutture della storia piuttosto che altre. Ogni affermazione individualistica, in quanto riserverebbe un valore all'opinione, alla sensibilità, alla critica per la critica, alla interiorità della persona, all'autobiografia, sono guardate con sospetto. Non perché si vogliano disconoscere queste cose ben reali, ma perché si ritiene che possano interamente essere risolte in atti, e quindi in eventi storici. La posizione irrevocabilista, e in genere le posizioni formalistiche dell'etica, sono tendenzialmente personalizzanti, con un processo che è meno semplice e meno immediatamente ricostruibile del precedente. Infatti la posizione irrevocabilistica mira alla perfezione dell'atto in quanto tale, e la sua condizione è che tutto, dell'autobiografia, venga sacrificato all'atto stesso. Il mio futuro è giocato dalla irrevocabilità dell'atto stesso: questo già lo contiene, vi sono legato, e nello stesso tempo vi sono indifferente. Ho voluto questo mio futuro, e nello stesso tempo lo accetto qual'è; non vi ritornerò sopra.

In questo senso, la morale irrevocabilista è una morale dell'abnegazione. Ma vediamo ora per quale ritorno su se stessa essa diviene costitutiva della personalità. L'irrevocabilità degli atti non è una moneta che si spenda una volta sola, non è un carattere della morale che si esaurisca in un gesto. Al contrario, essa non ammette parentesi, non ammette eccezioni. Qualunque concessione ad una minore revocabilità, ad un patteggiamento, annulla il principio: esso è vero sempre o non lo è. Ecco anche perché la morale dell'irrevocabilità ha bisogno di finire in setta: perché la non commistione col mondo è pure una condizione dell'ascetismo che le è intrinseco. Ma proprio perché non ammette parentesi, la morale dell'irrevocabilità diventa insensibilmente la stessa cosa che una morale della coerenza, e la coerenza il fondamento costruttivo dell'individualità. Il monito della morale dell'irrevocabilità può essere: costruisci te stesso nella coerenza formale; il monito di quella storicistica, agisci, sii corresponsabile del mondo. In ultima analisi, se si guarda bene, le morali formali appaiono proprio come rivendicazioni della dignità della coerenza in se stessa, contro il naturalismo,

la molteplicità, la riduzione del morale al materiale; le morali storicistiche, benché possano affermarsi come autentica forma contro il formalismo delle morali irrevocabilistiche, riabilitano invece la concretezza degli atti, la loro comunicatività, la genialità con cui orientano e sintetizzano le situazioni della realtà, e riconciliano la coscienza e il mondo.

Abbiamo esaminato il divario, anzi il contrasto che corre fra l'atteggiamento della storicità e quello della irrevocabilità dell'azione. Partiti dal chiederci che cosa sia oggetto di giudizio morale, abbiamo sostato sulla questione: che cosa occorre perché un fatto sia moralmente giudicabile? In se stesso, non basta che sia storicamente esistente. Anzi, quanto più esatto è il giudizio storico, tanto meno esso intende investire il valore morale dell'atto; persino quando ne determina la qualità di cultura morale che vi è intrinseca, il giudizio storico consiste nel determinare come quello strato, quelle modalità di cultura morale si siano prodotte: il solo fatto che si siano prodotte costituisce per quel giudizio tutto ciò che deve essere detto. Il giudizio storico è un giudizio di esistenza. Ora noi sappiamo perfettamente che questo atteggiamento non è possibile, perché non produrrebbe nulla, dinanzi al problema del « che fare ». Nessuno si propone di fare qualche cosa affinché sia fatto. È vero che anche questo, il porre tra sé e il futuro, il proprio futuro, un fatto, fa parte della dialettica dell'atto morale; ma è già ad un grado molto avanzato di coscienza di questa, che si pone l'esigenza del fare per aver fatto. Richiede infatti una critica dell'esaurirsi della volontà nell'intenzione; richiede una concezione della costruzione di se stessi come frutto costante di una iniziativa volontaria; oppure richiede una disposizione inconsapevole del carattere al « volitivo », che, in questo caso, proprio per il suo carattere inconsapevole, ci può interessare molto meno.

Ritorniamo dunque al punto: mentre la storicità di un atto è la sua legittimazione razionale mediante relazioni instaurabili con altri atti, la dignità morale di un atto prescinde dal suo poter essere posto, o giustificato, da relazioni che lo spieghino. Al massimo, la condizione della storicità entra come componente della moralità dell'atto in due sensi: la prova di un fatto della volontà, nella esecuzione di un'azione che si offra a tale relazionalità; nella responsabilità che assume chiunque agisca, di inserire il proprio atto nei punti, in cui la realtà di fatto si riapre in possibilità. Questo rapporto minimo di storicità e moralità deve essere con precisione segnato, perché se non si fissano i limiti, si

è appunto portati, indebitamente, a identificare le due sfere. Qualunque atto che è, per il solo fatto che è, è perfetto; e qualunque perfezione è tale solo se è.

Vediamo dunque di segnare il più esattamente possibile questi confini.

Partiamo dalla seconda modalità, quella del « possibile », della volontà del possibile, che distingue il velleitario, si dice, dal volontario. Nessuna volontà dell'impossibile; la volontà dell'impossibile è quella che si annulla nel momento stesso in cui si enuncia: non intervenendo sul corso stesso delle cose, non confrontandosi con un processo esterno delle cose stesse, la volontà è volontà di nulla; si esaurisce nel proposito, anzi, nella pura immagine del proposito, nell'ipotesi; non esiste. C'è in tutto questo un elemento realistico che sarebbe stolto disconoscere. Bisogna anzi appoggiarlo con tutta un'educazione ad accettare il corso delle cose nella sua necessità, a non travisarlo a seconda dei propri desideri.

Sono tuttavia necessari alcuni chiarimenti. Il primo è che volere qualche cosa non può significare volere quello che già esiste. Questo riconoscimento conformistico di quanto è già dato è un atto della volontà, solo nella misura in cui si decide di non osare nulla contro ciò che è già dato, ma di inserirsi nelle cautele istituzionali di esso, per assicurare dall'imprevisto l'attività propria. Non si dà dunque volontà del dato; si badi che quando si dice che, al contrario, si dà, nella sfera del potere o del desiderio, volontà del dato, non si vuole, in realtà, il dato vero e proprio, ma la fruizione di esso, o un potere sulla altrui fruizione di esso. In nessuno dei due casi è il dato a interessare, ma la produzione o la distribuzione di nuovi rapporti con il dato.

Il secondo chiarimento concerne il fatto che si vuole, invece, il possibile. È tutt'altro che chiaro che cosa significhi volere il possibile. Possibile è ciò che può essere, o anche non essere; il possibile che solo può essere, è già dato, è il reale; l'impossibile che solo può non essere è sconosciuto, e, se mai, oggetto di solo timore o di sola speranza. Che mai vuol dire, dunque, volere il possibile? Qui ha un significato ben preciso: possibile, come oggetto del volere, è ciò che si presume, o si vuole, come relazionabile con il dato, in quanto già reale. Quando si dice: accontentiamoci di ciò che oggi è possibile, vogliamo dire, in realtà, questo: facciamo quanto l'esperienza ci consente di fare, momento per momento, accertandoci che quanto facciamo può essere fatto il meglio possibile, e smettiamo non appena il voler fare congiura contro il far

bene. Dire: accontentiamoci di quanto è possibile, vuol dire: non forziamo le circostanze, che potrebbero volgersi contro di noi e annullare il nostro tentativo. In tutti questi casi, che vogliamo dunque dire, se non questo? Ricaviamo la nozione del possibile (che avvenga) da quella del già avvenuto, o in un blocco del passato, o nel processo, vigilabile, del presente. Possiamo cercare anche significati piú sottili. Se vuoi agire, si dice, devi passare attraverso il livello storico dell'umanità, nel punto e nel tempo in cui ti trovi ad agire. È abbastanza chiaro che non impianterai un'impresa di armatoria per galeoni nel tempo della navigazione a propulsione atomica; o che non ti difenderai con l'arco e le frecce quando l'avversario è armato di bazooka; che non tenterai di sottrarre un figlio alla potestà legittima dei genitori, per instaurare in lui un altro sistema di vita, ma o ti accorderai o ti metterai giuridicamente in lotta con la famiglia.

Abbiamo indugiato sulla questione di tenere ormai ben distinti ed esaminare separatamente i due piani che avevamo individuato: l'atteggiamento della storicità e quello della moralità; le correnti di morale storicistica, e quelle di morale formale, o formalistica.

Per prima cosa osservammo che propriamente nessuno, se non è un folle o un megalomane, intende semplicemente « fare storia ». È però del tutto diverso volere la storicità della propria azione. E qui valeva fermarsi su tre punti: coscienza storica del proprio agire; corpo storico dell'azione, come mezzo di controllo, unico mezzo serio, dell'intenzione; volontarismo contro velleitarismo.

A questi tre punti, che ora cerchiamo di svolgere con migliore chiarezza, va tuttavia sempre opposto che tutto questo realismo non costituisce affatto il fondamento del passaggio dal possibile al necessario, che è ciò di cui la filosofia morale deve indicare il senso e la comprensibilità.

Circa la coscienza storica del proprio agire ci si può chiedere se sia possibile, e entro quali limiti, attingerla. In complesso, e benché non si usi rendersene comunemente conto, questa analisi storica dell'agire si fa continuamente. È illusorio pensare che eseguirla sia compito esclusivo degli storici. Un allineamento alla coscienza storica del proprio tempo è specifico di tutte le attività culturali, anche le piú basse o trivializzate; ma un adeguamento alla coscienza storica di qualsiasi attività avviene attraverso l'affinamento e l'aggiornamento degli strumenti stessi del proprio lavoro. Vi può essere in ciò maggiore o minore consapevolezza, e non è detto che dove la consapevolezza teorica è piú alta, ivi sia anche la maggiore o piú profonda elaborazione della materia stessa della stori-

cià. Il primo compito può afflosciarsi in accademismo, il secondo, invece, erigersi in puro spirito d'azione. Ma nessuno sfugge a questo « sapere » che cosa storicamente è il suo lavoro, quali ne sono gli antecedenti, quale è il punto di sviluppo tecnico, quale il rapporto con le attività affini od opposte, quali le esigenze del pubblico, quale la sensibilità di questo, e così via. Tutte queste forme di fondazione e pubblicizzazione del proprio lavoro ne sono l'elaborazione della storicità, costituiscono la « coscienza storica » dell'agire, anche in coloro che sono ben lontani dal sapere che cosa significhi « coscienza storica ». In una sfera più vasta, quella del potere politico, tale elaborazione viene fatta in modi molto più complessi, con tecniche assai più sapienti e specializzate. E siccome il potere politico non è semplicemente esercitato dai governi, ma dai monopoli non meno che dai sindacati, dai partiti non meno che dalle grandi imprese della pubblica opinione, è facile arguire come queste ripongano il fondamento della loro efficienza nella solidità del radicamento dei loro progetti nella situazione di fatto: la quale, per loro, è costituita non solo da alcune strutture e funzioni esattamente documentabili, ma dalla modalità della coscienza pubblica nei riguardi di queste. La storicizzazione dell'azione, in questi casi, è una operazione complessa e che richiede l'intervento di numerosi e vari specialisti: quanto più essi assodano i « dati di fatto » e le curve di propensione, tanto più riescono a individuare come il reale tenda verso nuovi possibili ad esclusione di altri. È un lavoro che potrà essere, con strumenti meccanici, anche più esattamente e approssimativamente eseguito. Si tenderà sempre ad avvicinarsi al massimo, al punto di indeterminazione del possibile da parte del dato. Ma quel possibile che deve continuare il dato, che cos'è, a sua volta? Ecco che anche per questa via torniamo ad avvicinarci al problema.

Per non deviare ancora, tuttavia, dal tema « coscienza storica dell'agire », si tenga ora conto che tutta questa elaborazione viene infine a raggiungere ogni coscienza individuale, la quale se ne trova in certo modo inglobata e assorbita. Siamo nella storicità anche non volendo, non tanto perché questa, come dicono gli storicisti, è la natura stessa delle cose, quanto perché la storicità, riflessa e consapevole, organizzata come premessa o propaganda dell'azione, viene elaborata, per noi o contro di noi, di proposito.

Infine, è con questi strumenti, che ormai quasi nessuno ha la possibilità di verificare, che si prendono decisioni, tali che ognuno, certamente, vuole o pretende le più consone a indirizzare in un modo più

che in un altro il corso storico, e che vuole perciò tali, da veramente incidere su di esso. La storicità di cui alla fine si cerca il risultato è l'efficienza. Resta da sapere se questo sia tutto il significato possibile della storicità dell'azione. Se si riflette che le grandi svolte storiche sono maturate dalla coscienza di lungo respiro dei teorici della scienza, niente affatto mirante al dominio di questo o quel settore, ma ad un salto innanzi nel rapporto ragione-realtà, si vede che la storicità come efficienza dell'azione risulta alla fine una regola ben meschina e ben ridotta della sua originaria pretesa.

Ma sotto forme corrette (e pertanto continuamente rettificate) o sotto forme schematizzate, questa presa di coscienza ha luogo sempre. Ed ha luogo in una forma, per così dire, passiva (« di adeguazione »), o in una forma attiva, che, prevedendo gli sviluppi che sono appena all'inizio, si porta già a un livello che raggiunge il corso di quello ad un appuntamento inoltrato. Chi prevede il futuro, in questo caso, è nient'altro, come disse una volta Croce, che colui che ha esaminato il presente. Ma questa forma più sviluppata di storicizzazione dell'azione presume l'impiego di metodi che già trascendono l'esame puro e semplice del corso delle cose stesse. La storicità dell'azione, in questo caso, è già un calcolo delle forze in campo, cioè della loro effettiva penetrazione, della loro influenzabilità, della direzione che « possono » prendere. Su questo punto, cessa la storicità di fatto, s'inizia quella in atto. Su questo punto, dunque, si apre la questione: che cosa è che promuove nuova storia? Solo la forza d'inerzia, per la quale si continua a fare ciò che già è solo per sopravvivere: o ciò che si fa risponde a un'altra legge, a un'altra esigenza: questo e non altro, dunque un possibile che diventa necessario; e che cosa necessita?

Ponendo attenzione al corpo dell'azione, come strumento di conoscenza dell'azione lungo il suo processo, si possono leggere osservazioni eccellenti nel saggio di Blondel su *L'azione*, una tesi di dottorato presentata alla Sorbona nel 1894, in ambito cattolico¹. Il fondo dell'opera intende mostrare che spirito e lettera s'immanentizzano l'un l'altro inevitabilmente, l'azione nel corpo, il corpo nell'azione: in questo loro reciproco verificarsi si tiene aperta un'opzione, per la quale o l'immanenza si conferma, ma non ha pieno senso, o si accetta la trascendenza, che

¹ U. Segre, *Aspetti e problemi della filosofia dell'azione*, Torino, 1929, tesi di laurea.

autentica tutto il processo dell'esterno e dell'interno. È difficile anche oggi trovare un'analisi piú stringente dei problemi dell'azione, s'intende da questo punto di vista: il corpo dell'azione come autentico riconoscimento di ciò che si vuole; come *modificazione di noi stessi in ciò che facciamo*.

Sulla contrapposizione fra volontarismo e velleitarismo, già ci eravamo fermati a illustrare la volontà del possibile. In parte le cose sono ora piú chiare in relazione a quanto si è detto sulla storicizzazione dell'azione. In parte non lo sono. Quanto si rilevava era l'aspetto psicologico, soggettivo, di una condizione strutturale dell'agire, una condizione che, come abbiamo testé ricordato, circonda e contesta l'azione. Ma, in parte, l'oscurità da definire rinasce, quando si è giunti al termine di quei rilievi strutturali. L'indeterminazione del futuro, il non essere contenuto e già iscritto nei dati, l'essere possibile attende una necessitazione. Donde viene? Come già avevamo detto, nella nozione di irrevocabilità erano contenuti due aspetti che pure avevamo distinti: disponibilità alla storicità; necessitazione, unica, dei possibili. È questo secondo aspetto che va dunque studiato a sé, enucleato da ogni contatto storicistico.

CAPITOLO VI

La volontà del possibile: punto di vista storico e punto di vista morale.

Riprenderei il discorso dalla confusione del reale, del possibile, del necessario, anche in quell'ambito, nel quale avevamo distinto velleità da volontà. Avevamo detto che la linea di distinzione è la seguente: volontà del possibile nell'atto volontario; volontà dell'impossibile, dell'immaginario, dell'assurdo, comunque di ciò che non ha rapporto con la realtà di fatto, nella velleità. Ma subito dall'inizio le cose, anche qui, non vanno affatto semplicemente. Queste definizioni danno infatti per pacifico il concetto di possibile, di reale, di adeguato alla realtà di fatto, e così via. Se dico che volontà è volontà del possibile, a posteriori la proposizione è perfettamente vera: un atto che è stato compiuto era l'atto che era possibile fosse compiuto. Tuttavia, incominciamo a distinguere: era il solo atto possibile? Il solo fatto che esso sia stato compiuto, a differenza di altri che invece non sono apparsi, può bastare a provarlo? Si può dire che gli altri atti non sono stati neppure tentati e che, dunque, evidentemente, a quel livello di cultura, di sensibilità, o di condizioni di fatto, non potevano aver luogo. Ma è una risposta dogmatica, in quanto rivela subito di emanare dalla posizione che appunto identifica giudizio storico e giudizio morale. Se esistesse una sola possibilità, l'ambito delle scelte morali sarebbe questo: un procedere verso l'unica che si realizzerà, escludendo tutte le altre; il che è abbastanza naturale, ma alla condizione che la prima ci attira a se stessa, come l'unica predeterminata a realizzarsi; mai, quindi, come una scelta voluta da noi, ma voluta (o premeditata) per noi; del tutto irreali, le altre, e se mai ordinate solo al fine di costituire delle finzioni di alternative dinanzi a quella sola, autentica, ma non nostra. Il punto che occorre determinare in questo caso

è se le alternative che si presentano come i possibili dell'azione siano illusorie o effettive; in questo caso, se ne attuerà, certo, una, ma quelle respinte non rimangono senza effetto, e, per il solo fatto di essere apparse, hanno condizionato quella adottata. Si potrà costruire su questa ipotesi una interpretazione del fatto che la storia si presenta sempre come plurinterpretabile, e che la tecnica di tale plurinterpretabilità è costituita dalla sintesi di esigenze contemporanee e di riapparite virtualità del passato — quelle delle alternative condizionanti —, che proprio nuove esigenze consentono di scoprire. In questo senso può essere vero che il passato non è mai del tutto passato.

Ma supponiamo invece che si dia una priorità al possibile che si realizza; che il possibile non realizzato sia ricacciato in un mondo di finzioni: non si è fatto, dunque non c'era. Subito la prima alternativa diventa determinata, le seconde non sono alternative. E proprio perché il confronto fra alternative si dà, qui, per illusorio, esso viene, realmente, a mancare: con la conseguenza che da quel momento si potrà bene parlare, se si vuole, di un libero corso delle cose, ma non di quelli che le fanno. Ecco intanto dipanato il primo equivoco che s'annida nella espressione « volontà del possibile ». Esso non afferma, ma implica, che possibile sia solo il non piú possibile, cioè quello che già si è realizzato. Occorre appena dire che, attraverso questa visione, non solo il possibile si identifica con il fatto; ma il fatto, con il necessario. Senonché il concetto di necessario, in morale, o è identico a « libero », l'atto, cioè, che io scelgo come l'unico da compiere, e in questo senso necessario; oppure significa « non libero », cioè non scelto, non determinato. L'etica della volontà del possibile rischia di assumere il concetto di necessario nei due sensi, quello di libertà e quello di determinazione.

Il secondo significato della volontà del possibile è analogo al primo, ma è meglio enuclearlo. « Possibile » è ciò che si adegua alle strutture esistenti del reale: ciò che è già contenuto in esse, in corso di sviluppo al loro interno. Possibile è ciò il cui svolgimento è già in atto. Si potrebbe domandare: in questo caso, è mai possibile inserirsi in un moto già programmato, già regolato senza e fuori di noi? Indubbiamente, è possibile. Tutto ciò che facciamo per inerzia, senza discutere il significato o il principio di ciò che facciamo, credo sia una zona vastissima del nostro vivere; tutto ciò che facciamo improvvidi, sapendo che ci porterà incontro ad una resa di conti in cui saremo sconfitti, o ad una catastrofe, con una propensione, per così dire, al

vertice dell'annullamento — tutto questo viene operato con una stretta adesione al corso del reale com'è, sicuri di una sua logica senza eccezioni; o sicuri di essere noi l'eccezione di quella logica, anche se vi obbediamo. Aggiungiamo il nostro comportamento fisico, o che solo eccezionalmente si svolge in modi diversi da quelli che siano un inserimento in un ordine dato; si vedrà subito come volere il possibile, in questo caso, significhi « volere il meno possibile il possibile »; attenersi cioè a ciò che è più sicuro, in quanto si sta già realizzando anche senza che noi vi interveniamo.

Questo significato di « volere il possibile » va distinto attentamente dal precedente. Il primo, infatti, scopre subito le sue carte storicistiche; il possibile, là, era l'avvenuto. Qui il possibile è, invece, ciò che sta avvenendo ora. Qui ci si arrischia, in un certo senso, di più, in quanto, mentre nel primo caso la volontà del possibile è registrata solo *post factum*, e quindi quando il possibile è già reale, qui la si registra mentre il reale si svolge, lo si accetta mentre si svolge, lo si segue nel suo svolgersi, e non senza rischio: lo si accetta sottoponendosi alla sua regola, e lo si accetta considerandosi la sua eccezione.

Ma vediamo quali conseguenze ne derivano. Questo modo di volere il possibile è quello per il quale si vogliono in anticipo, quali che saranno, quali che stanno compendosi, quei nessi che faranno del nostro atto la componente di qualunque evento. Stiamo ai fatti, si dice: vuol dire assumere sin d'ora la corresponsabilità di certi eventi, unicamente per non aver posto le proprie condizioni al loro svolgersi. Fare il possibile, in questo senso, ha il significato dell'etica storicistica, che guarda dall'alto i problemi della moralità, attendendo di inglobarli nell'*ethos* costituito, e apprezzando, s'intende, solo quelli che vi sono inseriti. Qui, al contrario, non c'è tale preoccupazione dell'*ethos*, c'è solo la cautela prudenziale di aver ragione in anticipo, dacché, qualunque cosa si faccia, riuscirà, in quanto, a priori, è già riuscita: è già nelle prospettive del reale in corso. Anche qui, però, la confusione fra reale e possibile si ripresenta: « cerchiamo di fare il meno possibile del possibile » è la massima di questa posizione volontaria. Cioè, esattamente, questo: si chiama possibile, in questa accezione, ciò che già è garantito di essere reale, perché, certo, è il possibile del reale più conosciuto, ma non è il « nostro possibile » di intervenire nel reale stesso e nei suoi possibili.

Questo discorso ha già naturalmente portato all'altra questione; quando si dice « volere il possibile » si intende « ciò che a noi è possibile, che per noi è possibile » o ciò che è tra i possibili svolgimenti di

una situazione? Evidentemente non si tratta della stessa cosa. Quello che mi è possibile fare è una serie di alternative; quello che è possibile che avvenga include anche le mie alternative, ma ne include altre, che io non posso conoscere, e che sono ora in mente di altri, partecipi di quella situazione.

La saggezza del volere il possibile tende a identificare questi due significati: fare il possibile significa per questa saggezza fare ciò che siamo in grado di fare; ma ciò che siamo in grado di fare è, sí quanto è dato all'organizzazione della nostra azione; ma anche l'adeguazione di questa organizzazione ai dati del problema. Ora non vorrei parer spregiare questo riferimento al reale. Il mio proposito è solo questo: badare attentamente a non confondere il riferimento al reale, che è la pertinenza dell'azione, con il movente dell'azione stessa. Vorrei anche tener presente che, allargando il cerchio del rapporto azione-realtà, diventano pertinenti atti che si presentano come la negazione di una certa realtà. Non c'è nulla, che noi seriamente ammiriamo, che non faccia parte di questo tipo di pertinenza.

Resta il tema di fondo del rapporto tra dottrine storicistiche (fondate su una determinata logica del giudizio storico e che stringono la morale) e morali formalistiche (che, a loro volta, condizionano il valore della storia e dei suoi giudizi). È possibile districare dagli eventi storici gli interventi di singoli o di gruppi, e pronunciare su di loro un giudizio morale? Con quali cautele, con quali approssimazioni, non prudenziali, ma strutturali, questo giudizio deve e può essere pronunciato? Il giudizio storico dice: questo fatto è accaduto. La sua affermazione si basa su fonti e testimonianze, su relazioni pensabili che corrono fra queste e altri fatti già noti. Su questa base, si afferma ciò che semplicemente è accaduto. Ma si badi che il presunto giudizio di esistenza non è una affermazione crassa e brutta, è una affermazione di certi valori, che sono valori logici. Ciò che era possibile ha potuto verificarsi perché si si sono compiute certe relazioni e non altre. Ma altro è dire che qualche cosa è accaduto, altro è giudicare il valore dell'intervento di questo individuo o gruppo. Per poter dare questo giudizio, bisogna districare dalla sintesi storica le componenti volontarie, d'individui o gruppi. Ed ecco che questo lavoro, che appare così semplice e immediato (come si è comportato il tale nella tale circostanza), poggia su categorie, e intrecci di categorie, tutt'altro che semplici: possibile, reale, necessario. Ma questo stesso discorso è raggiungibile partendo da un altro capo. Quando ci siamo proposti la questione « che cosa è giudicato in un giudizio

morale », abbiamo risposto: il grado di irrevocabilità, le modalità di irrevocabilità che posero come necessaria un'azione, ad esclusione di altre. Definendo l'irrevocabilità, vi reperimmo due elementi, che ora tornano a riaffacciarsi: disponibilità alla storicità; autonomia della scelta. Ora, quando si esamina la disponibilità alla storicità, si raggiunge la medesima dialettica: disponibilità alla storicità è volontà del possibile; ma hanno lo stesso senso le due posizioni: possibile storicamente, possibile moralmente?

Abbiamo esaminato qualche tema iniziale di questo discorso, quali le differenze e complicazioni dei due significati di possibile e necessario, nel giudizio storico e nel giudizio morale. Siamo partiti proprio dalla questione della volontà del possibile, che potremmo identificare con la disponibilità alla storicità. La formula « volontà del possibile » ha un suo andamento casalingo, una raccomandazione di realismo: è il solito monito ai giovani, di non chiedere subito la luna, di andare per gradi. Quando ripetiamo queste formule, raramente pensiamo a quanta metafisica esse racchiudano; sembrano pragmatiche, ma in realtà presuppongono tranquillamente, per esempio, che la realtà abbia un senso, che proceda per tappe progressive, cioè continue, senza interventi casuali; o almeno, che il procedere per gradi sia un modo di riassorbire e di consumare, vincendola, la casualità disturbatrice. Il possibile viene dunque raccomandato come ciò che è già implicito nella realtà d'oggi, non ciò che si vorrà fare domani, o cui si vorrà orientare il domani. L'indicazione di gradualità è anzi una condizione intermedia, fra l'impossibile e il reale, un ritorno alla visione realistica del possibile.

Io ho incominciato appunto a soffermarmi su queste prime cose. La visione piú classica e anche piú critica del possibile-reale, in questo caso è, come ho detto, il giudizio storico, anzi il fondamento di ogni giudizio storico: la storia realizza solo il possibile. L'altra formulazione, quella marxista, che la storia risolve solo i problemi maturi, è una variante della precedente, ma con un arricchimento interno evidente. Il concetto di possibile è infatti l'antagonista di due altri, impossibile e reale, ai quali si oppone su due piani distinti, ma con i quali corre solo la relazione di un opposto logico. La nozione di maturità comporta già essa stessa la visione di una dialetticità degli opposti.

Tuttavia, nel caso nostro, la cosa non è di importanza radicale. Dal momento che si tratta di stabilire se il concetto di possibile sia identico dal punto di vista del giudizio storico e da quello del giudizio morale, si intende che il nostro raffronto sarà tanto piú calzante quanto piú

adotteremo la versione dialettica di storicità, di opposizione, e via di seguito. Tuttavia non sarà quest'ultima a risolvere il nostro problema. Infatti, essa assorbe in se stessa, ad un certo punto, tutta la rigidità del pensare predialettico. La proposizione che la storia realizza solo il possibile o il maturo significa che tutto ciò che non è visibilmente entrato a far parte del fatto avvenuto era una realtà di grado inferiore, di valore razionale inferiore. Forse queste proposizioni possono apparire oscure, ma è facile chiarirle subito. Quando si dice che lo storicismo (o il panlogismo) presentano come onnirazionale lo svolgimento del divenire, non si dice, con questo, che assegnino la stessa razionalità (cioè la stessa autocoscienza) ad ogni piano e momento di svolgimento del razionale. Si dirà, ad esempio, che certi momenti sono meramente soggettivi, che non se ne discute la buona fede; che si spiegano come il portato di un certo livello o attardamento di cultura (quindi che sono anch'essi razionali): ma proprio per tutte queste ragioni, di una razionalità dimidiata, incapace di afferrare le relazioni aperte di un momento di realtà, di annotarle secondo nuove modalità e prospettive; in altre parole, che sono rimaste al di qua dei « possibili » della storia. Nel confronto, invece, si è verificato questo e questo, gli autentici possibili.

Ho criticato questa posizione come dogmatica. Essa è infatti afferribile solo *post factum*. Il premio di determinati possibili è di essersi realizzati. Ma contro questa sapienza del poi, che celebra le possibilità realizzate, ho rivendicato i possibili contemplati e non realizzati, ma immanenti e condizionanti rispetto a quelli realizzati. Chi sarà in grado di districarli? Chi sarà in grado di affermare che ciò che è accaduto è il frutto di un solo motivo, vincente, contro tutti gli altri, perdenti; e che i perdenti, a loro volta, sono davvero sconfitti e perduti? Erano dunque alternative fittizie? E se lo erano, che valeva l'alternativa vincente?

Questo il primo discorso che facemmo, circa il concetto di « possibile » nell'uso storiografico. *Lo storicismo, che riduce il reale all'unico possibile, svaluta l'unico possibile come il necessario in senso deterministico*. Si ripropongono qui i due significati di « necessario ». L'altro punto di vista che avevamo iniziato ad esaminare era quello della volontà del possibile dal punto di vista micromoralistico: difesa e attacco del realismo etico; impossibilità, di stretta misura, della sua realizzazione; falsa disponibilità alla storicità, implicita in quella posizione.

Nello sforzo di districare una problematica morale da una situazione storica, ciò che si deve pur eseguire è l'analisi di una iniziativa in

atto; appunto di fronte a questa si parla di possibili; non di fronte ai possibili già realizzati. Ma si badi che questa difficoltà, di ridiscendere dall'evento compiuto al momento del suo formarsi, non è una difficoltà piú insormontabile dell'altra, di determinare che cosa sia il fatto in se stesso, dal momento che questo, nelle sue effettive virtualità, è così poco fatto compiuto, quanto è da compiere l'atto che stiamo esaminando.

C'è una specie di resistenza di cui mi rendo conto: come volete regredire dal fatto all'atto? Ma la risposta è: come potete parlare di fatto, dal momento che nessun fatto è definitivamente fatto? Che è ancora in atto? Che nulla è morto? La difficoltà è dunque superabile, o è insuperabile anche il giudizio storico.

Tuttavia quando prendiamo a trattare dell'iniziativa morale, non vogliamo neanche dire che essa sfugga alla dialettica possibile-reale, possibile-necessario. Dobbiamo però anche distinguere il senso di possibile nel giudizio storico e nel giudizio morale. Nel giudizio storico, possiamo accondiscendere alla sua valutazione *post factum*, ma alla condizione di non consentirgli il significato di « unico possibile », che avrebbe come conseguenza una pregiudiziale deterministica, invadente nel campo morale. Non lo consentiremo. E non lo consentiremo, perché sarebbe, anche dal punto di vista storico, piú di quanto effettivamente si sappia. In senso morale, possibile è tuttavia un'altra cosa. Esso si riferisce proprio al carattere « aperto » di qualsiasi situazione di fatto. Diciamo di piú: è proprio dell'attività morale riaprire una situazione che si presume « fatta », chiusa. Il termine « possibile » ha un senso solo per la morale, solo per una volontà di iniziativa nel corso degli eventi. Nessun futuro è possibile: possibile è solo la produzione del futuro. Credo che contribuiremo alla precisione di questo discorso, facendo del termine possibile l'equivalente di quest'altro: possibilitazione del reale conosciuto. In questo senso, rivendicheremo anche il senso della pertinenza o della efficienza dell'azione: ma indirizzeremo la ricerca del significato del possibile in un senso nuovo, che richiede una metodologia a sé: in quale modo, con quali strumenti, la volontà apprezza le contraddizioni o le sconessioni, le aperture delle situazioni date; che cosa occorre perché le consideri date e non date nello stesso tempo; c'è problema morale solo quando la realtà viene possibilitata dal giudizio d'azione; quando fra tali possibilitazioni viene necessitata e realizzata una possibilità. La forza delle altre alternative non per questo cessa di sussistere. La dialettica possibile-reale, vista dallo storico, è infatti quella del realizzato dal realizzabile;

vista dal punto di vista morale, è quella del realizzabile dal realizzato. Ma questa dialettica deve essere fermata, vista nel suo funzionamento. Solo se osservata da vicino può indicare la regola, insieme, della pertinenza e dell'inventività dell'azione.

Il termine di necessario ha più significati nell'apprezzamento dei fatti propri delle scienze morali. Ve ne sono almeno due: era inevitabile che avvenisse — o doveva avvenire. Questi due significati vanno, e giustamente, distinti; ma vorrei dire che anch'essi — come il dato e il non-dato — debbono essere visti in una relazione, per la quale il secondo costituisce il fondamento del primo. Quando si dice che si cerca di dare un significato alla « propria » vita, si cerca per l'appunto di raggiungere la giuntura di questi due significati di necessario.

CAPITOLO VII

La disponibilità alla storicità e la volontà dell'impossibile come limite estremo della volontà morale.

Il nostro scopo consiste nel domandarci: è eseguibile l'operazione di disincaglio analitico dell'attività morale dall'evento storico, così da rendere possibile il giudizio se X si è comportato bene o male in una data circostanza? Il primo giudizio, storico, consiste nel dire: è accaduto questo fatto, e X vi ha partecipato; il secondo giudizio, morale, consiste nel dire: ciò che X ha fatto in quella circostanza è bene, o è male.

Questo giudizio è inutile. La cosa che importa è stabilire ora, *hic et nunc*, se quello che ci apprestiamo a fare è bene o male. Quando dobbiamo giudicare a questo livello, non esiste la difficoltà di disincagliare nulla da nulla: siamo nudi di fronte al da fare, nudi di fronte alla situazione di fatto.

Discutiamo prima se quel giudizio è inutile. Esso è utile in quanto qualificazione di quell'evento. La qualifica di qualsiasi evento storico non è solo il fatto che esso è accaduto; ma è anche il complesso delle deliberazioni morali che vi sono confluite. Esimersi quindi dal portarvi un giudizio morale significa solo esimersi dal qualificare il fatto stesso, cioè conoscerlo solo dimidiamente. Se esso divenne un fatto storico, è che v'era nelle volontà che lo costituirono appunto quella disposizione alla storicità, che è intrinseca alla deliberazione morale. Ricusare il giudizio morale sulla partecipazione dei singoli equivale a non voler conoscere ciò che è accaduto. Possiamo dire che non ci interessa affatto saperlo; ma badiamo a non esimerci dal tener conto dei fatti.

La struttura del problema di stabilire se faccio bene *hic et nunc* è della stessa natura di quello se ho fatto bene o male, allora, dinanzi a una certa situazione.

Ciò che apparentemente distingue è che, per il giudizio sul passato, ci troviamo a dover prescindere dagli effetti conseguiti, per risalire ai soli propositi; nel presente, ci troviamo a dover ipotizzare una scelta, che possibilmente la realtà data e le imprima uno svolgimento secondo esigenze morali. Ma, per contro, anche nel caso presente, bisogna proprio che si disincagli il proposito da qualsiasi determinazione data, dalla reale impressione dell'equivalenza dei possibili.

Nel primo caso, devo ricostruire la disponibilità alla storicità della iniziativa individuale; ed essa non mi si è presentata allo stato nudo, ma con una visione della storicità in corso, che di tanto diventa più generale e meno determinata, di quanto io più liberamente agisco. Più mi spoglio della previsione, in altre parole, e più sono libero e morale. Ma questo era vero nell'azione passata quanto lo è in questa presente. E la struttura della partecipazione morale alla produzione di storia deve poter essere descritta tanto che si tratti di una esperienza passata, quanto di una presente. Il processo è inverso nel senso che, per il passato, devo disintegrare l'evento; nel presente, devo studiare le modalità dell'integrabilità del mio atto in un evento.

Il problema della inutilità del giudizio morale si presenta del pari anche per il giudizio presente. Possiamo stabilire che non ci importa nulla del criterio morale in base al quale agire. Possiamo accettare la casualità delle nostre decisioni, è un'etica anche questa: la sola che abbia senso in una dottrina della casualità degli eventi (non cioè che accadano per caso, ma che si compongano per caso). Ma a parte il coraggio che occorre per adottare questa etica, non resta altro tema d'azione, altro motivo, se non una scelta di valori da testimoniare; una nozione di storicità possibile, cui consegnare questa testimonianza. L'irrevocabilità è costituita da questi due fattori.

Ed ora passiamo alla questione dell'analisi di come si costituisce la disponibilità alla storicità.

La disponibilità alla storicità è la tendenza a far coincidere lo svolgimento necessario del reale con la testimonianza del valore. Come è possibile far confluire questi due elementi divergenti?

Abbiamo esaminato alcune accezioni della volontà del possibile come espressione di quella « disponibilità alla storicità » che consideriamo una componente non separabile dall'irrevocabilità morale della decisione. Abbiamo snidato il carattere sofistico della proposizione « la storia sviluppa solo ciò che è possibile » (la teoria dell'unico possibile: se così fosse, abbiamo ragionato, lo svolgimento dell'unico possibile sareb-

be identico a quello dell'unico necessario, e quindi non si potrebbe mai parlare di interventi morali nella realtà storica).

Abbiamo egualmente esaminato alcune altre figure inaccettabili della volontà del possibile, là dove il possibile è pensato sulla trama di un reale già dato, con le due conseguenti figure del conformismo e dell'anticonformismo. Ci siamo quindi momentaneamente allontanati dal tema, per individuare alcune dichiarazioni di impossibilità del giudizio morale intorno alla partecipazione al fatto storico. Sarebbe sostenibile, si dice, a condizione che fosse già fondata la convinzione del progresso morale lungo il corso storico: in questo caso, abbiamo soggiunto, è solo da chiarire che, per progresso morale, non è da intendere il miglioramento delle disposizioni psicologiche o della presa di coscienza etica, ma semplicemente la superiore complessità delle ragioni per le quali certe azioni diventano riprovevoli, ma si fa egualmente ciò che sembra assurdo fare, cioè si giudicano « buoni » o « cattivi » certi eventi: qui in realtà, benché non sempre sia comodo rendersene conto, non si giudica quel fatto, ma l'atteggiamento nostro, oggi, dinanzi a quel fatto. Proprio perché siamo impegnati a giudicarlo, proprio perché per agire dobbiamo prendere posizione rispetto a quel fatto, dichiariamo buono o cattivo quel fatto, nella misura in cui sosteniamo che un nostro atto di oggi è una sua interpretazione e prosecuzione.

Infine, abbiamo rilevato, di passata, l'insufficienza del concetto di opera come intermediario fra l'oggetto del giudizio morale (e cioè l'azione del singolo o del gruppo, se di questo sia accertabile una presa di coscienza della situazione e dei valori da testimoniare) e l'oggetto del giudizio storico (cioè l'evento nella sua organica obbiettività). Abbiamo rilevato come questo concetto si dissolva proprio fra i due elementi che intende mediare. Nei suoi aspetti obbiettivi è già un fatto storico, nei suoi elementi soggettivi resta un'azione.

Cerchiamo ora un diverso sviluppo del concetto del « volere il possibile ». In un certo senso noi non siamo affatto avversi a quella formula, che ha certamente senso: siamo avversi solo a determinate sue interpretazioni, che in partenza ne limitano o ne ottendono o ne alterano un significato accettabile.

È, per cominciare, accettabile il concetto che non si può che volere il possibile, nel senso che dell'impossibile non si dà neppure il proposito. Tuttavia, ci sia consentito a questo punto rilevare che i due concetti di possibile e di impossibile, nell'ambito che qui ci interessa, e cioè del fare, sono concetti del tutto relativi. Quello che si chiama im-

possibile, dal punto di vista degli strumenti che la realtà offre per attuarlo, diventa possibile, appena si decide di buttare, fra questi strumenti, anche la propria esistenza in modo da dimostrare la impossibilità di tollerare la situazione data, benché gli strumenti che essa offre sembrino inadeguati. Qui tutto è da ridiscutere. In questi casi, infatti, possibile e impossibile tornano a coincidere. Se si progettava di raggiungere un certo effetto, e cioè ad esempio il rovesciamento di una situazione, il progetto appariva subito insensato; mancavano i dati, le forze, per attuarlo. Ma se il progetto era semplicemente di rendere pubblica l'intollerabilità del dato, allora esso è possibile, cioè riuscito, anche se abortisce. Infatti, la sua sola pubblicità assicura la messa in problema della realtà data e, sino ad allora, indiscussa. Quella che appare in quel caso volontà dell'impossibile è la prima impostazione di una lotta per una trasformazione possibile.

Tuttavia noi continuiamo attentamente a distinguere questo tipo di volontà dell'impossibile dall'azione cervelotica, o incapace di divenire intersoggettiva. Questo è il punto che si deve ora approfondire. Nel caso sopra accennato, di volontà dell'impossibile come semplice affermazione dell'intollerabilità del dato, era chiaro che si aveva nello stesso tempo una identità plausibile con una certa volontà del possibile. Quale? Se è impossibile modificare o rovesciare il dato, è possibile rivelare il male insito in questa irrovesciabilità. È dunque possibile affermare un valore, come negazione di una data modalità del reale. Il possibile che qui si vuole non è già dunque quello che, spinto ai suoi effetti, costituirebbe un nuovo aspetto del reale: il possibile (l'impossibile) che si cerca è solo la denuncia, la testimonianza di un valore offeso, o di un valore da rivelare. In questo caso, per la sua capacità di essere partecipato, e per ciò che di nuovo inserisce nel mondo, accanto al dato, la volontà del valore è una volontà del possibile del tutto *sui generis*. Continueremo perciò a distinguere ben chiaramente tra il velleitario e il martire; e non accetteremo che si assimilino. È ben vero che il martirio non è di per sé la prova della giustezza di una causa; ma non è questo di cui ora si discute. Si discute del suo significato originario, di negazione del possibile-reale e di affermazione del possibile-valore.

Ma qui si apre una dialettica del tutto diversa, cioè quella della possibilità dei valori. Supponiamo di esaminarne qualche aspetto concreto. Sia ad esempio questo: la salvezza viene solo da Dio; ogni sufficienza umana deve perciò essere negata: se ci viene richiesto di onorarla, ricuseremo di identificarla con l'assoluto; il nostro rifiuto sarà pro-

vato dalla nostra disposizione ad essere noi stessi negati da quel falso assoluto, per provare che riconosciamo quello vero. Di questo tipo è la disposizione alla volontà dell'impossibile nel cristianesimo. Volontà del possibile sarebbe stata, invece, quella di patteggiare con le sufficenze terrestri. Ebbene, in questo caso, che senso ha la volontà del possibile come testimonianza del valore? Il valore è un ordine, un significato di atti necessari, incomparabili con la realtà data. Ma per incomparabili che siano, per incomunicabili che si presentino i due ordini (qui, delle sufficenze terrestri e dell'assoluto, secondo il nostro esempio), il possibile rispetto all'uno è l'impossibile rispetto all'altro. Ecco che, dunque, quando diciamo che possibile e impossibile sono concetti relativi, non assolutizzabili, pensiamo che essi siano intercambiabili a seconda dell'ampiezza di giudizio di cui disponiamo per quanto concerne il dato; ma vogliamo, poi, anche dire che non sono intercambiabili, perché ciò che è possibile dal punto di vista del dato è impossibile da quello del valore, e viceversa. In questo groviglio si deve guardare in fondo. Perché, nella misura in cui si vuole il possibile rispetto al valore (e l'impossibile rispetto al dato), si mette in gioco anche quel dato che è la nostra esistenza; e nella misura in cui lo si è giocato irrevocabilmente, cioè lo si è deliberatamente negato, in quella misura stessa nasce la comunicabilità del proprio volere, la sua intersoggettività, la sua pubblicità, la sua « disponibilità alla storicità ».

Insistiamo ora, senza risparmio, su due aspetti distintivi della volontà dell'impossibile. Non ho difficoltà a definire in questo modo qualsiasi atto che sia compiuto con la coscienza della sua inefficienza pratica, ma con il proposito di manifestare intollerabile una situazione di fatto, alla luce di un valore. Lasciamo fuori questione se quel valore, a sua volta, non sarebbe mai emerso in mancanza di quella situazione data. L'apparire storico dei valori è sempre in questa condizione, e, in certo senso, non lo è mai. Sono situazioni date a rendere vivido, all'improvviso, un valore dal quale, infine, esse si scorgono; è il sorgere di un valore nuovo che qualificherà quella realtà. È inutile dilungarsi in una questione, sulla quale si può essere, già in partenza, tutti d'accordo. Bisogna che una certa realtà marcisca, perché un valore riveli quella putrescenza non cosciente e la renda inaccettabile; bisogna d'altra parte che quel valore assurga ad esperienza di vita per acquistare la violenza della negazione. I problemi intorno ai quali vogliamo, invece, fermarci, sono ancora quelli della distinzione fra l'arbitrario e l'impossibile e della distinzione fra vera e falsa testimonianza. Il primo punto si svolge con

queste caratteristiche: la volontà dell'impossibile è negazione delle idealità insite in una situazione data; la volontà dell'arbitrario può essere una sfida al costume, non una negazione delle idealità. In breve: quello che deve essere attentamente distinto è la futilità anticonformistica che nega in un punto il costume, ma accetta tutti gli strumenti che la realtà offre per la propria continuazione nel senso già preorientato; e la negazione della realtà come tale (« il mio regno non è di questo mondo »). La volontà dell'impossibile contiene una sfida al reale come esso è: scoprire il punto in cui il reale com'è deve giungere alle sue conseguenze coerenti, si inserisce in esso, lo provoca, si immola in esso. In certo senso, la volontà dell'impossibile, in questo caso, non chiede alla realtà di emendarsi, ma di essere se stessa sino alle sue radici, di non nascondere nulla di sé, di scoprirsi senza mezze misure. La volontà dell'impossibile non ha nulla da perdere perché è essa stessa che si seppellisce in quella componente del reale che obbliga il reale a palesarsi, e che questo per sopportarsi preferisce nascondere. Mentre la volontà del possibile in questo caso « composé » accetta il compromesso, quella dell'impossibile dichiara inaccettabile l'esistenza, se la realtà è quello che è. Al limite, essa non può che divenire martirio (o rivoluzione?), cioè attuare seriamente la non-coesistenza. Se la realtà si emendasse, dal punto di vista del martire, il mondo diverrebbe possibile. Ma non le si chiede tanto: le si chiede solo di essere se stessa sino alla fine. I martiri cristiani non chiedevano all'autorità romana di riconoscere la divinità di Cristo, richiedevano solo di non dovere essi riconoscere la divinità dell'imperatore. Quindi per un lato *la volontà dell'impossibile nega la realtà di fatto*; per un altro *la esalta e la sospinge a rivelarsi interamente e a proclamare l'inconciliabilità della sua esistenza con determinati valori*. Nel contempo è proprio nel confronto con la realtà di fatto che si precisa e si determina il valore che funziona da principio di condanna. Al limite occorre che si compiano i seguenti movimenti: *totale incompatibilità delle due realtà e quindi negazione di una di esse in quel punto ambiguo, frutto di ambedue, che è il martire. La soluzione del martire è soluzione autentica perché in essa muore e si nega la realtà storica e si afferma il valore*. Quando si avanza l'ipotesi del martire politico, non si ha nulla in contrario: ma proprio perché in quel caso il martire non accetta di uscire e tornare a cospirare, per nulla impegnato dall'alternativa ricattatoria, egli si è già posto in posizione religiosa, di martire religioso. La distinzione dall'arbitrario sta quindi nel non intendere di sfidare la realtà esistente alla sua pienezza di essere, ma nello sfidarla

in un'altra qualità di coraggio, che, alla fine, si organizza coi mezzi stessi che la realtà offre.

Circa la distinzione fra falsa e vera testimonianza, il martirio non attesta la giustezza della causa, ma solo il modo in cui essa è stata portata innanzi e affermata. In linea di massima, *non partecipiamo in alcun modo* alle cause limitate, ai modi del potere che non siano i nostri. Ma il discrimine fra vera e falsa testimonianza sta sempre in questo mettere in causa tutto o parte solo della realtà presa di mira. Qui torna in vigore *l'altra distinzione anteriore alla considerazione del martirio che dichiara intercambiabili il possibile e l'impossibile.*

**Volontà dell'impossibile e volontà dell'arbitrario:
martirio e anticonformismo.**

Insistiamo a chiarire il senso della volontà dell'impossibile come volontà morale. Abbiamo già a lungo esaminato il significato della volontà del possibile. Ora è già stato detto che intendiamo per « volontà dell'impossibile » qualsiasi atto che sia compiuto con la coscienza della sua inefficienza pratica, ma con il proposito di manifestare intollerabile una situazione di fatto, nel confronto con un determinato valore.

Abbiamo tutta una serie di chiarimenti da aggiungere a quelli già forniti, che si riferivano alla intercambiabilità di volontà del possibile e dell'impossibile (e qui si tratta di un significato subalterno del rapporto fra i due concetti, di cui si deve tuttavia, per chiarezza, tener conto: volontà dell'impossibile, da un certo angolo visuale, è volontà del possibile da uno piú vasto, o piú dialettico, o piú comprensivo), alla inconfondibilità fra volontà dell'arbitrario e volontà dell'impossibile. Questa distinzione è piú sottile della precedente. Si tratta di trovarvi segni distintivi precisi. Avevamo additato, ad esempio, la piena comunicabilità del secondo, la parziale comunicabilità del primo. Può essere sufficiente da un certo punto di vista, da altri, no. Dal punto di vista, cioè, della piena volontà di comunicazione, sí; non necessariamente, tuttavia, da quello della effettiva comunicabilità. Ci siamo soffermati sull'esempio dei martiri cristiani: è abbastanza certo che, benché disposti a dare piena comunicazione della loro decisione, non per questo essi potevano essere capiti. In secondo luogo, i due ambiti, della volontà dell'impossibile e dell'arbitrario, possono andare confusi nello stesso atto. L'ambito dell'anticonformismo è spesso costituito

da ambedue le componenti: la protesta contro uno stato di fatto, e l'affermazione di sé, anziché di un valore che si vuole rappresentare. I due termini, quindi, su un punto, coincidono: quello della protesta. È un momento da approfondire, perché in esso sta la base della confusione fra ciò che appare « conforme » ad un valore, e ciò che è compiuto « per » un valore.

La questione non è del tutto chiara. Sull'anticonformismo (e sul conformismo) ci siamo già trattenuti, a registrare che entrambe le formule obbediscono ad una volontà del possibile in realtà già registrata sul dato, sul corso consueto degli eventi, sulla tradizione, su modalità la cui riuscita è prevista. Abbiamo notato anche come si possa essere conformisti per anticonformismo, o viceversa. Dove ci attendremmo la sfida, là il nostro anticonformista si adegua, con la spregiudicatezza che gli consiglia di non farsi schiavo neppure dell'anticonformismo: così si resta perplessi a vedergli svolgere atti, adesioni o ripulse di tipo conformista. Ma il conformista a sua volta può diventare anticonformista, quando è toccato un suo interesse più forte della paura, che lo vuole legato ai binari sicuri di quello che si suol fare e che suol riuscire. Abbiamo già analizzato tutto questo. La posizione del conformista è meno interessante, tuttavia, e, se mai debba rendere conto di confusione di valori, non è con la volontà dell'impossibile, nel senso da noi definito, ma con la volontà del possibile, inteso come esatta visione realistica del processo del divenire.

L'anticonformismo, invece, ha una sua presunzione di protesta, che coinvolge spesso proprio dati di fatto contro i quali esso prende posizione. In linea di massima, è da esaminare da presso ogni atto voluto solo per negare un obbligo alla conformità: perché qui se mai è da attentamente distinguere fra vera e falsa testimonianza del valore.

L'elemento comune, della vera e della falsa testimonianza, e — in sostanza — della volontà dell'arbitrario contro quella dell'impossibile, è la dichiarazione di negazione. Non ci sto; mi rifiuto; non mi avranno dalla loro parte; non vestirò o non gestirò in questo modo. Anche se tutti lo fanno, io non lo farò. Questi ed altri atteggiamenti sono validi tanto a manifestare l'una quanto l'altra motivazione. Che cosa le accomuna e che cosa le distingue?

Le accomuna la negazione del dato; le separa la testimonianza di un valore, che potrà essere — o no — compreso e comunicato. Il primo è l'aspetto visibile, il secondo quello non visibile della negazione. È proprio della volontà dell'impossibile, nel senso da noi definito, la

dichiarazione di intollerabilità, di inaccettabilità. Un gesto gridante, o non gridante, di negazione vi è dunque implicito. Ma la divergenza appare chiara non appena si osservi se esso fu compiuto perché si affermasse colui che nega, o semplicemente perché si negasse. Nel primo caso abbiamo l'atto di anticonformismo, che può essere arbitrario; nel secondo, l'atto di valore. Può essere benissimo che mai nessuno di essi si compia allo stato puro. Nella negazione del conformismo c'è un valore comunque, nella volontà di valore c'è una mescolanza, comunque, di sé. Il primo è nella negazione del dato; il secondo, nella impossibilità del soggetto di nascondersi interamente nel suo atto. Questa tendenzialità non deve tuttavia ingenerare confusioni. Nel primo caso si nega per affermare un'esistenza, così come essa è; nel secondo si nega per affermare un valore, che è ciò che non è.

Nasce di qui l'altra questione: ma il valore — l'idea di ciò che non è e che deve essere — non si determina forse proprio in relazione a ciò che è e non deve essere, cioè il dato stesso? Provate a togliere il dato, ed avrete perduto anche il valore. L'idea del dover essere sorge allora, o almeno si delimita e si definisce solo in rapporto al dato stesso. Senza il dato, niente valore. Sono tutte questioni marginali. Quando si sia detto questo, non per ciò si riduce il valore al dato; e non per ciò basta il dato per avere il valore: nuova confusione dell'arbitrario, dello snob, dell'anticonformismo, con la volontà di valore o volontà dell'impossibile.

Il rifiuto del dato può essere di natura politica e non religiosa: l'esempio del martirio dei cristiani primitivi non basta da solo ad abbracciare l'intero campo dei valori. Non solo quelli religiosi, ma quelli politici vogliono quella forza di negazione e questo tramite di affermazione. Gramsci che ricusa la petizione di grazia con l'impegno di non far più politica; Socrate che non si arrende agli ateniesi, di contro alla condizione di non fare più filosofia, sono esempi che esulano dal campo della esperienza religiosa. Nondimeno, rientrano essi nella nostra regola? Io risponderai di sí, che rientrano eccellentemente nella nostra regola. L'importante, per rendersene conto, è sapere se, con questo tipo di rifiuto, si intende, o meno, affermare la filosofia come deve essere, la politica come deve essere. Nel caso di Socrate, è certamente così: la filosofia non è tale se non modifica il nostro modo di vivere; ma se ci viene chiesto di rinunciare a questa modalità della filosofia, allora non c'è altro modo di provare la verità della nostra idea della filosofia, che compiere un atto che significhi il rifiuto di ogni altra

sua modalità. Sappiamo bene che, morendo per ordine degli ateniesi, Socrate non migliora se stesso, o almeno non ha in vista il miglioramento di sé o di altri: ma è sicuro di un punto: tutte le altre condizioni della filosofia diventano impossibili. La cosa rilevante è questa, e solo questa: in quel punto, in gioco non è la filosofia come rettifica dell'anima, ma l'idea di essa, come negazione di tutte le altre idee; e non è il corso del nostro filosofare a essere affermato, ma il rifiuto definitivo del filosofare. Il valore si afferma qui, puro, in un punto.

Esaminiamo il caso del politico di fronte alla tirannide. Potrebbe liberarsi, alla condizione o di piegarsi alla politica del tiranno, o di disinteressarsi di qualunque politica. Nell'uno come nell'altro caso, farebbe una politica diversa dalla sua, da quella che ha scelto, che è una politica di libertà, storicamente concepita. Nell'atto in cui rifiuta, assume la negazione di tutte le politiche possibili, meno l'idea di una; l'idea, dico, e non la politica stessa, perché ciò che gli viene offerto è di morire in quella politica, di non più farla morendo.

Non c'è dunque sostanziale differenza fra la posizione religiosa (valori religiosi) o morale (filosofia come morale vissuta) o politica (questa libertà, o nessuna). In tutti e tre questi casi si rifiutano tutte le modalità insite nel dato; si accetta di non promuovere ulteriormente il proprio concetto della religione, della moralità, della politica, perché nel punto in cui si ricusano le condizioni della religione, della morale e della politica corrente, si ammette solo la volontà dell'impossibile, l'identificazione della propria esistenza con il valore, quale che esso sia. E, tuttavia, è noto che sortiscono sempre, di qui, effetti pratici. Anche questo è esatto: la diffusione del cristianesimo, la filosofia come coscienza del fare razionale, e così via. Ma l'effetto storico, il trasformarsi dell'impossibile in possibile, questo è da spiegare ulteriormente (comunque come effetto del rapporto valore-fatto, del carattere forzante che il valore può avere sul fatto), e aprire una nuova serie di possibili. Va indagato a sé.

Abbiamo descritto due categorie di azioni, o di condotte: quella secondo il possibile, e quella secondo il valore. Si è anche utilizzata la nozione di « volontà dell'impossibile », per denotare in modo radicale la consapevolezza della non efficienza pratica di un atto, la cui necessità non deriva dunque dal corso stesso delle cose, da una adesione all'immane compiersi di questo, ma dall'« esperienza pura di un valore ».

Su che cosa si fondano gli atti compiuti secondo il principio « volontà del possibile » o secondo il principio « volontà dell'impossibile »?

La questione va esaminata. Potrebbero compiersi per puro caso? L'ipotesi non va scartata a priori; accettiamo l'ipotesi piú sfavorevole, la piú bassa, per non ritrovarcela ironicamente dinanzi. Vogliamo dunque porre anzitutto per ipotesi che gli atti compiuti per osservanza del possibile o dell'impossibile si possano produrre indipendentemente da un proposito preciso. Stiamo però molto attenti a quello che diciamo. Azioni compiute fuor di qualunque proposito — apparenti o reali — sono forse di ogni minuto; e abbiamo subito distinto fra apparenti o reali. Infatti, molti atti compiuti come apparentemente a caso, non lo sono affatto: sono il frutto di un determinismo latente, dell'abitudine, della conformità, del nostro adattamento fisico alle situazioni della vita. Se ci venisse detto che in esse ci comportiamo come automi, probabilmente ci risentiremmo. Sono il prolungamento di un determinismo obbiettivo, che ci attraversa, e che riscontriamo tuttavia ogni volta che un dato nuovo ci fa osservare come non esista soluzione piú facile di quella, e come sarebbe insensato rinunziarvi. Azioni compiute apparentemente a caso sono dunque quelle in cui la logica del possibile è tanto fondata sulla trama del passato, è intuita cosí identica a quanto si è già sempre realizzato (sempre, a nostra conoscenza); e quanto si è sempre realizzato appare cosí necessario, da rendere automatico il nostro intervento. In questo caso, esso appare casuale solo a chi invece abbia motivo di problematizzare quella logica, e avverta come assurda la conformità ad essa. A questo tipo di osservatore, il comportamento deterministicamente conformistico appare « senza motivo ». Si ammetterà benissimo che l'atto che si giudica sia sorretto da abitudine, o dal feticcio « è sempre accaduto, perciò deve accadere »; ma l'una e l'altra interpretazione condurranno alla stessa conclusione: l'atto è moralmente ingiustificato, perché non vi è alla sua base la piú lontana nozione di alternativa. Sebbene, in questo caso, la nozione di « caso » sia del tutto approssimativa, essa diviene rigorosa, appena la si riconduca proprio alla « mancanza di alternativa »: qualsiasi atto voluto senza confronto con una serie di ipotesi, fra le quali si opera e si motiva una scelta, è casuale, è accaduto cosí, ma, nella sua astrattezza, poteva essere sostituito da qualsiasi altro. Ma questo tipo di spiegazione, che abbiamo riferito ad atti « apparentemente casuali », e che si rivelano, lungo l'analisi, ben deterministicamente fissati, si riferisce, ovviamente, alla « volontà del possibile ». Quanto a quelli « realmente casuali », interventi che si sono voluti privi di alternativa, decisi a volerne una contro tutte le altre, senza mediazione, nell'atto dell'*hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*, essi sono assai

complessi, e non facilmente si riducono ad un atto di totale arbitrio. Contengono una polemica anti-intellettualistica (« non m'interessa ragionare, respingo il ragionamento perché in base ad esso trascorrerei di ipotesi in ipotesi senza nulla risolvere »); un'affermazione egotistica di fronte agli altri (« rifiuto il vostro parere perché ho posto il mio volere non al di sopra di voi, ma di qualsiasi voce ragionante »). Qui si sceglie il possibile che, in realtà, piú ci aggrada, piú corrisponde a un dichiarato o non dichiarato piano edonistico. È dunque vero che c'è casualità in questo tipo di atti (la casualità, appunto, dei piani edonistici) anche se a loro volta giustificati con la dottrina dell'arbitrarietà risolutiva del volere.

Non neghiamo quindi che sia anche giusto sostenere che volontà del possibile o dell'impossibile si giustifichino sul caso, anziché su un fondamento. E, in buon ordine, sosterranno: le scelte « casuali » di « possibili » sono apparentemente o realmente casuali, ogni volta che inconsapevolmente o consapevolmente se ne esclude un'alternativa. Nel primo caso, gioca di fatto un determinismo dell'abitudine, per il quale si escludono alternative di sorta, ritenendo che, facendo quello che si è sempre fatto in circostanze simili, si osserva una logica dei fatti che è necessità (nel senso, tanto di ciò che non può non accadere, quanto di ciò che deve accadere). Nel secondo caso, l'alternativa è esclusa di proposito, ma in quanto non si è ritenuto di esaminarne la formulazione concreta; la si è respinta in quanto alternativa, in nome dell'arbitrio supremo del volere. Vi sono, all'uopo, determinanti anti-intellettualistiche e egotistiche, al servizio dell'egoismo.

Ma questo meccanismo gioca egualmente nel caso della volontà dell'impossibile, nel senso a noi noto? La questione c'interessa, per piú ragioni, una delle quali è di stretta natura logica. Se quel meccanismo non gioca, non ci troveremmo dinanzi alla ipotesi di una volontà del possibile della quale non è dato ipotizzare il contrario? La questione è solo apparentemente bizantina: di fatto, è non solo chiara, ma addirittura semplice. La volontà del possibile secondo il caso non ammette contrario; non posso sostituirvi le parole « volontà dell'impossibile secondo il caso » (s'intende, nei significati precisi che abbiamo dato sinora ai concetti di volontà dei possibili e dell'impossibile) — per un motivo patente: ciò che avviene, per definizione, secondo il caso, esce da qualsiasi logica, e non può quindi godere delle prerogative di essa, una delle quali è la posizione del concetto opposto.

Benché possa apparire qualche poco macchinoso e faticoso, è una

dimostrazione che dobbiamo fornire, prima di proseguire nella nostra trattazione. Infatti, ci siamo chiesti se non esistano — bisogna bene bloccare tutte le uscite — giustificazioni veramente casuali, prive quindi di alcun fondamento, della volontà del possibile e della volontà dell'impossibile. È sempre su questo terreno che ci muoviamo. Ammesso che non si possa escludere la casualità della volontà del possibile, perché non si dovrebbe ammettere la casualità della volontà dell'impossibile?

Per esaminare attentamente la questione e rispondervi con precisione, rammentiamo anzitutto le impostazioni di partenza.

La volontà del possibile coincide con l'aderenza ad una trama già conosciuta, e ritenuta ripetibile, degli eventi. È inutile soffermarsi, in questa considerazione, sulle differenze (reali, indubbiamente) indiscernibili. La volontà dell'impossibile è intesa come affermazione di un valore che nega quel corso dominante degli eventi.

Circa la prima è possibile dare anche un fondamento casuale, ogni volta che viene a mancare una scelta fra più mezzi per un'azione conforme al possibile, fra più strumenti di azione; o per effettiva abitudine a una serie prestabilita di mezzi (pregiudiziali di categoria, di gruppo), o per una negazione *a priori* di qualsiasi altra alternativa di mezzi o di ipotesi (volontarismo assoluto, anti-intellettualismo, egotismo). Anche in questo caso, l'elemento della casualità è quello stesso dell'arbitrio.

Per quanto riguarda la seconda, l'esclusione della casualità è data dal fatto, che è ben vero che qui si esclude qualsiasi considerazione di più alternative di mezzi, cioè si esclude la alternativa del possibile di per se stesso; ma proprio nell'escluderla, si sceglie l'altra, quella del valore.

In sintesi, si può dire che casuale è la volontà del possibile, quando avviene escludendo, per determinismo o per volontarismo assoluto, la considerazione di più alternative. Mai casuale è la volontà dell'impossibile, perché essa nasce dal confronto ultimativo con tutte le alternative del possibile. Si può dare tuttavia il caso dell'illuso, del falso convertito, e così via: in tutti questi casi si riscontra un'altra faccia dell'egotismo: l'impossibile come il « mio » impossibile.

CAPITOLO IX

Possibilità di un agire metastorico e sua conoscibilità storica: trascendenza e immanenza dei valori morali.

L'impostazione data in precedenza può apparire paradossale; ma il paradosso consiste unicamente nel supporre che si possa dare, al discorso che si fa, un significato abnorme, o nessun significato. La peggiore disgrazia che potrebbe accaderci sarebbe appunto questa, che il nostro discorso non avesse nessun senso. Ora, ci sono certe condizioni contingenti che potrebbero farlo temere; può accadere per esempio che la carenza di un filo seriamente solido e visibile faccia apparire le presenti considerazioni come prive di un costruito.

Ricordiamo qui che è possibile far riapparire questo filo, solo che si tenga presenti i seguenti passaggi: la trattazione riguarda l'oggetto del giudizio morale; se oggetto del giudizio morale sono fatti, atti, condotte, propositi, iniziative individuali, come si distingue il giudizio morale sul loro valore, dal giudizio storico che li accerta? A questa domanda si può rispondere, in apparenza, molto semplicemente: il giudizio morale qualifica, il giudizio storico accerta; il giudizio morale è riferimento ad un valore, il giudizio storico è riferimento ad altri fatti, che rendono pensabile, e perciò attendibile, il fatto che è oggetto di giudizio. Ma questa proposizione, apparentemente così semplice, comporta una serie di problemi, che ci ha obbligato sinora ad un lungo trapasso di considerazioni. In particolare la qualifica di puro fatto storico è quella, che si è detta, di centro di relazioni con altri fatti; ma allora la proposizione « questo fatto è accaduto » comporta la realtà di una sintesi, dall'interno della quale deve districarsi una realtà distinta, analiticamente più semplice, quella dell'atto da giudicare in se stesso. Nessun fatto storico è di per sé riprovevole o irriprovevole, ogni atto individuale in-

vece lo è; deve essere pertanto possibile, sia quella sintesi, del giudizio storico, sia questa analisi, della enucleazione dell'atto morale. Ciò che rende possibile quella sintesi — nel giudizio storico — è la intrinseca disponibilità alla storicità che è propria, in misura più o meno totale e consapevole, di ogni atto. È impossibile che un atto sia moralmente neutro: questo significa, allora, che esso è voluto, nella qualità in cui è voluto, come irrevocabile; ma la irrevocabilità ha due aspetti, due componenti, il valore dal quale non si intende prescindere, e la disponibilità alla storicità. È proprio la disponibilità alla storicità a comportare allora la possibilità del giudizio storico. (Essa non basta a fondare, tuttavia, la plurigiudicabilità storica del fatto). A sua volta l'irrevocabilità di una affermazione di valore ha due aspetti, che costituiscono in vario modo il ponte fra valore e storia: volontà del possibile e volontà dell'impossibile. Nel primo caso, si avverte che il valore in tanto può farsi immanente a realtà storicizzabile, in quanto se ne cercano attuazioni che sono nell'ordine dato dei possibili. Voglio che, in questo mondo com'è, si affermi un valore; lotterò magari con questa realtà, sicuro di poterla in una certa misura mutare, e mi servirò di strumenti e mezzi che essa già offre; anzi, per rendere più sicura, più garantita la mia azione, seguirò una falsariga già data nei fatti stessi, i quali, per il solo fatto di costituire una solida trama di consuetudini e di stime, per il solo fatto di esistere, certo meritavano di esistere. Ecco che a questo livello la volontà del possibile si rivela « conformismo », o si rivela mediante diversi piani di lotta più o meno conformistica; può rivelarsi apparentemente casuale, come già abbiamo osservato. Quando è apparentemente casuale, ci troviamo dinanzi ad un determinismo della realtà stessa sull'individuo, attraverso forme sociologiche, tecnologiche, e così via.

Abbiamo esaminato anche questa ipotesi della casualità, perché, a ricercare il fondamento della volontà del possibile, sarebbe assurdo scartare anche le prospettive irrazionalistiche.

Ma abbiamo anche previsto una reale casualità della storicizzazione (volontà del possibile) negli atteggiamenti di volontarismo egotistico. Il secondo aspetto della irrevocabilità del valore è quella che si è chiamata « volontà dell'impossibile », come decisa negazione della storicità data in quanto tale. È chiaro, intanto, che questo caso non è identico al precedente. Bisogna starvi attenti, perché, come il grottesco rasenta l'eroico, così l'egotismo rasenta la virtù e l'eccezione morale. Nel caso dell'egotismo, nella misura in cui esso è costitutivo di una casuale vo-

lontà del possibile (rifiuto dei mezzi dati, imposizione di una risoluzione senza alternative) si vuole uno dei possibili, se stessi; nel caso reale della volontà dell'impossibile, cioè della protesta, anche inefficiente, contro la storicità, non è vero che si ignorino i mezzi offerti dal possibile, ma li si ricusa tutti in quanto appartengono alla sfera del possibile. A questo punto si pone la questione se sia possibile spacciare per irrevocabilità morale una volontà dell'impossibile che, per definizione, intende essere una negazione della storicità. Il problema che sorge è quello della negazione della storicità come tale, o di una determinata storicità. Questioni di qui derivanti sono il millenarismo; l'offesa totale dell'uomo; la negazione della sufficienza; e così via.

La questione che ci siamo posti resta forse la più grave che abbiamo incontrato sinora. Essa si può formulare in questo modo: posto che esistano, o si progettino, e si compiano, atti deliberatamente metastorici, è possibile che essi si inseriscano nel corso storico, e che, sia pure a distanza, e con particolare metodologia e sensibilità, siano — come fatti storici — conoscibili?

La gravità della questione va avvertita in tutta la sua vastità. Per renderla percepibile, benché non costituisca una necessità imprescindibile, poniamo anche la questione inversa: posto che esistano atti puramente attivistici, intesi unicamente ad accelerare un moto storico, è possibile, a distanza, ravvisarvi una moralità? Voluti con un proposito amonale, di puro slancio energetico, di puro attivismo, vi si riscontra, a distanza, un valore? Le due questioni sono inverse, come si vede subito formulandole rigorosamente: un atto voluto per una moralità metastorica, è storicamente conoscibile? Un atto voluto per puro attivismo storicistico, ma in deliberata metamoralità, è moralmente qualificabile?

La ragione per la quale le due questioni ci sembrano particolarmente gravi è per le vaste implicazioni che esse includono. Supponiamo che alla prima proposizione noi rispondessimo in senso negativo: quell'atto, voluto come una protesta contro la storicità stessa, non sarà mai storicamente conosciuto; al massimo, o più propriamente, se ne darà una esperienza mitica, di simbolo, e se mai quest'ultima sarà particolarmente da studiare; ma è proprio per la sua struttura di radicale negazione della storicità che esso merita di non essere storicamente conoscibile: è il suo vanto, non la sua inferiorità. Ebbene, in questo caso, noi avremmo probabilmente una spiegazione interessante dell'origine di certi miti, che possono essere, ovviamente, di due tipi, miti portatori di valori morali contro la storia, miti portatori di disvalori morali contro

la storia (il tutto per il tutto, il nulla per il nulla); ma avremmo anche consacrato l'affermazione, che esistono atti che non possono essere inseriti nel corso degli eventi storici, e che quindi trascendono tale corso di eventi.

Supponiamo di dare alla prima domanda la risposta contraria. Ogni atto compiuto contro la dimensione della storicità è delimitato proprio da ciò a cui si oppone. È su questa frontiera della negazione, che quel valore diventa conoscibile. Noi non potremo forse raggiungere la precisa conoscenza di quell'atto; ma sapremo che cosa è stato da esso negato, sapremo quale concezione della storicità è stata posta in questione: alla storicità di un atto, basta la conoscibilità del suo inserimento nel corso degli eventi; e se qualche cosa continuerà di esso, a trascenderli, non ce ne daremo pensiero: ciò che oggi non se ne conosce, diverrà operante domani.

Come si vede, le due risposte alla domanda sopra formulata comportano implicazioni che si chiamano, comunemente, della trascendenza e dell'immanenza. La prima ammette e pone che la fonte dei valori morali non sia da trovare in fattori o elementi critico-culturali della storia, ma in un'attività a priori che pone la coscienza in rapporto con un valore trascendente, concretantesi, grazie appunto alla esperienza critico-culturale, in valori storicamente esprimibili, i quali restano tuttavia valori, proprio per la loro capacità di negazione di una storicità data. La seconda risposta inserisce invece totalmente i valori morali in una visione storicistica aperta, ma decisamente immanentistica, della realtà. Essa nega che i valori quali che siano esprimano la trascendenza: è loro caratteristica, certo, negare unilateralmente e con forza radicale « tutta » la storicità; ma in realtà negano solo la totalità di « una » esperienza della storicità, non qualsiasi possibile storicità. Ecco perché qui l'apparenza è « tutta la storicità », e la realtà è « tutta la storicità conosciuta o rilevante »: donde la « reale » possibilità dei valori di inserirsi e di rendersi conoscibili nel corso storico.

In relazione all'espressione più rigorosa che avevamo dato prima delle due domande, si potrebbe rispondere che la trascendenza o l'immanenza sono implicite nella replica che si dà alla prima, a seconda che si consideri la radicalità della negazione della storicità come condizionante o come implicata, come reale o come apparente.

Prima di procedere all'esame di questa aporia, completiamo l'impostazione per quanto riguarda la seconda questione. In essa si chiedeva se si potesse o meno attribuire un valore morale, a distanza, ad

atti voluti per puro attivismo storicistico. Occorre, ovviamente, un minimo di approfondimento. Quando si dice che determinati atti si vogliono per puro attivismo storicistico, si dà loro, in realtà, una motivazione di tipo religioso-immanentistico. Agire per agire in questo caso, significa credere di immedesimarsi, rompendo ogni inerzia e indugio, con lo spirito o con una forza storica universale, con la ragione che si fa identica alla realtà nel suo manifestarsi, e così via. Naturalmente, a seconda del tipo di forza che si pone alla base del movimento storico, varia la regola dei propri atti: se questa forza è pensata come la ragione, si identificheranno attività o ragione e storia; se è pensata come caso o irrazionalità, ciò che conta è, comunque, il sentirsi agire, il sapersi dinamici. In siffatte esperienze, l'attivismo storicistico consiste nel volersi identici con il movimento, perché esso solo è reale. Ma nel dichiarare che questo solo è reale, gli si attribuisce una totale positività: nel senso che niente è pensabile fuori di esso, e che non ne faccia parte; l'utopia o l'illusione di non farne parte si qualificano come utopia e come illusione: irreali rispetto a ciò che presumono di annunziare o rappresentare, sono però reali come illusioni e come utopie; antistoriche nel loro presumersi capaci di trascendere la storia, decadono (o si compiono) in storicità, almeno nel loro modo di esprimersi e di manifestarsi. Solo di ciò che in nessun modo si manifesta non c'è storia; e ancora! Le conseguenze di ciò che non era manifesto possono diventare — è solo questione di tempo — del tutto palesi.

Chi aderisce in questo modo, come aderenza alla storicità quale valore, la giustificazione del proprio attivismo, ammette o non ammette che esso sia moralmente qualificabile, al di fuori dell'orizzonte della esistenza storica? Può dire: sfido volentieri e a cuor leggero tutti i moralismi; tanto, quello che voleva essere fatto è stato fatto, e non c'è moralismo che possa smantellarlo, dichiararlo cattivo, riprovevole, e così via. La radice di questo ragionamento sta nel fatto che già si è aderito alla « storicità come valore », cioè, invece di discutere se il valore possa o meno farsi storia, si pone che storia sia eguale a valore. In questo caso, è indifferente che si faccia, dal momento che qualsiasi cosa fatta è storia-valore. Ma occorre fare attenzione; una volta ammesso ciò, non è questione di preoccuparsi o meno di un successivo giudizio morale: non c'è altro metro che la storicità, ogni altro metro morale è da escludere.

È esattamente così? Oppure si intende fare, nella storicità, nel valore-storia, un posto particolare alla moralità? Si badi che questo av-

viene sempre. Non c'è panteismo, panstoricismo, che non ammettano, per lealtà verso l'esperienza, questo: chiunque agisca, è storicamente attivo; ma a ciascuno si pone la questione: « come agire »? In questo caso, non c'è, si dice, che interrogare la propria coscienza; non è in questione, qui, quale principio morale si scelga: il fatto è che solo lo storicismo irrazionalistico, ai suoi estremi, può dire che è ben fatto qualunque cosa si faccia; quello razionalistico, invece, dichiara che è ben fatto agire in relazione alla situazione storica e con spirito realistico, cioè con volontà del possibile, e in nome di un valore o di un ideale che risolva le contraddizioni che presentemente si offrono. E lo stesso storicismo irrazionalistico ammette che il « qualunque cosa » si faccia in tanto vale, in quanto mette a nudo l'illusione razionalistica del corso storico (solo in questo caso, quel tipo di scelta, con quella coscienza, ha valore, cioè è da fare).

In breve, la tesi per cui un atto storicisticamente voluto è moralmente qualificabile si sostiene, tanto in rapporto ad uno storicismo razionalistico (vale, perché in accordo con la razionalità della storia), quanto in rapporto ad uno storicismo irrazionalistico (vale, se demistifica l'apparente razionalismo: altrimenti non è neppure un atto).

Soltanto che ambedue queste posizioni hanno già la loro sede in un immanentismo metafisico, che non dà adito alla trascendenza, come invece accadeva nel caso della prima questione.

Ed ora torniamo ad accostarci al caso che soprattutto ci interessa, accantonando lo sviluppo e la sorte di proposizioni simmetriche. Alla questione come l'abbiamo impostata, se essa dia luogo o si fondi su una visione immanentistica o trascendentistica dei valori e della storia, bisogna aggiungere una ulteriore riserva, che è diretta contro ambedue questi tipi di soluzione, in quanto deliberatamente metafisiche. Che cosa infatti ci autorizza a dire che una soluzione è implicita in un determinato « tutto », se si obbietti che proprio quel tutto è inconoscibile; che occorrono solo singoli tipi di « insieme », tra cui anche quelli qui indicati; che tali « insieme » per avventura potrebbero formarsi unicamente come funzionali, al fine cioè di rendere praticabili ed efficienti determinati modi di volere? Tutto questo esige dunque una revisione e un ridimensionamento della domanda.

CAPITOLO X

Il valore morale come negazione dell'esistente.

Esaminiamo il problema che sorge dal rifiuto di trovare un fondamento metafisico alla questione: come si rende conoscibile, o operante, un valore nella storia? Come è possibile che un atto compiuto per negare la storicità acquisti storicità, almeno rendendo discutibile una certa coscienza della storicità?

Alla questione della conoscibilità o meno, nel corso storico, dell'esperienza dei valori, si risponde positivamente o negativamente a seconda che si assegni ai valori stessi o una funzione di esperienza del trascendente, e in questo caso la loro inconoscibilità nella storia e il loro valore metastorico restano intatti, ma si è optato per una metafisica della trascendenza, di cui i valori sono espressioni morali; o che si assegni loro una funzione di rottura del corso storico, ma entro il corso storico stesso, così che i valori vi vengono assorbiti, anche se il loro tradursi in modifiche del corso storico possa soggettivamente apparire non voluto, e anche se esso non si palesi a breve termine.

A questo punto, si può muovere a tale impostazione una obiezione di principio: ricusiamo di farci afferrare, per la forza di questa problematica, da un problema che vorrebbe comunque trascinarci o ad affermare la trascendenza platonica di un mondo di valori, o la loro esauribilità in un atto dato, dal momento che non è concepibile alcun « tutto » già dato, ma sono esperibili solo totalità delimitate, costituite come tali per la loro organicità, e perché valgono a spiegare determinate unità, o serie di unità di eventi. Per noi, quindi, non ha senso la questione dell'esauribilità di un valore in un tutto dato, posto che questo debba essere realmente il tutto; e non ha senso neppure l'ipotesi di una trascen-

denza a quel tutto, dal momento che si intenderebbe poi che la vera totalità fosse costituita proprio dalla trascendenza, in quanto ad essa verrebbero riferiti attributi di perfezione che sono quelli di un mondo di valori. Questa posizione ricusa dunque qualsiasi tipo di totalità a cui dichiarare estranea o immanente la vita dei valori. Dichiarata pertanto che il problema è mal posto.

Da questo momento, la questione principale è di enucleare il difetto di quelle impostazioni qui criticate, e rispondere anche alla obiezione antimetafisica. Fermiamoci anzitutto a considerare la portata dell'obiezione antimetafisica. Si badi che quanto più si dissolve la sostanza metafisica, e vi si sostituisce la nozione di relazione tra fenomeni, nozione via via reinterpretabile, tanto più l'azione morale si porta a coprire una funzione analoga a quella precedentemente attribuita alla sostanza metafisica. Ciascuno diventa a se stesso causa prima; ciascuno è ciò che egli stesso fa di sé; oppure, ciascuno è il rapporto fra un'azione e il mondo storico nella considerazione che egli ne ha; ciascuno cioè introduce in quel divenire la coscienza del valore da darvi, dell'orientamento da imprimervi, del punto di vista dal quale accettarlo o respingerlo. Non si tratterà più di adeguarsi a una razionalità data, come era il caso quando si concepiva la morale come adeguazione ad una struttura metafisica data, ma di risolvere le coordinazioni o le contraddizioni a cui quel divenire perviene in un'azione e in una organizzazione secondo principi pratici. Tutto ciò che la metafisica rappresentava viene ad essere costituito dall'azione e dal modo come si concepiscono le strutture relazionali tra azioni. La portata dell'obiezione antimetafisica è dunque questa: è giusto ricusare concezioni che si riferiscano ad « un » tutto dato come « tutto », ma essa a sua volta non morde più, quando nega altresì il costituirsi di totalità etico-culturali, che sono le concezioni stesse della storicità (storia come progresso, o come ripetizione; storia come immodificabilità o come *regnum hominis*; storia come gradualità o come salto; storia come indifferenza o come capacità di accogliere i valori, e così via). Se noi provassimo a sopprimere queste concezioni della storicità, cadrebbe anche la pregiudiziale antimetafisica, la quale è una fra le possibili concezioni della storicità: quella della storicità come constatabilità ed esplicabilità di eventi, la quale è una visione del tutto elementare, magari povera, ma eloquente della storicità, in quanto nasce dalla critica di quelle più pretenziose e presuntuose. In una parola: la pregiudiziale antimetafisica non riesce né a dissolvere il carattere surrogatorio della metafisica della morale, né a sopprimere una certa visione della

storicità, pur ridotta semplicemente alla constatabilità e alla interpretabilità.

Ciò posto, la questione sollevata dall'atteggiamento dell'obbiezione antimetafisica non dissolve realmente il nostro problema, ma lo delimita: come si spiega cioè — questa diventa la domanda — che un atto compiuto come protesta metafisica, in quanto diretto contro tutta la possibile, ed ogni possibile concezione della storicità, incida nella storicità stessa, in una particolare storicità?

Se teniamo fermo il punto di vista dell'antimetafisico, si dovrà rispondere o che quell'atto, essendo realmente illusorio e fantasioso, non può avere riscontro nella esperienza pratica — e in questo caso resta tuttavia da spiegare perché simili atti si compiano, e appartengano non alla storia della patologia, ma della cultura; o che quell'atto era oggettivamente illusorio ma soggettivamente valido, contro una determinata concezione della storicità. L'antimetafisico, in breve, farà coincidere — metafisica in meno — la sua risposta con l'una o con l'altra delle due già predisposte. Ma, in questo caso, la questione si ripropone egualmente. La portata della obbiezione antimetafisica vale però a mettere in crisi la possibile duplicità della risposta.

Possiamo e dobbiamo specificare maggiormente la questione dell'antimetafisica. Assumiamo cioè diverse accezioni delle posizioni antimetafisiche. Non esiste alcuna continuità garantita del corso storico; essa è solamente psicologica, fondata su abitudini (Hume) e può essere smentita in ogni momento dal sorgere di nuove abitudini. Ogni supposizione circa la capacità di negazione dei valori riguardo a questo tipo di struttura della realtà storica è improponibile. Non si pretende, comunque, di stabilire una tavola delle modalità di inserzione dei valori; ma il problema rimane lo stesso: per il vostro modo di pensare, sono proprio nuovi valori che instaurano, in quanto rappresentati da credenze, le nuove abitudini del comportamento storico dell'uomo.

Non esiste alcun motivo di attribuire ai valori una zona trascendente rispetto al corso storico, una parte non esauribile in esso, aspetti che permangano come simboli pronti ad agire a distanza. Le esperienze dei valori sono esperienze come tutte le altre, hanno il loro corso in un determinato momento e modo di esperire, indi cessano e sono sostituite da altre. Non neghiamo che vi sia, nei valori, una *vis negationis*, anzi che essi siano reali solo per questa loro capacità: non vediamo tuttavia come si possa pretendere ad una loro efficienza planante sulla realtà, non esauribile in essa, agente in essa, come un Dio che è e non è nelle

cose stesse. I valori valgono quando valgono: sono credenze umane, poco importa se debbano affermarsi come totali; il momento della totalità è il loro aspetto soggettivo, mentre quello della realizzazione storica è la loro manifestazione oggettiva. Siccome gli uomini sono costantemente buoni fabbricatori di ideali, se ne faranno altri in altri momenti, totali-reali nel senso che s'è detto.

Il problema resta sempre egualmente aperto: come accade che un valore intrinsecamente costituito dalla sua negatività rispetto al reale dato sia tale da esservi accolto? Questa obiezione dell'antimetafisica vale — o così sembra — contro ogni trascendenza dei valori. Ma non contro l'immanenza, in quanto, per spiegare l'efficienza dei valori, deve accettare una legge dialettica del loro operare, e quindi una norma totale dello sviluppo della realtà. La dialettica è la logica di una data metafisica, quella della razionalità del divenire nella sua totalità. Diciamo nella sua totalità, perché solo in una compensazione verticale tutti i momenti acquistano giustificazione e valore. Essa è quindi, si voglia o no, la logica di una certa metafisica. Ora, l'antimetafisica di cui abbiamo accolto l'obiezione è suo malgrado una metafisica, perché la sua risoluzione era solo di negare qualsiasi trascendenza ai valori stessi.

La terza posizione antimetafisica è quella secondo cui non abbiamo nessun motivo per considerare operanti nella storia i valori. Ciò che opera, nel corso della storia, non sono i valori, ma alternative organizzatrici; le ragioni per le quali si accoglie l'una piuttosto che l'altra sono ragioni di opportunità pratica, di intelligibilità del corso delle cose. Ma né il bene, né l'amore, né l'eguaglianza, né la carità hanno mai provato di sapersi davvero inserire nel mondo. Non abbiamo nulla in contrario al fatto che si continuino a provar queste esigenze e ad elaborarle in dottrina: non esiste un argomento dirimente per il quale debba non esistere un'attività contemplativa, di nessun riferimento alla realtà, valida proprio per darci il senso del limite della realtà, del fatto, cioè, che essa non ci basta. Ma con ciò non resta affatto necessario trattare la questione di come i valori si inseriscano nel corso storico, entrino a farvi parte. Il bene, per definizione, non si realizza, è un'idea limite che ci fa avvertire l'insufficienza della realtà realizzata e ci sprona a realizzarne altra: noi però produciamo realtà, non bene. La proprietà del bene non è di realizzarsi, ma di non realizzarsi. Infatti in nessun momento esso è constatabile come una cosa esistente e prodotta, e ogni presunto bene è relativo al suo giudice.

La tesi per cui il bene è il senso di un limite si presenta sempre

come negazione del dato; quanto alla soluzione di questo limite, essa è sempre di tipo pratico-opportuno. Se fosse bene, perché dovremmo poi provare l'esigenza di un bene ulteriore? Il bene si pensa, ma non si fa. Ciò che si fa è l'utile. La nostra condizione è quella fra un bene che non attueremo ma vediamo, e un utile che attuiamo; ci basta nel momento che lo attuiamo, non ci basta più e riformuliamo altri valori, e così via. I valori sono la spia di una esigenza di ridimensionamento.

A noi basta che si riconosca, per lasciar sussistere il nostro problema, che tale esigenza si presenta sotto forma di valori. Per alcuni, non esiste la questione di un attuarsi di essi nel mondo storico. Il progresso del mondo storico c'è o non c'è, procede a salti e regressi. Tuttavia resta sempre da sapere come mai l'utile si presenti come bene; come perentorio; come negazione; e riesca per una regola di massima convenienza. A noi non interessa, di fronte a tale argomentazione, dimostrare che i valori si attuano. Possiamo accogliere una posizione pessimistica, ma ci interessa notare che anche secondo essa si chiama valore lo stimolo al mettere in moto il corso storico, sia pure con soluzioni parziali. Si è sin qui esaminato che cosa accadrebbe nei riguardi della questione che ci interessa, se accogliessimo le obiezioni tipiche dell'antimetafisica. Non accadrebbe sostanzialmente se non un complesso di conseguenze abbastanza ristretto: anche accettate in pieno tali obiezioni, colpiscono solo talune soluzioni e implicazioni di teoria generale della trascendenza o dell'immanenza, in relazione a certe ipotesi che si fanno intervenire per spiegare il rapporto.

In sintesi si può dire che le teorie antimetafisiche si oppongono a qualsiasi ipotesi, in nome della quale i valori trascenderebbero la storia, per la loro fonte, o per la loro inesauribilità; e che esse si oppongono anche a qualsiasi ipotesi che tenda a spiegare come i valori si impiantino nella storia, e vi operino, e siano in essa conoscibili, secondo una legge unica che regola la loro operatività in un modo eguale per tutti i tempi, le latitudini storiche, le occasioni e le culture. Ma noi possiamo accettare senza difficoltà radicali queste obiezioni, nella misura in cui esse non vulnerano in nessun modo la questione: nei limiti della nostra conoscenza di eventi che si compiono (e non di quelli che per definizione non avvengono), e fuori dall'ambizione di fornire una spiegazione unica per tutti i tipi di eventi influenzati o orientati nel loro corso da valori, come accade che eventi storici siano orientati da valori? Come accade che prospettive le quali in tanto si impongono, in quanto non

sono, esse stesse, eventi, operino su eventi? Come può avvenire che l'imperatività del non evento agisca sull'evento?

Visto che il terreno risulta ora abbastanza spoglio da obiezioni dirimenti, o almeno così ci sembra, è necessario che procediamo noi stessi a un esame diretto della questione. Vedremo poi, lungo di esso, se non avverrà di reincontrare quelle posizioni metafisiche che ci sembrava, sin qui, di poter a cuor leggero accantonare. Per cominciare, bisogna che ci soffermiamo noi stessi, anzi tutto, su una definizione possibile di « valore ». Bisogna che essa sia la più vasta possibile, la più duttile ad accettazioni soggettive e a confronti obbiettivi: vogliamo dire, la più legittimamente passibile di essere iscritta fra i gusti morali dell'individuo, e la più patentemente idonea a mettere a nudo una certa condizione della realtà storica. Per di più, a questo punto, non tanto ci interessano esempi, quanto attributi che al valore devono essere riconosciuti perché esso sia definibile. Aggiungiamo tranquillamente che il termine « definire » non costituisce per noi una preoccupazione, in quanto sappiamo perfettamente che non si intende con esso racchiudere in forma definitiva e senza alternative o varianti un determinato modo di esperire prospettive; sappiamo che si tratta di fornire un chiarimento, in via di ipotesi, e provare a verificarlo.

In secondo luogo, non ci troviamo la questione d'innanzi all'improvviso. Infatti, dal momento in cui ci siamo domandati « che cosa » fosse oggetto di giudizio morale, a differenza di « che cosa » fosse oggetto di giudizio storico, ci siamo posti appunto la questione: che cosa una certa volontà ha voluto produrre, che costituisca giudizio e modificazione di una situazione data? Tale domanda equivale all'altra: quale valore si è voluto o non voluto realizzare?

Non guasterebbe, però, far intervenire invece un altro chiarimento. Posto che il giudizio morale intenda assodare che un certo atteggiamento si ispirava o meno ad un certo valore, in che cosa tale materia del giudizio morale si differenzia da quella di un giudizio storico? Forse che anche il giudizio storico non consiste nel pronunziare l'accaduto o non accaduto di determinate iniziative?

La questione è sufficientemente dipanata quando si avverte che il giudizio storico ha come oggetto « blocchi di eventi », e il giudizio morale il raffronto fra la cultura morale di un uomo o di un gruppo, e il suo effettivo intervento nella situazione? Forse che lo storico non registra come fatti dei cambiamenti generali di idee, di modi di agire, di credenze?

Secondo noi va reiteratamente affermato che la differenza fra giudizio storico e giudizio morale sta in questo: che il giudizio storico può certamente verificare determinati mutamenti nel modo di agire e di pensare, ma non si occupa di sapere se e chi e come li abbia voluti. Il giudizio storico può anche stabilire chi sia stato l'iniziatore di una teoria o di una consuetudine, di una legge o di un divieto; ma non si occupa affatto di sapere se colui che lo è stato riteneva di far bene o male, quali alibi ha cercato per farlo o non farlo, come ha concepito la sua stessa iniziativa. In breve: la storia conosce solo effetti di cause visibili e di movimenti; il giudizio morale cerca di enucleare da quel processo iniziative individuali o di gruppo, di sapere in quali modalità esse concepiscono come irrevocabili le loro iniziative, in quale misura si arresero al corso delle cose e in quale vollero opporvisi.

Lo storico dichiarerà sempre che questo è un terreno intermedio fra etica e biografia, che non lo interessa, e per il quale non ha una documentazione sufficiente. Il moralista, a sua volta, ricuserà di arrendersi al modo dello storico, che consiste solo nell'affermare o negare che un certo evento è accaduto, senza darsi pensiero delle responsabilità, anzi, del modo in cui queste furono concepite dai singoli che vi hanno partecipato.

Non c'è dunque confusione possibile fra le due serie di giudizi. Quando lo storico avverte un mutamento generale del modo di comportarsi, di temere o di legiferare, di non temere e di disobbedire, non indaga sul rapporto intenzione-risultato: questo solo è invece oggetto del giudizio morale, posto che un giudizio morale sia possibile. Se però lo storico è in grado di constatare e documentare un mutamento nel comportamento generale di una società, questo certo accade perché in essa nuovi valori si sono incorporati. Non confonderemo il giudizio di fatto con quello di diritto, s'intende; non diremo che certo i valori possono attuarsi dal momento che si attuano. Non commetteremo questo errore, fra l'altro, perché sono valori anche le prospettive di pura negazione, che non si attuano, ma che rendono tuttavia, dal solo loro apparire, discutibile, quindi intollerabile, la realtà. Il nostro problema resta dunque legittimo e intatto; e suona in questo modo: che cosa rende possibile l'operatività di valori, la cui irrevocabilità, la cui imperatività e imprescindibilità consiste tutta nella loro forza di negazione del reale dato?

Noi ci attaccheremo, infatti, a questo tratto dei valori, per cercare di intendere qualche cosa della loro fenomenologia; valore è una prospettiva di modificazione di un determinato corso storico-pratico, la

cui imperatività deriva da un solo dato: che al valore non può essere attribuita esistenza. Che poi il valore si attui, operi nella realtà esistente, la trasformi, tutto questo può verificarsi e prodursi. Ma la forza e il significato del valore sta nella sua capacità di negare l'esistenza in quanto essa è esclusa dall'essere stesso del valore. Questo punto merita una analisi e uno svolgimento, quanto si voglia ampio e circostanziato, sapendosi benissimo che qui, un'altra volta, verrà osservato dagli antime tafisici di varia ortodossia (ne abbiamo esaminate più versioni) che una credenza in qualche cosa che non è dotato di esistenza è per lo meno sospetta di arbitrarità e di assurdità. Per noi, invece, il punto di partenza non può essere che questo; la definizione stessa del valore comporta la negazione dell'esistenza. In primo luogo, dunque, dobbiamo occuparci del modo in cui l'esistenza può essere negata al valore, e del modo in cui il valore nega le presunzioni dell'esistenza.

Non intendiamo per questo muovere da una posizione dogmatica. Quando diciamo che adottiamo questo punto di partenza, è perché abbiamo incominciato ad esaminare la questione, e sappiamo benissimo che, apparentemente, può non essere affatto così. Chi si trova a collegarsi con persone o gruppi, che sono già portatori di valori, non inventa nulla, e sembra che trovi certi valori nel corso constatabile delle cose che lo circondano. So che esistono determinati gruppi di protesta, ne condivido le convinzioni, mi avvicino a loro per una collaborazione anziché per un inizio assoluto.

Orbene, questa constatazione non cambia nulla. Al livello empirico, nulla vieta che i valori esistano come condotte di certe persone o gruppi, e che si possano conoscere dalle loro manifestazioni esterne, apprendere, condividere. Tuttavia questo non modifica un fatto: per ciascuna delle persone che praticano un certo valore, come si presenta quest'ultimo, se non come una regola di quella condotta, una regola la quale, essa stessa, non è una cosa fra altre, non è un dato constatabile, anzi, come vedremo, in tanto è operante, in quanto non si confonde fra le cose alle quali si applica? Lo stesso si dica di colui che va in cerca di quelle prove storiche dei valori che sono le condotte di alcuni: in tanto ne va autenticamente in cerca, in quanto è disposto ad abbandonare tutto per andarne in cerca, città, amici e famiglia, padre e madre, come dice il Vangelo. L'apparenza di valori identificati in gruppi storicamente riscontrabili non fa diventare quei valori identici a quei gruppi. L'esistenza che i valori non hanno sta infatti in questo: che ciò che li fa valori è l'alternativa con tutto ciò che si fa e che esiste;

se fossero essi stessi ciò che si fa e che esiste, non sarebbero valori. Questo concetto va svolto pianamente; perché la pura forza di negazione di ciò che esiste non costituisce ancora di per sé una prospettiva moralmente valida. D'altra parte non bisogna confondere la forza di negazione di una prospettiva di una indicazione ideale, con la sua non esistenza. Come ideale, come forza di negazione, il valore ha tutta l'esistenza che deve avere; non gli si può chiedere di più o di meno.

Se per esistenza intendiamo un corso temporale, un mutamento continuo in un tempo dato, il valore non si presenta esso stesso come ciò che muta, ma come ciò che ordina il mutamento; non si presenta variabile nel tempo. Dinanzi a ciò che nel tempo muta, il valore è ciò che dirige il mutamento, ma senza identificarsi con esso. E senza esaurirsi in esso. Dinanzi al corso delle cose, resta sempre possibile la negazione di esso, per il solo fatto che esso aspiri a essere tutto ciò che possibilmente vale. In breve, il valore è negazione dell'esistente, ogni volta che questo si presenta con la pretesa di una totalità senza alternative.

CAPITOLO XI

Inesauribilità dei valori nelle azioni e natura storico-sociale dei valori.

La questione della « non esistenza » dei valori, o del valore, va precisata in modo che diventi sensata e accettabile. Abbiamo già prevenuto l'obbiezione che, non esistendo valori, essi sono assolutamente nulla, e quindi si può benissimo non tenerne conto. È l'obbiezione più bassa e più abbietta, ma poiché esiste, va affrontata. Ovviamente, quando si nega l'esistenza dei valori, non si nega la loro realtà come valori: si nega la loro realtà come esistenza. Dunque, il termine e il concetto di realtà può essere più ampio e molteplice che quello di esistenza. Se si afferma che non posso non tenere conto che « questa azione è scorretta », o che « questa azione sarebbe scorretta », la scorrettezza qui è una qualifica inerente ad un atto già compiuto, o da compiere, che in parte si identifica con l'ipotesi o la effettualità di quell'atto, e in parte no. È questa condizione che va esaminata un po' da vicino, per stabilire che cosa significa la « non esistenza » dei valori, e la possibilità, qui giacente, della loro irrevocabilità e imperatività, della loro *vis negationis*.

Circa la non identificabilità dei valori con atti o eventi che ne siano tuttavia portatori, si può dire che la tolleranza, l'eguaglianza, la riparazione del torto, la denuncia del tradimento sono valori che si concretano in atti particolari. Non crediamo ai valori che non si concretano in atti particolari. E nello stesso tempo, non crediamo che atti particolari esauriscano valori.

La questione è più intricata che non sembri. Le due proposizioni dianzi espresse, « non crediamo in valori non concretati in atti » e « non crediamo in atti che esauriscano valori », sono estremamente di-

scutibili. Se fosse vera la prima proposizione, non esisterebbe possibilità di giudicare gli atti dove è assente o contrastato il valore; se fosse vera la seconda proposizione, si darebbe egualmente l'ingiudicabilità degli atti, per l'identità in questo caso stabilita fra fatto e principio: dove la trascendenza funzionale del valore sul fatto non esiste, il fatto stesso diviene ingiudicabile.

L'esame di queste due proposizioni non stabilisce ancora la non esistenza del valore: stabilisce però abbastanza l'ambiguità del rapporto valore-fatto. Le due proposizioni valgono almeno a stabilire che i due fattori non si adeguano, non si sovrappongono come due poligoni.

Il carattere di trascendenza del principio-valore riappare da questa inadeguazione impossibile. Nessuno si sente di essere un valore. Chiunque si sente di essere il proprio atto, ma non il valore stesso, visto che si riserva di giudicarlo.

Tuttavia, che vuol dire che un atto o un evento è portatore di un valore?

La questione è daccapo ardua. Un atto è portatore di un valore in senso culturale, ma non per questo esso impegna alla radice, in quanto non c'è stata né scoperta del valore, né invenzione dell'atto. Un atto è stato compiuto in una relativa polemica con la realtà, ma non ha costituito quella scommessa radicale che è un valore: non ha esposto chi lo compie ad annullarsi per esso. Per annullamento non si intende solo la morte, ma la negazione delle proprie abitudini, propensioni in contrario, e così via. Quindi la presenza di un valore in un atto assume dimensioni e varianti da denominare.

La negatività del valore si enunzia nella sua alternativa al modo di essere di chi lo compie. È attraverso questa mediazione, la negazione delle propensioni di chi lo compie, che esso trasforma la sua non esistenza in una efficienza. Le propensioni dell'individuo sono un dato alla pari delle altre cose. È su esse che si esercita la negazione del valore. Il rigorismo ha qui la sua ragion d'essere.

Quando si parla del carattere negativo — rispetto alla esistenza storico-empirica — dei valori, ci si chiede su che cosa e su quale realtà tale negazione si eserciti. Si è già risposto in precedenza che essa si esercita sulla realtà stessa di colui che enuncia il valore, in quanto, se così non fosse, al limite egli si troverebbe ad essere personalmente, nello stesso tempo, la realtà da negare e la forza e la ragione della negazione.

Questo primo aspetto della negazione non va certo esaltato come

il principale, il fondamentale, in quanto è ben altro, e ben piú vasto, il tema sul quale verte questa trattazione: si riferisce alla validità storica dei valori mediante la loro negatività. Ma non può neppure essere trascurato o negato, perché altrimenti né si comprenderebbe da chi e per quali vie si effettua il movimento storico, né si vedrebbe la possibilità e nemmeno la necessità di analizzare la fenomenologia della testimonianza. Bisogna dunque insistere anzitutto sul primo punto. Perché il valore è negazione, in primo luogo, della esistenza in colui che enuncia il valore stesso?

Non c'è valore che non sia valore per qualcuno. L'elaborazione dei valori è la costruzione di una duplice attribuzione di un'idea: bisogna che essa concretesca nei due sensi, di essere valore nei riguardi di una realtà considerata oggetto di negazione da un determinato punto di vista, di essere quindi valore come punto di vista di negazione di una realtà data; e di essere valore per qualcuno che si avverta complice della realtà data se non testimonia per quel valore. Non vi è dubbio che, ogni volta che sentiamo parlare di valori (dell'Occidente, della civiltà cristiana, del socialismo universale, dell'eguaglianza nel collettivismo, e così all'infinito), per i quali non immaginiamo neppure un volontariato, una testimonianza, possiamo essere certi che essi non costituiscono la nostra negazione, che non sono valori per noi, non sono il nostro valore. Dire che sono il nostro valore significa che accettiamo, che consentiamo alla nostra esistenza solo nella testimonianza di quel valore. È ben vero che molti valori condizionano la nostra esistenza, ne partecipiamo anche senza esporci per loro, e ci avvediamo di crederci solo quando sono minacciati e repressi. Ma anche in questo caso si tratta di non lasciarsi illudere. È proprio in questo caso, che il valore si scopre, o si riscopre, si rinnova. Non ci pensavamo prima, perché regolava la nostra vita, o questa vi era tuffata. Ma se ha potuto essere minacciato o represso, se questo è accaduto perché il valore di cui parliamo era rimasto indifeso, dipendeva bene da un dilagato lassismo, per cui accettavamo l'identità senza mediazione di valori e idee. Il punto chiave è allora qui: il valore aveva cessato di essere valore, benché noi vi ci ritenessimo tuffati, immersi, permeati, proprio perché la mediazione che consente al valore di essere tale è che esso sia valore per qualcuno. Finché dunque si invocano valori per i quali non si intende negare se stessi, nella ricerca spregiudicata e obbiettiva della via della mediazione, passa essa anche attraverso le nostre propensioni ad accettare e godere la realtà com'è, di valori non si può neppure parlare.

Quando si parla del « nostro » valore, non si intende valore di un singolo, ma egualmente di un gruppo. Ciò nondimeno un chiarimento è pure necessario. Valore per un gruppo significa anche implicazione di una consapevolezza individuale della necessità, della legge del gruppo, del rapporto dell'individuo con il valore, che per lui è verità, e del gruppo, come portatore, e quindi come strumento, e nello stesso tempo come società unificata da quella credenza, come prima verifica del valore nella storia. Anche a questa espressione, non individuale ma collettiva, del valore, va portata una certa attenzione. È indubbio che ciò che conferisce validità al valore può anche essere considerato come la sua storicizzazione. Ma, prima ancora, ad affermarlo è la sua validità per le volontà che si organizzano e che vedono nel valore il vincolo che in tanto si afferma in quanto è già negazione delle loro individualità. Già ci siamo soffermati sulla logica del settarismo: il suo fondamento è la credenza nel valore come tale, indipendentemente dal mondo storico. In realtà, la setta stessa non è forse una realtà storica? O è la disintegrazione stessa della storia in un suo punto, quello di una cultura dei valori che incominciano a storicizzarsi unicamente nella capacità che è loro propria di unificare negando?

Il punto infatti è questo. Prima ancora di imporre la discutibilità del corso storico come esso si viene svolgendo; prima di imporre la discussione se il corso storico sia esso stesso un valore, per il solo fatto che si produce, il valore è un vincolo d'esistenza per il gruppo che costituisce, nella misura in cui determina una posizione di fronteggiamento di ciò che si intende discutere, una morale provvisoria, se vogliamo chiamarla così, in un raggruppamento, in una corrente, diciamo pure in una setta, che elabora strumenti ed espressioni della sua negazione, sia pure solo riducendo al minimo la sua partecipazione a quel corso storico, e mostrando che ciò è possibile, mentre è comunemente ritenuto impossibile. La questione del « valore per chi » ammette una sola risposta: si tratta di valore per coloro che, per aver preso a credervi individualmente, si sentono accomunati da una negazione e da un'attesa, e ritengono che la presunta incomunicabilità fra privati, la sfera stessa del privato, sia annullata dal vivere in un valore. È il valore che, nella comune motivazione della negazione degli individui, fonda la comunità. Al limite, diciamo pure che non esistono rapporti morali fra individui se non in questo fondamento. Simpatia, benevolenza, buona consuetudine, senso del vivere civile non instaurano mai una regola morale di convivenza, in quanto stabiliscono sem-

pre confini, e sortite dai confini, tra sfere private. È proprio l'annullamento del privato, invece, a conseguire alla formazione di rapporti basati su valori.

Quando diciamo annullamento della sfera del privato, non vogliamo dire che questa non esista, ma che se ne può parlare nel gruppo in quanto il valore ha afferrato alle radici ogni esistenza di ognuno di coloro che fanno parte del gruppo. Torniamo sempre a proporre l'esempio delle comunità cristiane primitive. E se a volte sembra che accada qualche cosa di simile sotto lo stato di necessità, sotto l'impellenza di una persecuzione, di una repressione, di una catastrofe, ciò non è merito della necessità stessa, ma del fatto che anche il valore è necessità. Tant'è vero che nella comunità di un valore questa regola dura, nella comunità di necessità si attenua, appena la necessità si allenta. C'è — si dirà — anche il fenomeno della corruzione della comunità di valore: gli storici degli ordini religiosi constatano che non si passa quasi mai il secolo senza che la comunità entri ideologicamente in crisi. Ma questo accade appunto dal momento che la comunità ha assunto i suoi rischi storici, che ha cessato volontariamente di essere un gruppo che pratica ed esprime unicamente il valore, cioè quando incomincia, per farsi regola del corso storico, a individuare, negli strumenti della mediazione, quelli stessi del potere. È proprio di questo che dovremo ora trattare. Ma concludiamo con una ulteriore chiarificazione. Si è già detto che i valori non chiedono a coloro che vi credono semplicemente di morire per essi, ma di viverci. Questo vivere è l'autentico morire, perché è la negazione del proprio naturalistico vivere come attaccamento al dato.

Conviene riprendere anzitutto il filo complessivo del nostro discorso. I temi principali potrebbero essere fissati come segue. Anzitutto, stabilita la formula della decisione morale nella irrevocabilità, intesa come radicalità di scelta e come disponibilità alla storicità, si tratta di sapere se questi caratteri formali dell'azione, ma che vi sono immanenti, siano storicamente conoscibili, verificabili, o inverificabili, e quindi sospetti di ipocrisia, di impostura, e così via. In secondo luogo, si è affermato come il giudizio storico non si limiti a stabilire una successione cronologica di eventi, ma chiarisca quali fattori compongono un determinato evento, e li ponga tra loro in relazioni che si estendono dalla causalità determinante all'occasione storica. Non è vero che la prima sia esclusa del tutto dalla ricostruzione storica. Vi sono piani di azione, nei quali la conformità al corso degli eventi è, di fatto, abbas-

sata a determinismi, e sarebbe erroneo non riconoscerlo; e ve ne sono altri, dove la elaborazione conoscitiva delle condizioni determinanti immunizza virtualmente dal determinismo stesso, mentre tuttavia non si producono movimenti di formazione morale abbastanza efficienti da indurre quella virtualità in effettualità.

Il concetto di occasione è quello che, nella storiografia, apre il varco alla considerazione delle forze morali. L'occasione mancata è un giudizio storico (non è accaduto il fatto prevedibile, incluso nella occasione); ma è anche un giudizio morale? C'è una condanna nella constatazione? O un'approvazione? E c'è disapprovazione della constatazione di quanto è accaduto in luogo nell'occasione risolta?

Si può rispondere tranquillamente che lo storico non è tenuto che ad esporre quanto è accaduto. Ma considerando l'esempio tratto da una affermazione di Willy Brandt secondo cui nessun gruppo tedesco si oppose all'avvento di Hitler, non esclusi anche coloro che ne avevano diagnosticato il pericolo, si può dire che, nella sua esposizione, c'è volutamente un calcolo politico. Situata nel contesto, la dichiarazione esposta rientra nel proposito di mostrare che la Germania d'oggi non è più quella d'allora e, infatti, non rifugge dall'informarsi di tutte le enormità che si apprendono dai resoconti del processo Eichmann.

L'argomentazione è debole ma non ci importa: è debole perché rientra in una tappa, quella della conoscenza non integrata da alcuna azione, che abbiamo già nominata. Tuttavia a noi importa osservare che in questo contesto il rilievo è di condanna morale. « Nessuno ha fatto quanto avrebbe potuto fare ». Il fatto che nessuno abbia fatto quanto avrebbe potuto fare rientra o no nella attribuzione dello storico? La questione di cui parliamo è quella dei « se » e dei « ma », contro la quale qualunque storico si pronunzierebbe negativamente. Ogni storico trova che è già abbastanza difficile rammentare i fatti accaduti, senza andare a cercare quelli che sarebbero avvenuti « se ». Tuttavia la sua interpretazione non ha che due alternative: o mostrare che ciò che è accaduto doveva necessariamente accadere, in nome di un indefettibile determinismo; o mostrare che è accaduto, ma poteva non accadere; o che non è accaduto, ma poteva accadere. Solo questa seconda storiografia è conforme ad una visione libera del corso storico; ma essa implica allora la legittimità dei « se », cioè la legittimità di soluzioni diverse da quella che si è verificata.

Ciò nondimeno, lo storico può serbarsi nello spazio del possibile

divenuto reale, senza addentrarsi in quello del possibile divenuto bene o male. Senonché, nel punto in cui egli esamina il possibile divenuto reale, deve tener conto, deve analizzare proprio le forze che hanno deciso, sono riuscite, non sono riuscite, non hanno risolto, hanno lasciato fare e sono quindi state sostituite da altre che risolsero, e così via; in una parola, si trova proprio a dover esaminare « chi e che cosa » ha prodotto determinati fatti; sino a qual punto questi hanno mutato una condizione; se l'hanno mutata come si progettava, o diversamente; perché il progetto è variato lungo l'*iter* del compimento; se l'effetto fu solo parziale, incoato, o nullo. In breve: se si analizzano uno per uno questi elementi, che sono quelli che costituiscono la più banale gradualità di mutamento storico, si prende, volendo o no, in esame proprio la moralità dell'intervento. E ancora, se la moralità dell'intervento storico, al limite, fu la radicalità della scelta e la disponibilità alla storicità (« avvenga quel che può »), il risultato è quanto ci si è scostati dalla radicalità, quanto è accaduto di non previsto e non progettabile, in quanto offerto alla complicazione delle relazioni storiche. Tocchiamo qui il punto fondamentale della nostra trattazione. Se vogliamo sapere perché giudizio storico e giudizio morale strutturalmente divergono; perché il massimo della storicità voluta radicalmente non coincide con la storicità prodotta, dobbiamo por mente a questo: che la condizione perché si produca moralmente nuova storia è la negazione della storicità data; e che di questa negazione non si può fare storia se non a distanza, se non alla condizione che essa sia positivamente registrata, e cioè in un complesso di relazioni in cui la negazione è risolta in una serie di accettazioni.

La conoscibilità della realtà morale nella storia da parte dell'individuo, se costituisce un fattore costruttivo della personalità, anzi il primo fattore costruttivo di essa, non va esente dalla necessità di garanzie e sussidi conoscitivi.

Diciamo che è la forma privilegiata di costruttività, in quanto stabilisce e acuisce lo strumento del rapporto individuo-mondo. I momenti sono: decisione morale, che si gradua al limite con l'alternativa della propria vita o della modifica della realtà di fatto ritenuta male, la cui persistenza, dopo il nostro giudizio, costituirebbe la nostra complicità in vista della persistenza stessa. Il secondo momento, è quello di sapere se abbiamo fatto bene o male a fare quello che abbiamo fatto; e se è divenuta reale quella modifica, nel senso del meglio, che avremmo voluto si effettuasse.

La questione se abbiamo agito bene o male, a sua volta, si complica in piú sensi, due dei quali vanno distinti. E cioè: abbiamo modificato in meglio la situazione data? (Qui occorre pur sapere che cosa si ha da intendere per « meglio »). E poi: abbiamo fatto ciò che si doveva fare, e lo abbiamo fatto come si doveva fare? Abbiamo voluto ciò che si doveva per se stesso, o per motivi altrui, e meno puri, che proprio i fatti denunziano? Possiamo accettarci cosí, con questa impurità, o non possiamo condonarci? Si tratta di domande da controllare attentamente dal punto di vista logico. Ma quello che ci interessa anzitutto stabilire è che nessuna situazione resta del tutto inalterata, quale che sia stato il tipo di intervento in essa prodotto: non nel senso del male; non in quello del bene, anche se si sia trattato di un caso conclamato di « volontà dell'impossibile », della pura testimonianza o protesta. Una situazione è sempre ciò che se ne può pensare, anche se non tutto ne è attualmente pensato; ora l'apporto della testimonianza è un nuovo modo in cui essa può essere pensata. Cosí ad esempio i regimi tirannici non sono abbattuti, anzi a volte sono ribaditi dall'opposizione vana di talune persone o gruppi; ma al momento in cui essi divengono insostenibili e si deve cercare che cosa fare dopo di loro, è elementare stabilire i motivi della loro inaccettabilità e insufficienza. Ora essi appaiono tali proprio nell'azione di coloro che si opposero allora, apparentemente invano.

Quindi, alla questione se la situazione è stata mutata dall'intervento umano in meglio o in peggio, non è estranea l'altra se si è agito bene o male, volendo quello che si è voluto. Questa seconda questione trova la sua riprova nel modo in cui si risponde alla prima; e, anzi, nel chiedersi se si è fatto ciò, e come si è dovuto, la risposta è complessa, ma trova i suoi strumenti non solo nell'analisi della forma, ma anche degli effetti prodotti, o del loro non apparire, del loro non poter apparire, e cosí via. In breve, per quanto riguarda l'analisi che ognuno compie del valore dei propri atti, e quindi della loro capacità di modificare il corso storico, intervengono integrandosi elementi di esperienza interna ed esterna, consapevolezza dei motivi e constatabilità degli effetti, spesso questi ultimi utili alla scoperta di quelli, e quelli indispensabili alla individuazione di questi. È appunto l'integrabilità delle due esperienze a conferire alla conoscenza soggettiva della storicità dei propri atti moralmente decisi non solo una funzione di costruzione di un ulteriore rapporto io-mondo, individuo-situazioni, ma una oggettività di conoscenza, che altrimenti resterebbe insindacabile, e pericolosa-

mente soggettiva: è solo sin troppo facile assolversi, o rimanere indifferenti alla condanna. In realtà, è vero questo giudizio oggettivo che si ha però bisogno di dare. Se ne ha bisogno, perché, senza *la possibilità di stabilire i valori o disvalori immanenti nel corso storico e senza quella di registrare le loro variazioni e di regolarvi in rapporto le nostre azioni, non si darebbe intervento sensato e legittimo nel mondo.*

Si è già insistito sulla distinzione tra valori culturali e valori morali. Per semplicità, i primi sono quelli che troviamo immanenti ai fatti, o che ipotizziamo per spiegarli; i secondi sono quelli, per i quali i primi si riducono alla misura dei fatti che li portano, cioè non sono, a loro volta, che fatti, perciò non degni di essere voluti per il solo fatto che esistono. Valori sono appunto i principi, che riducono a fatti i valori culturali; che li negano; che li giudicano. L'idea tuttavia che questa dialettica non esista, o che si possa prescindere, in un puro istituzionalismo (né bene né male), è un'ingenuità.

PARTE IV

SUL CONCETTO DI « FILOSOFIA DI UN CERTO
MOMENTO STORICO »

CAPITOLO I

Come conoscere la filosofia nella storia: il carattere storicamente condizionato delle concezioni della filosofia come « saggezza » metastorica.

La questione che dobbiamo, con qualche animosità, prendere di petto, è se abbia senso, e quale senso, la proposizione: *ogni filosofia è la filosofia di una certa epoca*, dove, quando si parla di una « certa epoca », si intende di poter definire un corso di eventi in base a una linea ragionevole, definibile secondo termini, la concordanza intorno ai quali è cioè un atto della ragione idoneo a comprendere. Ci proponiamo anzitutto una serie di questioni, che, mentre appaiono pacifiche nei casi presuntivamente risolti, sembrano tutt'altro che chiare per quelli non ancora risolti, come è appunto quello in discorso, circa la filosofia, e in particolare la filosofia morale in Italia, nel primo quarto di secolo.

Abbiamo detto infatti che, grosso modo, nulla pareva scontrarsi con l'affermazione comune che l'Illuminismo ha avuto la verifica di alcuni suoi principi nell'esperienza storica della Rivoluzione francese, e che la polivalenza e l'ambiguità della filosofia romantica della storia ha pure trovato il suo accertamento e proseguimento così nella lotta per il principio di nazionalità come nelle affermazioni della Restaurazione, nella politica dell'800.

Il raffronto tra filosofia e civiltà storico-politica nel Medio Evo, anche divenendo ogni giorno più articolato, non cambia molto i termini della questione: che si dica, ad esempio, che v'è un rapporto positivo e di sviluppo pratico fra le concezioni e le polemiche sugli universali da un lato, le concezioni e le applicazioni del potere dall'altro; che si constatino fermenti che arrestano e contrastano la rigidità della teologia morale nella esperienza del costume quotidiano, non si otten-

gono tuttavia, positivamente o negativamente, risultati privi di senso. E ancora abbiamo rilevato che l'abbattimento stesso di una filosofia, che pareva impossibile far cadere dall'interno, tale era la sua capacità di presa sull'intelletto (tanto, cioè, appariva insormontabile la sua logica, dalla logica delle obiezioni), si è poi largamente verificato anzitutto nel proporsi di esperienze che al loro inizio si presentarono solo diverse, imparagonabili, con quella filosofia stessa, e che poi, organizzandosi, assunsero la forma di una filosofia con una logica opposta (dell'esperienza anziché della deduzione; infine dell'immanenza anziché della trascendenza), che segnò davvero il tramonto della scolastica.

Quando parliamo, però, di abbattimento, tramonto, o sviluppo, coincidenza, verifica, utilizziamo, in realtà, termini simbolici di varie, possibili, filosofie che si pongano, appunto, la questione che ci sta a cuore. Il primo (abbattimento) risponde meglio ad una dottrina che tenda a identificare teoria e pratica, mentre in realtà le filosofie non si abbattono né si glorificano nel senso violento di queste parole; così il termine di tramonto si riferisce al decadere di una filosofia in senso assoluto, il che non è vero neppure di proposizioni filosofiche che risultarono errori profondi, giacché la storia di come essi nacquerò resta, per sempre, intramontabile, e suscettibile di essere, in altra forma, ripetuta. Sviluppo, coincidenza, verifica, sono invece termini già propri di una dottrina che distingua, e poi cerchi di trapassare dalla teoria alla pratica: dove sviluppo significa estrinsecazione di nozioni capaci di farsi principi pratici; coincidenza presuppone una divergenza iniziale e superata; verifica esige una maggiore cautela, perché implica che di certe proposizioni si possa fare una forma, o più, di verifiche, e che una di esse, compiuta ed eseguita, ne conferma la validità di certi aspetti, ma non nega la plausibilità di altri. Il fatto dunque che ci troviamo ad adoperare sin dal principio una varietà e difformità di strumenti per designare qualche cosa, significa che non sappiamo precisamente che cosa essa è. Significa anche, o almeno non smentisce, che il nostro punto di partenza sia proprio questo: cercare di saperne qualche cosa, e sapere che cosa valgano teorie dell'« abbattimento », o della « verifica », o della « coincidenza », e altre, che consentono o preparano in qualche modo all'intelligenza della filosofia nella storia.

La questione che abbiamo infatti proposto all'inizio è precisamente questa: come conoscere la filosofia nella storia. Vediamo anzitutto e subito che cosa accadrebbe se il problema dovesse essere dichiarato disperato, perché la filosofia non è nella storia, cioè non ha un appari-

re, un dispiegarsi, un riflettersi nelle convinzioni e nei pensieri degli uomini, ma è contemplazione, intuizione di verità predeterminate, al massimo « saggezza ». È una posizione da esaminare subito.

La massima espansione nella pratica di questa concezione della filosofia deliberatamente extramondana è, come abbiamo accennato, quella della « saggezza ». Si badi che questa è la filosofia per lungo tempo accettata nell'antichità, sia si tratti di « saggezza di iniziati », come accade nel pitagorismo e in certo modo nel platonismo, sia che si consideri la saggezza come la condizione che dà valore ad una filosofia eminentemente individualista: nel primo caso, saggezza di gruppi, nel secondo, saggezza di individui. Non stiamo quindi affatto analizzando una posizione fittizia, ma al contrario, una posizione che, affermata presso i greci, ha poi mantenuto una sua continuità, e una sua retorica, sino ai tempi moderni.

Ora la saggezza di cui si parla è in ogni caso una regola per non lasciar travolgere la filosofia dal corso dei tempi: o dichiarando che questo travolgimento è una follia (variamente dilatabile), come per lo stoicismo; o dividendo in due piani l'esistenza umana, uno fenomenico e uno essenziale, e, in nome del secondo, sempre badando a impedire che il primo non venga a comprometterlo.

Che la saggezza venisse concepita come la regola per non lasciar travolgere la filosofia dal corso dei tempi, era implicito in una concezione della filosofia, o come sapere intuitivo di realtà assolute (numeri, nel pitagorismo), o come partecipazione tendenzialmente sino all'esaurimento in una realtà concepita come totale, e quindi come assoluta (stoicismo). Possiamo anche fermarci qui nella esemplificazione, almeno per un momento, in quanto i due casi cui si allude indicano che o la filosofia è conoscenza di una realtà antifenomenica, antistorica, o la filosofia è immedesimazione con la realtà metafenomenica in quanto totalità del flusso, onde sarebbe errore arrestarsi e dar valore sostanziale a singoli momenti. La saggezza è allora privilegio, o di iniziati, la cui iniziazione consiste in parte proprio nel distacco dal mondo; o di filosofi, la cui regola è sopportare gli scontri coi momenti singoli e isolati, irrelati, del divenire, e astenersi dall'appropriarsene e dal farsene appropriare. In tutti questi casi, saggezza è una operazione, o una linea di operazioni, tendenti a non mescolare gli assoluti ai relativi; l'individuo solo risulterà in certo modo riempito di assoluto (grazie alla iniziazione o alla filosofia stessa), e lui stesso quindi la sola realtà finita in cui, grazie appunto alla saggezza, la filosofia

può essere vissuta, senza venire travolta dal corso dei tempi.

Si può domandare a che serve questa filosofia, che non vuole prendere posto nel tempo. La domanda è magari impropria, come ogni domanda circa la funzionalità della filosofia, che, essendo disponibile alla totalità possibile delle funzioni conoscitive, non ammette una richiesta così scorretta. La domanda più propria è l'altra: come è costruibile, e come è partecipabile, una filosofia del genere. Perché la filosofia come negazione del particolare non è affatto una eccezione, e in certo senso persino la spiegazione stessa che va data alle filosofie dell'esperienza non è di identificare se stesse con la conoscenza immediata del dato, ma al massimo di provare che non è verificabile nessuna conoscenza che non sia un diverso apprendimento, variamente riguardato, del dato. Non ci stupirà quindi affatto che le filosofie (come portatrici di saggezza metempirica, o oltremondana o antimondana, o monastica, come dice Vico), siano negazioni della realtà in sé del dato. Ma questo atto di negazione, che si potrebbe dire perciò intrinseco alla filosofia, varia storicamente a seconda di ciò che nel dato viene negato, e delle ragioni per cui viene negato. Ogni negazione (come fanno esse stesse queste filosofie della saggezza) è determinazione: dunque è storicità della stessa filosofia della saggezza. E diciamo pure che quella di Cartesio, che è una filosofia della saggezza, diverge da quella stoica per il suo preminente interesse scientifico, e quella di Spinoza, per il suo preminente interesse politico-religioso; non c'è dunque una filosofia della saggezza che non contenga in sé la definizione di negazione che è implicita nel valore, o nella esigenza che quella filosofia vuole positivamente appagare. Quindi nessuna intuizione dell'assoluto è depurata senza residui dalla realtà che si negò per pervenirvi; o è tale da non riflettersi nel relativo, di cui quell'assoluto si presenti pure come la negazione della negazione.

Questo prova soltanto che le filosofie della saggezza sono in realtà, ma loro malgrado, filosofie della partecipazione storica. E il fatto che esse appaiano in certe epoche piuttosto che in altre è effetto, almeno in qualche occasione, della necessità di costruire una riserva dell'identificarsi del corso dei tempi, della situazione storica, con un'autorità divorante, che non consente più al singolo, neppure, di giustificare e comprendere la propria possibile decadenza. Se la via di una società o di un'epoca fosse precisamente questa, di andare esaurendo certi valori, in forme così invadenti di autorità da annullare l'uomo nel cittadino, ecco che si costruirebbero (o si capirebbe che si costruissero)

schemi di ricostruzione dell'uomo, in filosofie ricusanti di farsi identificare con la politica, e la cui pratica è un esercizio di libertà dalla politica. È appunto, o può apparire, il caso dello stoicismo, e chi studia l'epoca ellenistico-romana deve pur arrivare a trovare, all'interno della politica, una protesta morale di certi gruppi: poi sí che se ne può denunciare le contraddizioni e l'intollerabilità. (Tacito descrive a un dipresso in questo modo la congiura dei Pisoni o la persecuzione di Seneca).

La filosofia come norma di antitravolgimento temporale di se stessa è dunque, per un lato, un caso storico essa stessa; per un altro lato è un aspetto inerente a tutte le possibili filosofie, in quanto dedicate a trovare, invece, un indice di osservazione dello stesso divenire, capace di conoscere e raggiungere la regola del proprio mutamento, così da risultare efficienti almeno finché quella regola è verificabile. Ma proprio questa esigenza, di costituire un indice di osservazione, o di prescrizione, al divenire, vieta alla filosofia come saggezza di interferire radicalmente con la propria ricerca. Tuttavia, essa vale a delimitarla. Non c'è nessun travolgimento dei tempi che possa annullare le filosofie, anche se un certo corso di essi dà la misura del modo in cui furono credute, e della organicità che, attraverso il senso comune e la fede morale, esse dettero ad una certa epoca: ma è proprio questo, che stiamo cercando di giustificare o di capire.

CAPITOLO II

La storicizzazione delle filosofie e il rischio della loro riduzione a semplice giustificazione del sistema politico della loro epoca.

Si è insistito forse ancora troppo poco sulla peggiore sorte che potrebbe toccare a questa trattazione, circa la questione « come intendere la proposizione che una filosofia è la filosofia di una certa epoca ». Il caso peggiore che possa toccare a tale impostazione sarebbe appunto che essa fosse improponibile. Data la posizione che abbiamo esaminato, sembra che abbiamo in certo modo riecheggiato l'osservazione di Kant, su un altro terreno s'intende, e cioè che quel pericolo non esiste, perché razionalmente la questione del fondamento dei diritti della ragione non può essere esclusa che con un ragionamento a priori. Noi abbiamo detto, infatti, che le posizioni antistoricizzanti sono posizioni storicamente condizionate: subiscono, cioè, la storicità, se anche dal canto loro vogliono negarla. Non è, abbiamo detto, che con questa affermazione si sia fatto un grande acquisto, in quanto essa ha un certo sapore legalistico, quello consistente nell'affermare che, con il suo negare una certa sfera di esperienza, l'avversario rende omaggio all'ipotesi della sua esistenza. Ma noi sosteniamo che proprio nella negazione, e nel modo della negazione, sta una partecipazione condizionante. Abbiamo ricordato lo stoicismo di certi ambienti politici di sapore tacitano nell'antichità romana, e potremmo rammentare il carattere di generosità nell'autorità, di lealismo verso i principi, che un diffuso sentire cartesiano ha ispirato al più autorevole iniziatore, in Francia, dell'assolutismo, il cardinale di Richelieu; e in generale proprio il carattere non occasionale ma costitutivo del « distacco dalla politica » condiziona la filosofia politica di un'epoca, o per l'autonomia che con-

ferisce a valori suoi interni, precedentemente non apparsi, o per il cinismo con cui l'adduce, o infine, al contrario, per i limiti che ne fa percepire e avvertire. La saggezza stessa è un modo di partecipare, negandolo, al corso dei tempi; comporta, anzi, una immanenza di cose, di oggetti assoluti, che consente la prova, nel mondo, del carattere fondante, e insieme distaccato, di quegli oggetti. Non ci fosse dunque, di questi, altra esperienza storica, vi sarebbe sempre quella forma di saggezza, legata inevitabilmente a una certa antropologia, e infine a una certa regola di rapporti tra uomini, rapporti che denegano tuttavia alle forze statali e autoritative un compito essenziale di formazione e di educazione alla bontà e alla filosofia.

Vorrei ora fosse chiaro un punto: tra il nostro modo di vedere e quello della filosofia cautelata dalla saggezza contro il travolgimento dei tempi esiste una relazione complessa, centrata soprattutto in due punti che dobbiamo notare. Il primo è che noi accettiamo non la filosofia come metafisica, che fonda la predicazione di saggezza, ma la trascendentalità della filosofia, come datrice a se stessa della consapevolezza e della norma dei suoi processi e dei suoi mutamenti, in modo che, mentre riteniamo che essa sia un momento integrante ed esplicante del divenire storico-politico, non la confondiamo affatto con i movimenti pratico-organizzativi delle forze storiche operanti. La questione sarà più chiara in seguito, ma sin d'ora questo punto può essere affermato. Ciò a cui le filosofie, come metafisica della saggezza, si appellano è la conoscenza della totalità come negazione del particolare, o dell'essere come negazione del fenomeno. In ambedue i casi, particolare e fenomeno perdono significato razionale autonomo, e ogni disposizione pratica che si voglia dare ai fenomeni, anche la più accurata, resta priva di valore effettivo e profondo. Orbene, nessuna filosofia oggi, all'infuori della filosofia perenne, pretende di conoscere oggetti assoluti, condizionanti quelli relativi; ma qualunque filosofia, che non sia scettica, pretende di regola determinati strumenti, che consentono di dare un senso, e a volte un orientamento, ai fatti del corso storico. Per consentirsi questo compito, la filosofia assume un punto di vista che nega la propria immediatezza, e nega valore alla conoscenza immediata del mondo, per stabilire quale senso si possa mediatamente assegnare all'immediato stesso, e quale cautela assumere per non confondere l'immediato e il relato. Su questa capacità e forma, dunque, della filosofia, di essere una specifica forma di negazione del particolare

per offrirne una riaffermazione comprensibile, non abbiamo assolutamente nulla in contrario.

Il secondo punto è però questo: proprio perché la filosofia pensa il mondo, assegnandogli magari fondamenti di pensabilità in oggetti in alcun modo constatabili, ma che hanno una funzione interpretativa e regolativa, proprio per questa ragione, anche le epoche della filosofia della saggezza si debbono sottoporre alla domanda: in quale modo, e in qual senso, determinate metafisiche furono le filosofie di determinate epoche? Il fatto che si applichi ad esse una domanda, che al tempo loro sarebbe sembrata non pertinente, non è decisivo. E questo punto deve essere chiarito.

Noi non ci proponiamo di analizzare nessuna posizione di filosofia della saggezza, ma piuttosto vogliamo considerare parecchie posizioni di filosofia della partecipazione mondana. Nondimeno non ci pare si possa lasciare inesplicita la questione della interrogabilità o meno, dal punto di vista della partecipazione, delle filosofie in certo modo atarattiche.

La ragione è anzitutto che ci sarebbe probabilmente impossibile condurci diversamente. Quando infatti si sia condotta con la maggiore obiettività una ricerca dall'interno di tali filosofie, è impossibile che, per comprenderne strutture e categorie, noi non applichiamo loro nessuna domanda conforme al « nostro » modo di pensare. Ora, uno dei nostri modi di pensare, fondamentale anzi al nostro tempo, è quello del condizionamento storico, della spiegazione storica delle filosofie. Nel più generale dei significati, siamo tutti d'accordo a pensare che il modo del filosofare è legato a occasioni culturali che sono quelle del proprio tempo, e magari a negazioni che, presentandosi come negazioni anche totali, sono però negazioni di realtà fisiche e antropologiche definite da una certa fisica e da una certa antropologia. Qui potranno essere particolarmente delicati e numerosi gli anelli da percorrere per giungere a stabilire il rapporto filosofia-storia politica-morale; nondimeno, se riconosciamo che il punto di vista storicistico include quello che gli è avverso, il discorso antistorico, non si vede che cosa consentirebbe di ricusare di applicarvelo. Allo stesso modo è certo che il discorso antistorico non rinunzierebbe a sua volta alla sua prerogativa, e condannerebbe quello storicistico come una forma di incomprendimento mondana della filosofia.

Se noi operassimo a questo modo, vorrebbe dire che ammetteremmo a nostra volta che determinate filosofie non sono filosofie di alcuna epoca, che possono apparire o continuarsi inalterate attraverso tutte le epoche, quasi che il divenire della cultura umana non le toccasse, per-

ché si tratta di una cultura inferiore, strumentale, rispetto a una cultura superiore, ispirata dal divino e dall'assoluto. Questa tesi, della filosofia di nessuna epoca, verrebbe pertanto a coincidere negli effetti con l'altra ed opposta, delle epoche senza filosofia.

Eccoci ad una seconda forma di obbiezione radicale da considerare almeno attentamente quanto la prima: essa può anche sorgere in ambito storicistico e consiste nel dire che le filosofie sono, sí, del loro tempo, ma che esse esprimono necessariamente, ad esempio, la giustificazione universalistica che il gruppo al potere dà della propria permanenza al sommo della società, in modo da far apparire questo privilegio un fatto che è intrinseco alla natura umana, al modo in cui Aristotele riusciva a provare che fa parte della natura umana che vi siano schiavi e padroni, e che certe persone sono schiave per natura in quanto questa esige una ripartizione e una gradazione delle capacità e virtualità di operare. Ora, che questa operazione sia effettivamente prodotta, e che si invocino strutture universali della ragione, o della costituzione dell'uomo, per assegnare priorità a determinate forme politico-sociali, o economiche, è perfettamente vero. I difensori del sistema liberistico, a tutt'oggi, sostanzialmente invocano un'antropologia che è quella di Davide Hume, e, ancora nel nostro secolo, e nel nostro Paese, una discussione, che dovrebbe far parte di questa trattazione, mostrerebbe come si siano impegnati pro o contro questa interpretazione del liberismo economico i migliori intelletti del liberalismo italiano. Croce e Einaudi.

Ma che questo venga fatto, e che si producano giustificazioni universalistiche tanto della persistenza, quanto della non plausibilità del potere, serve solo a provare una delle vie, e la piú grossolana, del rapporto tra filosofia e vita storico-pratica. Tanto grossolana, che essa può finire con il negare l'autonomia stessa della filosofia, facendone un semplice riflesso di un predominio acquisito nell'urto delle forze, e placatosi a forme piú tranquille nella persuasione, quale arte di consacrazione del potere stesso. Con ciò la filosofia non sarebbe affatto un modo di pensare, storicizzabile quanto si voglia, ma dotato di metodo e strumenti propri, bensí imiterebbe quelli del potere politico, distorcendo l'universalità a servizio dell'autorità.

Anche qui incominciamo col notare che l'invocazione della filosofia quale sostegno di una cultura di classe dirigente o di classe insorgente, è un indiretto omaggio alla filosofia, quale caratterizzazione della ragionevolezza, presunta o autentica, di un potere e di un diritto. In fondo, la classe al potere, o quella che aspira a raggiungerlo, non avrebbe alcun

bisogno di ricorrere alla filosofia; essa non è affatto nei mezzi previsti da Machiavelli per conservare lo Stato una volta che si sia saliti al suo governo. L'affermazione della forza in se stessa, o la minaccia della forza in futuro baserebbero il potere sulla paura, quanto basta per salvarlo; e se l'insorto dispone di capacità di agguato e d'insidia quanto occorre per determinare un terrore piú travolgente di quella paura, a che varrebbe la filosofia? Se dunque si pensa alla filosofia come ad una necessaria e altrimenti autorevole giustificazione del potere, è perché, mentre la si vuole al servizio di esso, si vuole anche che ne sia abbastanza indipendente, da avallare il potere stesso. La duplicità di significato della filosofia avallante è però anche la prova della scorrettezza di questa dottrina.

La prima scorrettezza consiste nel fare della filosofia un modo di conoscere che ha un solo scopo e una sola occasione possibile, quella della strumentazione della lotta argomentata fra parti aspiranti al potere. Ma questa stessa filosofia, dell'occasione filosofica unica, e cioè la politica, è dogmatica in se stessa, in quanto esclude la possibilità di una serie di altre occasioni possibili; e, proprio per questa sua esclusione, urta subito nella contraddizione del dogmatismo monistico, che deve appellarsi al suo opposto (filosofia dipendente, filosofia indipendente; filosofia come soprastruttura della politica; filosofia come autonomia dalla politica). In secondo luogo, una volta stabilito questo rapporto, si finisce con il sopprimere l'argomento stesso, la materia di un rapporto filosofia-storia: si viene già ad affermare a priori una dipendenza e una costrizione cui la filosofia è soggetta alla sua origine, in modo da essere finta nella sua autonomia, genuina nella sua dipendenza, e perciò autentica solo non come filosofia, bensí come argomentazione di potere e perciò ancora come politica.

Ma qui la risposta da dare, alla radice, è che la riduzione della filosofia a non-filosofia è, appunto per il suo dogmatismo, da spiegare come una filosofia della politica, determinata e distinta da qualsiasi altra, operante nei gruppi culturali e politici che l'affermano, e costituente loro malgrado limiti e scopi del loro politicizzare.

CAPITOLO III

Il collocamento dell'agire filosofico nel tempo: extratemporalità e storicità della concezione della filosofia come saggezza.

Per occuparsi, nello spirito e nelle intenzioni in cui vogliamo occuparcene, della questione della filosofia morale in Italia nel primo quarto di secolo, si è posta la questione in generale: che significa dire che una filosofia è la filosofia di una certa epoca? Non ci saremmo posti forse tale questione, se ci si fosse dedicati a studiare il pensiero di un'età più lontana, codificata, in certo modo, da una tradizione interpretativa come negli esempi che si sono forniti sull'Illuminismo, sulla filosofia romantica o, successivamente, sullo stoicismo o sulla filosofia cartesiana della politica. Ma il fatto che quella tradizione interpretativa esista e che perciò la questione possa non porsi costituisce una argomentazione del tutto empirica, e ad accettarla senza un'ulteriore inchiesta si può correre il rischio di errori grossolani, come quello di identificare, ad esempio, la filosofia di Hobbes con il metodo di governo di Carlo I, o la filosofia di Locke, benché la cosa sia meno grossolana, con gl'impegni costituzionali assunti da Guglielmo di Orange quando divenne sovrano d'Inghilterra nel 1689.

In realtà, o come tema di un'analisi specifica, o, nei casi di epoche e problematiche storiche più note, per aver dato per valida una soluzione tradizionale, la domanda (che senso ha pensare che una filosofia è una filosofia di una certa epoca?) si propone, o si dà, per necessaria, ma non per inesistente; si badi inoltre che è solo per non essersela proposta che si possono far risalire alla filosofia responsabilità « dirette », immediate, in certe cattive azioni dei pubblici poteri, come accade, ad esempio, quando si ricorre a Hegel o a Nietzsche per far capire che lo hitlerismo doveva prodursi.

La questione « che senso ha dire che una filosofia è la filosofia di una certa epoca » è di per se stessa un nodo di questioni complesse, che bisogna dipanare, se si vogliono evitare certi errori e, d'altra parte, se si vogliono porre correttamente, ma senza evasioni, certe domande. Vorremmo estrarle in una esposizione almeno provvisoria, al modo stesso in cui hanno funzione di ipotesi di lavoro e di strumento le soluzioni che avanderemo.

La prima questione è quella della « temporalizzazione » della filosofia stessa. Può apparire del tutto ovvio che filosofare sia risolvere questioni che si presentano inevitabili per poter capire come funzionino la scienza o la storiografia, o anche la politica di un certo tempo. A lume di senso comune, appare persino singolare che ci si ponga una questione, che, tuttavia, appena si abbandona quel terreno — solo apparentemente sicuro — dell'esperienza acritica, si presenta come se si tentasse di risolverla per l'appunto in modo opposto.

Infatti finché ammettiamo che, qualunque questione si ponga, essa sospende, in filosofia, la particolarità degli oggetti stessi dai quali si muove, e si distacca, e che tale questione nega quindi, finché non se ne dia un ricupero mediato, la loro esistenza per il pensiero, e pertanto la loro possibilità di svolgersi nel tempo, si pone anche subito la questione: l'atto stesso del problematizzare non è un atto che si effettua fuori del tempo, o in una accezione del tempo che deve essere diversa da quella che definisce la durata dell'esistere immediato? La negazione del particolare (necessaria anche solo per la riaffermazione che solo il particolare è reale) è o non è negazione delle strutture del particolare, della temporalità in primo luogo? E se si vuole consentire che la struttura logica del pensiero ha luogo tuttavia in una distensione meditativa e linguistica che è il « suo » tempo, non dovremo però ammettere che la particolarità di tale tempo è di differire dal tempo storico, per il tipo di continuità che comporta: una continuità unicamente logica, dove persino il linguaggio stesso non è trovato, ma determinato dal pensiero, o da esso determinabile? Si faccia pure un passo ulteriore, ammettendo che il pensiero, nel filosofare, abbia un suo movimento, e sia pure quello dialettico, di risoluzione di contraddizioni, a ritmo, se piace, triadico: che cosa assicura che il movimento del pensiero sia lo stesso che quello delle cose nel tempo?

Domande di questo genere, come è noto, non sono affatto peregrine. Sono anzi notissime; ma solo perché rilevanti. Prima della filosofia critica, la tradizione razionalistica ha ritenuto di trovare per loro una ri-

sposta, avvertendo che la serie dei pensieri, e quella delle cose, sono coincidenti, o per l'esperienza nostra, o per quella di una mente assoluta. Dopo la filosofia critica, concepito l'assoluto come soggetto, anziché come oggetto, il problema doveva riproporsi, anzi per la prima volta proporsi, fuori dal soccorso di una immagine dell'assoluto che, identificato con Dio, godeva per forza di attributi di perfezione dati e non dimostrati (o almeno solo parzialmente razionali e dimostrati), per cui la corrispondenza delle due serie, dei pensieri e delle cose, poteva venire assunta come dogmaticamente garantita alla radice. Mondanizzato l'assoluto e fattone un soggetto, nasceva appunto allora la questione, però, di mostrare che, benché assoluti, i suoi movimenti erano temporalizzabili. Non era, come è noto, affatto facile. Il pericolo era sempre di usare l'idea del movimento e l'idea del tempo, per il movimento e per il tempo; era cioè di ricostituire intellettualisticamente la catena del divenire, in modo che alla fine ci si trovava a dover invocare, da qualche cosa d'altro che il pensiero, il superamento del momento presente: dall'attività morale ad esempio. Ora ci rendiamo meglio conto che, senza passare per quella via stretta, sarebbe difficile dare un senso accettabile alla proposizione che una filosofia è sempre la filosofia di una determinata epoca. Torniamo dunque a formulare la prima questione. La domanda circa il rapporto filosofia-epoca comporta che si sappia che cosa significa che il pensiero, nell'atto che si costituisce come la negazione giustificante del particolare, e quindi della temporalità, si temporalizza esso stesso. Abbiamo appena accennato a difficoltà che vi sono intrinseche, delle quali la più vistosa è la seguente: le strutture di temporalità del pensiero e quelle della esperienza storico-pratica non si identificano; è necessario vedere come si intrecciano, e cioè come determinate filosofie, muovendosi su un piano mentale che si costituisce prescindendo dalla trama dell'esperienza storico-pratica, ne sono, se si vuole, la spinta, o la base per le definizioni di finalità, e così via.

Non è inutile che si faccia ora un riferimento a due posizioni già accennate, quella della « saggezza », e quella della « storicizzazione senza residui ». Si è accennato alla prima, nel senso di una esperienza partecipante *sui generis*. Grazie ad essa, si prolunga, di fronte al travolgimento del divenire empirico, la metatemporalità della metafisica. Si può dire, anzi, che l'idea della saggezza, come negazione-partecipazione vissuta, è precisamente un rinvio alla pratica di quella soluzione del rapporto fra le due temporalità — di pensiero e di esperienza storica — che ho cercato di enucleare.

Ma anche l'altra posizione, della storicizzazione senza residui della stessa filosofia, non sfugge alla questione della diversa doppia temporalità, anche se dà per risolta e ormai non più discutibile la temporalizzazione del pensiero. Mentre infatti, nella impostazione della filosofia della saggezza, ci trovavamo nella difficoltà di spiegare come il pensiero si temporalizzi, e ne rinvenivamo una forma eletta, l'unica consentita dalla filosofia nella sua metatemporalità, nella saggezza stessa, la difficoltà sarà opposta nello storicismo senza residui, che afferma la sola intelligibilità di fatti cronologicamente misurabili e comparabili, tali cioè, che si presentano, certo, come negazione l'uno dell'altro, altrimenti resterebbero indistinguibili, ma non come negazione di uno in particolare, bensì di tutti, quale sarebbe la condizione dell'atto del filosofare. Per spiegare dunque l'apparire delle filosofie, si ricorre a queste due vie, cui abbiamo accennato. Da un lato si afferma che le filosofie sono modalità di organizzazione del potere stesso, nel suo momento giustificativo: niente affatto modi di trascendere la storia, ma atti storici, che si differenziano qualitativamente da altri atti storici, ma non sul piano della negazione degli atti storici stessi. Dall'altro, il fatto che si ammette la necessità di domandare alla filosofia la stessa definizione dei rapporti tra diverse categorie di atti storici e che si definisce la filosofia come universalizzazione delle finalità e dei fondamenti di una determinata condotta del potere significa che si annette alla filosofia una funzione metastorica. Accade, poi, che, per aver negato alla filosofia una sua autonomia facendone un avallo di movimenti storici, e quindi un atto esso stesso storico-politico, per distinguerlo da tutti gli altri, e proprio per il suo potere giustificante, si è obbligati ad ammettere una trascendentalità del filosofare, per la cui spiegazione mancano però degli elementi teorici.

Di fronte dunque alla prima questione, quella della temporalizzazione del filosofare, le filosofie della saggezza offrono, nella saggezza stessa, il massimo di temporalizzazione legittima; ma questo, solo nel punto di una saggezza che nega, non già che partecipa, organizza, muta il mondo storico. In quanto dunque la saggezza mantiene la non-partecipazione del filosofare, essa è storia e mondo. Per lo storicismo assoluto, invece, ciò che non si potrà spiegare sarà il costituirsi stesso della filosofia nella sua extratemporalità, o nella specifica temporalità. Nel primo caso, si spiega bene l'extratemporalità del filosofare, ma non si spiega come una filosofia partecipi del corso storico di una certa epoca; nel secondo, l'extratemporalità è surrettizia, e la partecipazione si spiega bene; ma la si

spiega anche come una filosofia deteriore e una non-filosofia (semplice alienazione ideologizzante).

Possiamo dunque considerare le due posizioni indicate come secondarie rispetto alla prima, quella della temporalizzazione della filosofia. In certo senso, questo modo di subordinarle ci serve e ci agevola. Ci serve, in quanto si avverte subito che esse non erano posizioni storiche assunte ad esemplificazione casuale, ma espressioni necessarie e confluenti di una impostazione capace di produrre la spiegazione, appunto, di filosofie storicamente rinvenibili. L'approfondimento del modo come esse escano da tale problema piú generale si otterrà quindi da una piú ampia analisi della questione stessa della temporalizzazione.

In secondo luogo, è anche chiaro che, mentre la prima posizione è per noi occasionale (logicamente necessaria, ma non storicamente urgente) per la spiegazione del problema che vogliamo storicamente esaminare, la seconda ci preme in modo molto piú stretto. Noi ci poniamo infatti la questione se e come la filosofia morale italiana del primo quarto di secolo sia stata la filosofia di una certa epoca. Ora questa stessa questione si pone per un tempo culturalmente inserito in un periodo di filosofia storicistica e richiede, ad essere trattata in modo costruttivo, una metodologia storicistica.

CAPITOLO IV

Caratteristiche di una metodologia atta a individuare la filosofia dominante di una determinata epoca.

Si vuol qui sviluppare ulteriormente la tesi della distinzione di temporalizzazione tra filosofia e azione storico-pratica. Non si tratta di tempo lungo o breve (maggior durata della cultura o delle correnti filosofiche). Quando si operano confronti sul terreno, si vede che le tendenze pratiche sono altrettanto lunghe a morire. Cionondimeno, in un senso empirico e tuttavia corretto, vi sono filosofie che durano al di là della corrispondenza con gli ideali, o le spiegazioni concrete e particolari della vita storico-pratica: ad esempio la filosofia medievale e le modalità della vita italiana e francese dei secoli XIV e XV. La indicazione che si è data del *momentum negationis* della filosofia e dell'altro procedimento di negazione degli eventi storico-pratici non è un fatto o una caratteristica propria alla temporalizzazione, in quanto durata, bensì alla attuazione storica nel suo complesso e nei suoi fini. Il termine di temporalizzazione, che ha un senso particolarmente rilevante nei confronti della metafisica, va promosso a storicizzazione nelle filosofie non metafisiche.

Il carattere metatemporale di una filosofia non sta nel fatto che vi si intuiscono fuori del tempo verità eterne, sebbene questo punto, della intuizione intellettuale (di cui parlano Schelling e Hegel), vada pure esaminato, ma eventualmente in altro tempo e sede; bensì nel fatto che la legge della necessità cui sottostanno i pensieri è di natura diversa da quella ammessa per le considerazioni di fatto. Per la serie dei fatti, vale solo la loro constatabilità: sono necessari, non perché non se ne possano pensare altri, ma perché sono accaduti questi e non altri. Per i pensieri, la insostituibilità è di natura logica, tant'è vero che si possono ipotizzare, anzi si debbono ipotizzare, quelli che si vorrebbero sostituire. Di

qui un passaggio, tra filosofia e la propria epoca, che è di questa natura: non già di ritraduzione in filosofia degli eventi, che sarebbe la peggior filosofia, cioè la prova che le strutture della realtà sono tali da doversi estrinsecare in quegli eventi e non in altri; questo tipo di filosofia è al servizio dei potenti, ed è una non-filosofia. Ma di integrazione, in un senso che può essere benissimo di negazione, di sospensione di un aspetto della cultura contemporanea: negazione tale, che ne escono confermati, o rovesciati, i termini, i valori, le credenze nelle quali si opera.

L'integrazione filosofica (cioè la identificazione di quelle strutture del pensare e dell'agire che rendono comprensibile la realtà contingente, liberandola della sua casualità, ma non annullandone per questo le modalità di contingenza) può aver maggiore o minore portata; può avere anche solo la portata di una critica militante a determinate convinzioni correnti; o averne invece tale, da non essere affatto assimilata dal proprio tempo?

L'organizzazione dell'influenza, come organizzazione della cultura (l'autorità dell'idealismo in Italia, ad esempio, è caduta dal giorno in cui l'università non l'ha più imposto), provoca una domanda ulteriore: ma allora tutto sta in questo: diffusione, pedagogia, posti chiave per filosofi, processo, dunque, agli uomini, cronaca della filosofia anziché storia della filosofia?

Fissato il primo punto da tener presente, e cioè che l'accettazione della temporalizzazione della filosofia è il presupposto, senza il quale non avrebbe senso neppure domandarsi se una filosofia è la filosofia di una data epoca, passiamo al secondo. Nella questione stessa della identificazione di una certa filosofia come dominante o ispirante in una certa epoca, è implicito che si sia dato uno sviluppo, un rapporto, attraverso passaggi non teorizzabili a priori, da una sfera scientifica del pensiero, alla sfera pratica della coscienza pubblica e delle istituzioni.

Solo caso per caso, dinanzi a singoli problemi storici, è possibile definire quali siano stati questi anelli di passaggio. Non esiste una metodologia che anticipatamente li possa determinare. A volte si tratta di filosofie che hanno potuto tradursi in fede popolare attraverso una organizzazione della cultura che è anche organizzazione dell'educazione elementare: l'immagine organica che ci si fa del Medio Evo è dovuta a questa onnicomprensività di una filosofia. Naturalmente le cose non erano affatto come immagina una eccessiva semplificazione di questa organicità; tuttavia è vero che almeno per pochi secoli (il che vuol già dire moltissimo tempo) la piramide culturale che andava dalle università alle

scuole vescovili e parrocchiali, e risaliva ai consiglieri religiosi dei sovrani e all'opera dei monasteri, conferiva alla Scolastica, nelle sue varie forme e correnti, una egemonia, che forse non ha mai piú avuto l'uguale nella storia europea. Nondimeno, quando poi si vanno ad affrontare singoli periodi e settori della storia medioevale, il problema si pone lo stesso per enucleare quale forma di pensiero, quale indirizzo, quali incroci di tendenze politico-economiche e propriamente filosofiche si siano affermati in un certo tempo. In anticipo non è possibile teorizzare né l'interiorità, né la deduzione di un momento pratico e di un momento filosofico. Tuttavia non si deve dedurre di qui l'impossibilità logica dell'impresa. Si potrebbe infatti pensare che, mancando una metodologia preliminare, definita, la ricerca finisca con l'essere casuale e misurabile solo dai risultati. Ora, in un certo senso, è proprio misurabile dai risultati: occorre mettere alla prova una serie di ipotesi di lavoro, domandarsi quale formazione, quale concezione di valori, quale fondamento della pensabilità di rapporti tra individui e tra gruppi, quale teorizzazione della possibile (o non possibile) rappresentanza di tale rapporto, quale relazione sia pensabile tra volontà di gruppi e movimento storico, e così via, tutto ciò in rapporto a determinati eventi. D'altra parte, bisogna anche guardarsi dal circolo vizioso di riporre a priori, in quegli eventi, l'immanenza di concezioni o valori che li determinano come pieni di una filosofia preconstituita. Altrimenti non si pone il problema, la filosofia è data come immanente a tutto ciò che accade, tutto è pieno di lei, e gli atti che si compiono storicamente senza o contro di lei non esisterebbero.

Il primo punto è dunque quello della non determinabilità a priori della metodologia da adoperare, ma della necessità di formarsene una, caso per caso, dinanzi alla questione di maggior interesse, che è quella di individuare non tanto o non solo se una filosofia fu la filosofia di una certa epoca, ma anche quale filosofia, tra molte presenti e in sviluppo, ha piú segnato di sé gli eventi di quel tempo, e vi si è piú legata. Anche questo è un aspetto non semplice della questione. Restiamo per un momento nell'esempio, che costituirà la materia della trattazione. Normalmente si pongono all'origine della formazione del fascismo le deteriori interpretazioni del pragmatismo, del bergsonismo, dello stesso idealismo attualistico, che circolarono in Italia a partire dal 1910 circa. Ora, direttamente, è difficile fare responsabili queste correnti dell'usura cui furono sottoposte, o della immaturità e scarsità di applicazione del metodo rappresentativo, in Italia, così che questo poté, nel 1922, facilmente essere travolto. La cosa importante non è che sia stato travolto

di fatto; ogni prepotente può sottoporre alla violenza le istituzioni esistenti: la cosa importante è che non si diffuse affatto nella maggioranza degli italiani il senso di una perdita, di una catastrofe. Vale la pena, in questo caso, di domandarsi se sia stato in particolare quel complesso di filosofie a diseducare dalla democrazia rappresentativa e da quel tipico atto di decisione, che è una formazione per gruppi, e per scontro di una pluralità di punti di vista, che è la decisione attraverso il potere rappresentativo. Il concetto che la volontà dei molti possa essere rappresentata dalla capacità di scelta e di deliberazione e infine di esecuzione di pochi, e le condizioni che rendono garantito approssimativamente questo travaso di poteri, comporta una filosofia dei rapporti individuali, una teorizzazione delle istituzioni come mediazioni, che doveva diventare fede morale e inserirsi quindi come barriera dinanzi alla violenza. Ma allora l'esame si allarga ben più di quanto si potesse prevedere. Le filosofie che abbiamo nominato sono filosofie sociali, ciascuna di esse presenta un concetto dell'uomo rispetto alla totalità del divenire. Nessuna di esse, tuttavia, pur rappresentando un rapporto teoria-pratica particolarmente interessante, perché antiintellettualistico, ha fondato un'educazione alla rappresentatività: anzi, direi che non ha neppure lontanamente affrontato la questione. Che significa questo, se non che nessuna di esse era in grado di inserire mediazioni effettive fra la coscienza individuale e quella di gruppo, tra la coscienza individuale e la prospettiva della storicità nella sua presunta infinitudine?

Questo spiegherà, dunque, perché non si sia data né una decisione politica, né un sostegno culturale di essa, al fascismo; ma allora apparirà evidente perché non sia andato travolto solo un godimento di libertà, ma anche la filosofia che lo giustifica. Primo punto, dunque, è la mancanza di una metodologia predeterminabile, ma convalidata solo da più ipotesi di lavoro, e da scelte, tra queste, che siano più idonee ad esaurire la spiegazione dell'evento. Il secondo punto si può riassumere nel circolo vizioso del prima e del poi (prima l'Illuminismo, e poi la lotta al privilegio) che si ripete nell'indagine concreta tra filosofia e storia politico-pratica. Prima l'idealismo o prima il fascismo? Oppure il fascismo era già in nuce nell'idealismo? Il terzo punto sta nella necessità che la filosofia diventi fede morale (o sia assenza di fede morale) di gruppi dirigenti o di masse popolari. Anche qui, con gradazione inevitabile e senza la pretesa di scoprire una « organicità » che può esservi in certe epoche e non in altre. Che cosa si debba intendere per organicità (egemonia) si pone come un punto culminante.

La filosofia non produce potere politico, ma nessun potere è accettato senza una filosofia: origini delle filosofie del fascismo e del nazismo.

Alcuni punti sostenuti in precedenza per i quali ci siamo posti certi inevitabili problemi di metodo, trovano conferma nelle conclusioni cui giungono gli storici attenti ai processi mentali del proprio lavoro. Una pubblicazione di Edward H. Carr¹ ci viene incontro per talune delle questioni che abbiamo sollevato. Per quel che riguarda la periodizzazione della storia, il Carr è d'accordo che si tratti sempre di formulazioni ipotetiche, valide nella misura in cui servono a spiegare non tanto che cosa accade, ma come un determinato evento accade. Le questioni concernenti il termine del Medioevo, dipendono da ciò che si prende in considerazione come Medioevo: la ragione per cui si considera o meno questo o quell'elemento è relativa al criterio interpretativo. Senza una chiave interpretativa, non può esservi alcuna periodizzazione. Ma, va, sottolineato, questa chiave interpretativa può essere avulsa dalla giudicabilità dei fattori morali della storia? Appunto di questo ci stiamo occupando: vogliamo applicarci ad una pagina di « storia culturale » italiana.

Quando si giunge a tale questione, il Carr la esamina a sé: che ha a che vedere lo storico con la « moralità » della storia? Da un certo punto di vista, nulla. Adusato a problemi della storia sovietica, Carr avverte che le questioni concernenti la moralità coniugale, notoriamente violenta, di Stalin, non riguardano lo storico della Rivoluzione di Ottobre; né l'influenza di uomini come Einstein muterebbe se si scoprisse

¹ E. H. Carr, *What is history?*, London, Macmillan, 1961. [Trad. it. *Sei lezioni sulla storia*, Torino, Einaudi, 1967].

che anziché aver condotto una vita santa hanno condotto una vita dissipata. La morale « privata » degli attori della storia è dunque insignificante, ma è significativa il contenuto morale di certe istituzioni: la schiavitù, ad esempio, o la pratica repressiva. L'esempio piú calzante che lo storico trovi qui è quello delle due situazioni di cui si fa piú comunemente il parallelo, la rivoluzione industriale britannica e quella sovietica, dove il problema dei « valori » è quello della « pagabilità » di un certo prezzo per un certo « progresso ». In generale i termini di progresso e reazione sostituiscono, perché relativi, quelli di « bene » e « male », troppo dogmatici.

Stiamo riavvicinandoci per questa via proprio al nostro tema. A parte il fatto che progresso e reazione possono essere inconsapevoli (e la stabilità può essere progresso o reazione, a seconda di che cosa si intende stabilizzare), in linea di massima questi termini si riferiscono a elementi di « progettazione della storia », in cui intervengono come fattori costitutivi i fattori culturali.

Non possiamo, infatti, appagarci di una ricognizione di metodo che affermi la temporalizzabilità della verità, contro le filosofie metafisiche, che la vogliono eterna, e, contro l'assolutismo storicistico che, riducendo tutta la storia a semplici singole azioni pratiche, vi identifica anche i fattori teorici, espellendone le parti, che sarebbero poi le piú rilevanti, che non si adattano a farsi immediatamente identificare con questa o quella azione, addebitando loro unicamente una ideologia di potere.

Il secondo punto, che è necessario ammettere, è che la storia non è costituita semplicemente da un bruto determinismo, per il quale, dati certi eventi visibili, ne sono derivati altri, non meno visibili. Tutto sta, anzitutto, nello stabilire quale senso si vuol dare alla parola « visibile ». L'ideologia razzista è all'origine dell'hitlerismo. In quanto ideologia, essa, si dice, è un puro pensiero: non dunque quella ideologia, ma l'odio infiammatore ed eloquente di Hitler è stato determinante per il nazismo. Ora, di fatto, una ideologia razziale è un fatto culturalmente complesso, nel quale (o grazie al quale) è possibile prevedere, nel loro enunciato, determinati eventi. Il significato di « visibile » equivale a « documentabile »; ma, va aggiunto, la documentabilità di certi eventi antecedenti o seguenti di un processo di successione non prova affatto la causalità, come aveva definitivamente dimostrato Hume. Se dunque si attribuisce ad un evento « visibile » come causa un altro evento « visibile », lo si fa per una iniziativa mentale, per un'ipotesi, che è quella che meglio vale a « determinare », nel senso di spiegare, la seconda

serie di eventi. Non solo, dunque, la condizione per stabilire un rapporto tra fattori culturali e fattori storico-politici è che questi ultimi non siano deterministicamente intesi come effetti di cause così dette « materiali », in modo che non vi si inserisca alcuna scelta, alternativa, e così via. Ma, perché si dia un senso ricostruttivo ad un'epoca, in grazia a un'ipotesi, bisogna che questa ipotesi, in quanto tale, si applichi a un processo che la consenta. Non c'è nessuna ipotesi possibile circa « il dito di Dio » nella storia o nella natura, dice giustamente il Carr: ma le ipotesi sono possibili nei riguardi della storia umana, nella misura in cui, nell'elaborarla, intervennero prospettive che assunsero carattere necessitante, grazie alla premessa culturale che le elaborò.

Questo punto è da vedere con grande attenzione, perché è questo che, pur lasciando intatta la questione della responsabilità, piena o attenuata, dei costruttori di prospettive integratrici del futuro, ci avvia a capire come queste prospettive integranti diventino elementi costitutivi dell'evento storico.

Si ponga anzitutto una premessa. Le filosofie non producono, immediatamente, alcun fatto storico-politico. La produzione di questo tipo di fatti presuppone sempre la costituzione (o uno scadimento) di poteri, cui la filosofia non contribuisce in alcun modo, salvo quando smette di essere filosofia, per farsi organizzazione della comunicazione di pensieri non ulteriormente elaborabili. In questo caso, l'unico problema di storia della cultura è quello dell'analisi interna di tali pensieri, per cercarvi l'origine della loro indiscutibilità.

Nello stesso tempo, badiamo di tenere ben saldo l'altro capo, quello della politicità pura. Esso non esiste, se viene identificato col potere puro e semplice, in nessun momento. In nessun caso in cui il potere è solo forza esso è un fatto politico: è una coercizione meccanica. Ecco perché, anche in questi casi, esso si ammantava subito di una giustificazione, entro l'orizzonte di una dottrina generale, quella, ad esempio, del valore carismatico, o catartico, della forza, come momento iniziale delle svolte storiche. Alla forza deve almeno aggiungersi la dottrina della forza. Ma questo è appunto il caso estremo che attendevamo.

La dottrina che accompagna le più antidottrinali posizioni di potere, e le giustifica, è una previsione del futuro. Essa si pone allo stato bruto, quanto più si è verificato un cedimento di previsioni altrimenti critiche, che tengono conto di un maggior numero o peso di elementi. Poniamo ad esempio proprio il problema che ci occupa: le filosofie del fascismo o del nazismo. Esse si affermano, infatti, come dottrine della forza pura

che riscatta dalla corruzione della storia. Ma la loro affermabilità deriva dalla decaduta o non compiuta elaborazione di altri presupposti, non giunti a contare decisamente come « fedi morali » in merito al rapporto forza-diritto, potere-controllo dei poteri, contenuto ideale delle finalità politiche e, in generale, dell'azione; e così via. Al limite di partenza delle dottrine della pura forza stava non solo la volontà di conseguire un certo potere, ma una giustificazione prospettica, in dottrine dell'attivismo, della eliminazione degli schemi di tipo razionalistico, della determinabilità di obbiettivi etici al di fuori di quelli cui si « vuole » credere. Si trova altresì che questa storicizzazione dei valori, in tanto attendibili in quanto esperibili, per cui sono valori storicamente reali tutti quelli di cui si può fare la prova nei fatti, ha la sua esplicazione possibile in movimenti di azione i quali godono soprattutto dell'assenza di limiti critici in quelle dottrine stesse.

Ritorniamo dunque alle due proposizioni cardine: nessuna filosofia fa potere; nessun potere è accettato senza una filosofia. Tra i due estremi si inseriscono le modalità di interferenza e di predisposizione al fare delle filosofie. La temporalizzazione della verità non è, da questo punto di vista, una temporalizzazione « indifferente », inqualificata; ma sta tra due estremi: il carattere intrinsecamente trascendentale di una filosofia, la sua capacità di teorizzare le forme dell'esistenza come « tendenza a », come « potenzialità ». Questo effetto può cogliersi anche a distanze notevoli, per cui, come si è detto, non necessariamente una filosofia è la filosofia del tempo in cui si produce. Ma, va aggiunto, nessuna filosofia lo è in quanto tale, ma attraverso passaggi, che vanno studiati, ma che ad un certo punto possono essere addebitati ad una certa filosofia senza che questa ne sia direttamente responsabile, ma solo perché non ha cercato di prodursi essa stessa. D'altra parte, potrebbe pensarli tutti, senza includere in sé momenti per nulla a lei pertinenti, stretti momenti di azione? Non vorremo filosofizzare ogni cosa, col rischio di non più reperire la filosofia.

Posto il problema della filosofia che legittima l'indagine intorno ad una filosofia come filosofia di una certa epoca, si può così sintetizzare quanto sopra esposto. L'inserimento di fattori culturali nel corso storico-politico va visto come conseguenza non solo della generica temporalizzazione della verità, ma di una temporalizzazione qualificata, che richiede una visione non deterministica, pluralizzante, del corso storico. Nessuna filosofia è determinante dei puri « fatti di potere », in quanto nessuna filosofia è organizzazione e strumentalizzazione; ma è altrettanto esatto

che nessun « fatto di potere » diventa tale, cioè forza unificante e presuntivamente rappresentativa, senza la mediazione di una dottrina, che si rifà, in ultima analisi, a una filosofia. Si è già detto che tale inserimento — o non inserimento apparente — non è ricercabile secondo moduli fissi; si vuole aggiungere che nel suo costituirsi nessuna filosofia come tale è politica, proprio perché mette in questione l'esistere degli istituti storici, la loro conoscibilità, le relazioni intercorrenti fra le loro strutture. Può anche, apparentemente, non occuparsi affatto di esse, e lasciarle al dominio del probabile: in questo caso, dovrà però fare appello alla dignità della ragione, o all'utile generale, per ritrovare una regola interpretativa del mondo storico-politico. Ma proprio nel punto in cui una filosofia esamina il poter esistere, le direzioni intenzionali e tecniche dell'esistere, del farsi storico, proprio in questo punto essa produce concetti integranti della pratica empirica di qualsiasi processo storico. I concetti, poniamo, di realizzazione, di progresso, di attuazione del proprio concetto, di continuità o di salto storico, di rapporto interindividuale, sono concetti integrativi perché valgono a interpretare ma anche a progettare. Ecco perché c'è un rapporto tra filosofia e potere, che è quello, del resto, già visto da Hegel o da Platone.

Abbiamo indicato come condizioni minime la temporalizzazione della verità e il non determinismo del processo. Questa seconda condizione è non meno importante che la prima, in quanto solo una fondamentale omogeneità di fattori permette il determinismo stesso. Si può in certa misura parlare di determinismo nel campo della fisica, meno in quello della biologia: ma la base di esso è appunto l'omogeneità di un mezzo quantificabile e spaziale. Se quindi si ammette che una certa filosofia è la filosofia di una certa epoca, se si dice che entra nella costituzione di questa, è presupposto appunto che la trama dei fatti che costituiscono quell'epoca possa essere eterogenea, e che si tratti, se mai, di organizzarli in piani coordinabili dal punto di vista dello storico.

Che diremmo, allora, di una storia della filosofia da Shelling a Hitler? A prima vista, l'impresa sembra folle, ed è ben noto che chi l'ha tentata, Lukács, è riuscito a dispiacere a tutta la storia ufficiale della filosofia europea. Lukács medesimo se ne scusa, in certo modo, o se ne rende conto, notando che non esiste a tutt'oggi nessuna trattazione marxista della storia della filosofia. È quindi abbastanza naturale che questa, quando si presenta, abbia l'aspetto di un paradosso. Ma su quali basi poggia questa impresa? Anzitutto sulla irriducibilità del movimento storico fra due poli prestabiliti ed unici, idealismo e materialismo. Questa defini-

zione è così rozza, che si lascia poi sfuggire il corso stesso degli eventi delle due storie, filosofica e sociale. Sino a questo punto, concordiamo sulla tesi della « imprevedibilità » del metodo, o dell'ipotesi ricostruttrice. Inoltre la storia della filosofia non è mai semplice storia di idee filosofiche o magari di personalità: i problemi e i metodi per risolverli vengono stabiliti per la filosofia dallo sviluppo delle forze produttive, dall'evoluzione sociale, dallo sviluppo delle lotte di classe.

La questione è qui molto vasta. Come si vede, siamo proprio di fronte alla tesi che il lavoro stesso della filosofia è condizionato dalla storia generale, non solo nei problemi che questa solleva, ma nella risposta che trovano. Ora, intorno alla prima questione, non si è lontani dal dare ragione a Lukács. Non in un senso immediato, di schieramenti politici o di concentrazioni economiche o di contrapposizioni sociali. Ma nel senso che proprio su questi terreni, tuttavia, nascono problemi di unità e molteplicità, di istituzioni storiche e di progresso, di intelligibilità o di mistica del progresso stesso, che stanno dinanzi alla filosofia. In altri periodi, si tratta di altre questioni. Ma che vuol dire che la lotta economico-sociale detta essa stessa le soluzioni? Significa che i contendenti assimilano e secernono i diversi livelli di una filosofia, sino a farne la giustificazione e la finalizzazione cosciente dei loro atti. Una filosofia della ragione, pensa pertanto Lukács, sarebbe stata inassimilabile dalla borghesia tedesca, posta nell'alternativa o di salvarsi nell'eversione, o di dover fare i conti seriamente col movimento operaio e con il suo pensiero. Perciò la filosofia adottata da quella borghesia è colpevole: non ci sono filosofie innocenti o neutrali.

La forza di questo modo di pensare sta nell'attualizzazione storica della filosofia; la debolezza, nella individuazione di un certo « razionalismo » come progressivo, e di un certo « irrazionalismo » come — in quanto opposto ai partiti operai — reazionario. In questo caso, il criterio che si adopera per giudicare una filosofia è politico, e non filosofico. Il che potrebbe anche funzionare bene, se non si dovesse appunto provare quello che qui si dà per dimostrato, e cioè che il ritmo filosofia-politica ha il suo accento sulla politica.

CAPITOLO VI

Le *Questions de méthode* di Sartre e la riduzione della filosofia a ideologia: la revisione del marxismo in chiave fenomenologico-esistenzialista *.

L'esistenzialismo è una proposta ideologica offerta al marxismo contemporaneo per ricondurlo, da un piatto livello di « scolastica » ad una « filosofia vivente »? O è una filosofia vera e propria, che dal suo incontro col marxismo deriva a se stessa la conferma di una funzione storica, e l'indicazione di determinati ambiti operativi per una « metodologia della comprensione »?

È la domanda inevitabile per il lettore delle *Questions de méthode*. È Sartre stesso che la impone. Egli muove infatti da una distinzione di fondo, sebbene troppo rapidamente tracciata, tra filosofia e ideologia. La filosofia non esiste come tale: esistono « delle » filosofie, che si riconoscono dalla loro capacità di « totalizzare » l'intera problematica di un'e-

* Per questo capitolo di cui manca il dattiloscritto si è rintracciata una semplice « scaletta » che si rifà ad un saggio pubblicato nel n. 51 della rivista « Aut-Aut » del 1959 *Nota sulle 'Questions de méthode'*, che qui riproduciamo.

Riteniamo utile, per completezza, riportare la predetta scaletta.

« L'argomento che tratteremo è non la filosofia, ma le filosofie: 1) come si costituiscono; 2) come sintesi; 3) come autocoscienza della classe dirigente; 4) come unificazione culturale (principio animatore, poi imprigionato dai dati stessi della cultura che unisce); 5) in divenire; 6) come pratica; 7) come non-filosofia; 8) nei suoi effetti; 9) rarità delle epoche filosofiche: Cartesio, Locke; Kant, Hegel; Marx; 10) Superamento solo storico, non logico; 11) come ideologia; 12) Jaspers.

Il risultato più interessante della impostazione storicistica di Sartre sta nella superabilità storica delle filosofie: il valore (da tener presente come difficoltà tecnica di adattamento) è il disvalore dalle obiezioni interne. Ma, stando così le cose, è possibile, e che senso ha, una storia tecnica della filosofia? E in che cosa Sartre si distacca, e perché, dalla impostazione marxista? ».

poca, di comprenderla e di integrarla. Si può anche convenire — concessione di principio ai marxisti — che ogni filosofia sia la traduzione delle esigenze e degli schemi, della cultura e dell'azione, di una classe in ascesa. Ma totalizzando questi materiali, una filosofia tende a sintetizzarli sino all'estremo compimento, ed è perciò stesso — *praxis* anche se non lo sappia — la loro interna forza propulsiva. Intesa come elaborazione di un compito così vasto, l'apparizione di una filosofia nel divenire storico è relativamente rara; nel pensiero e nella storia moderna, se ne ravviseranno non più di tre corrispondenti ad epoche socio-economicamente caratterizzate; la filosofia di Cartesio-Locke; la filosofia di Kant-Hegel; la filosofia di Marx. Ciascuna di esse è ovviamente più un'epoca della filosofia — e della storia — che l'opera di un filosofo. E ciascuna di esse si può dire esaurita solo quando la critica abbia annullato via via i materiali culturali che totalizzava; ma se la critica ha operato questo superamento, è anche perché si è prodotto — nell'ordine dei fatti — il superamento delle condizioni storico-sociali di cui ogni filosofia costituisce la totalizzazione.

Che bisognerà intendere per « ideologia »? Un complesso di operazioni forse subalterne, comunque interne alle filosofie stesse nei loro prolungamenti pratici e culturali. Si potrebbe dichiarare molto francamente, ad esempio, che l'esistenzialismo è, per rapporto al marxismo, una ideologia; opera entro il suo orizzonte, in quanto ne accetta il fondamentale storicismo e umanismo; in quanto sviluppa una particolare esigenza che il marxismo si è proposto troppo superficialmente benché gli sia essenziale, quella della « comprensione » del particolare, dell'uomo, in quanto individuo; in quanto, quindi, lo arricchisce di tecniche e di metodi d'analisi e sintesi che giovano a restituire al marxismo la sua funzione totalizzante. Qualsiasi forma di esistenzialismo? Non necessariamente: Sartre ne denuncia una — quella di Jaspers — che, come negazione della dialettica, si pone « contro » il marxismo, ignorando tuttavia di ricorrere a strumenti premarxisti, e che il marxismo ha già criticato. « Ma c'è un altro esistenzialismo, che si è sviluppato in margine e non contro il marxismo »: Sartre parla in nome di esso.

Il problema che c'interessa è già impostato. Assumiamo inizialmente per stabilita, benché troppa vaga, la distinzione qui proposta di filosofia e ideologia: vedremo, nel corso della discussione, se essa si regge. Ma non vogliamo premettervi una critica formale, perché è molto più persuasivo tentarne una verifica interna allo svolgimento che Sartre stesso ne eseguisce. Vediamo dunque quali suggerimenti e sviluppi l'esisten-

zialismo può offrire al marxismo, per liberarlo dall'astrattismo scolastico dei cattivi epigoni, e restituirne, espandendole, le virtualità iniziali.

Il primo torto del marxismo scolastico è quello di procedere per astrazioni. Qualunque fatto nuovo è già preinterpretato, grazie ad un meccanico inserimento entro schemi predisposti: si tratta di una inconscia riduzione del nuovo a idee generali, di cui si conosce in anticipo un ristretto, benché in apparenza congruente, gioco dialettico. Quando poi si giunge alla domanda precisa, perché questo e non quello; si accredita la particolarità dell'evento alla sfera della casualità, di cui si ammette acriticamente la presenza nell'ambito delle soprastrutture politiche e culturali. Così, finché si tratta di cogliere, nell'evento, gli elementi generici, questi vengono sussunti ad universali frusti e polivalenti; quando si giunge alla realtà irripetibile dell'evento, si rinuncia a spiegarlo, a comprenderlo, con una ingiustificata e scettica concessione all'irrazionale. Da che deriva questo isterilimento del marxismo in scolastica? Deriva da una scarsa elaborazione di mediazioni, che pure la dialettica marxista autorizzerebbe. Così, ad esempio, il condizionamento socioeconomico nei riguardi dell'individuo resterà una formula generica, sicché non si ricostruisca pertinentemente come esso operi nei riguardi del singolo: e proprio nell'età e nelle forme in cui piú stretto è il rapporto individuo-ambiente, l'infanzia. Ma occorreranno allora, per intendere questo rapporto, due fondamentali avvertenze: il ricorso a tecniche interpretative e d'indagine che, benché non promosse dalla cultura marxista, si rivelano efficienti, in primo luogo la psicanalisi; in secondo luogo, un principio: quel condizionamento non avrà effettivo valore per un marxista, sinché non sia visto come un momento interno ad una crescita dialettica dell'individuo, e del rapporto individuo-storia. Il nome di questa crescita dialettica, di questo rapporto fra i dati e il futuro, è quello di « progetto ». Del resto, la psicanalisi non è che uno degli strumenti di mediazione che il marxismo può assimilare e dialetticamente integrare senza nulla perdere: altrettanto convenienti — quando se ne siano chiaramente visti i limiti staticizzanti e adialettici — possono essere certe procedure della microsociologia; altrettanto necessarie talune ipotesi antropologiche, come quella della « rottura » fra generazioni. Ciò che infine si vuol restituire al marxismo è la capacità di una comprensione concreta, e perciò « differenziata », dell'uomo, degli eventi storici, della formazione stessa di quelle istituzioni e coagulazioni storico-culturali che si possono chiamare « collettivi ». Perché il marxismo non potrebbe accogliere questi suggerimenti, queste integrazioni metodologiche, che lo ar-

ricchiscono in quanto marxismo? Un marxismo così vivificato e restituito a se stesso, perché sospinto alla propria totalizzazione, includerebbe in sé, sembra, l'esistenzialismo: ma sempre in una operazione dialettica, che ne riconosca l'apporto differenziato.

La questione che preme a Sartre, ancora una volta, nelle *Questions de méthode* è quella di sapere come sia possibile aderire praticamente al marxismo nella sua imprescindibilità politica nel presente, e trovarsene nello stesso tempo respinti proprio da una insufficienza teorica, dovuta alla separazione teoria-pratica, che si è di fatto prodotta in esso nel suo svolgimento dell'ultimo quarto di secolo. Ma il disagio è anche piú complesso: ciò che concediamo al marxismo è la non battuta potenza della sua interpretazione e produzione dialettica della storia: potremmo quindi aderire ad esso come filosofia — e vi aderiamo di fatto — ma non possiamo esimerci dal chiarire perché, valido come orizzonte regolativo, esso fallisca nelle sue concrete operazioni storiografiche, culturali, e nella autenticità delle giustificazioni degli atti politici stessi che si compiono in suo nome. È evidente che c'è in esso una carenza ideologica, e si può avere l'umiltà di offrirgliene i rimedi. E, si badi, non si tratta di suggerirgli una moltiplicazione e sottilezzazione di concetti astratti, di schemi intermedi da riempire per le sue esercitazioni di bassa dialettica. Questa capacità, il marxismo contemporaneo la possiede da solo, come mostra l'esempio di Lukács; si tratta di riscoprire delle autentiche « mediazioni », che la dialettica marxista autorizza.

Diciamo subito che l'utilizzazione di metodi della psicanalisi o della microsociologia non costituiscono di per sé, in linea di principio, un problema insolubile. Sono itinerari verso il concreto, l'aposteriori, che certo marxismo ha perduto di vista, o può tendere a perdere di vista. Unica condizione della loro assimilazione è, naturalmente, la loro « integrazione » dialettica. Il risultato può essere promettente, perché apre alla filosofia della prassi delle « regioni » trascurate o sconosciute, ma così importanti, che la loro mancata esplorazione vizia poi di astrattismo e di malafede gli atti politici ed economici del marxismo in quanto organizzazione della politica e della cultura.

Tuttavia, perché questa assimilazione di metodologie non marxiste non venga a costituire un aggiustamento eclettico, praticamente conveniente, ma teoricamente non risolto, occorre pure stabilirne un principio. C'è una nota — indiretta, ma per noi significativa — di Sartre in proposito: « L'apporto teorico piú profondo del marxismo sta nella volontà di trascendere le opposizioni di exteriorità e interiorità, di mol-

tePLICITÀ e unità, di analisi e sintesi, di *physis* e *antiphysis*»: ma sono, aggiunge Sartre, indicazioni da sviluppare, e sarebbe illusorio credere che sia facile. La riduzione del marxismo a queste esigenze — che sono poi quelle più generali di ogni concezione della dialettica — è senza dubbio quella che consente, in massima, l'inclusione del « diverso », la sua articolazione con l'opposto, la determinazione dei suoi limiti e della sua irriducibilità. Ma mentre, da un lato, è da sapere se il marxismo possa dilatarsi a segno da costituire una così caratterizzata dialettica storicistica, dall'altro è egualmente da stabilire se le proposte di metodi totalizzanti avanzate dall'esistenzialismo riducano questo ad una pura « emergenza » ideologica entro il marxismo come filosofia del secolo. Bisogna controllare se non avvenga invece che, per Sartre, quello che viene presentato come un apporto ideologico di mezzi e di metodologie esplorative del concreto, non sia in realtà una riduzione del marxismo a strumento di allargamento dell'orizzonte esistenzialistico stesso. Dacapo, siamo di fronte, come ci eravamo chiesti con altre parole all'inizio, ad un atto di umiltà dell'esistenzialismo verso il marxismo, o ad una particolare operazione revisionistica? Il secondo caso, per chi non si faccia intimidire dalle parole, non è punto scandaloso, ma deve pure essere presentato per quello che è.

Il caso del filosofo borghese che si inserisce nella cultura marxista è una antica conoscenza del marxismo: « Una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere alla intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme, passa al proletariato », dice il *Manifesto*. Tutto il problema sta nell'intendere che valore dà Sartre al « movimento storico nel suo insieme ». Se vi è coincidenza su questo punto, è vera la prima, se non vi è, è vera la seconda alternativa, nei riguardi delle *Questions de méthode*. E bisogna, per delimitare la questione, escludere subito, perché sostanzialmente ripugnanti alla interpretazione marxista di Sartre, sia Engels sia Lenin, che costituiscono per lui un deterioramento della originalità stessa di Marx rispetto a Hegel. Il raffronto indispensabile è fra l'idea marxiana e quella sartriana di « totalizzazione »: e, per ulteriore precisione, fra l'immagine che Sartre presenta dell'« uomo totale » marxiano, e l'immagine dell'uomo come « progetto » che Sartre propone, a sua volta, come figura dell'uomo totale.

Sartre dà una caratterizzazione totale del marxismo, quando scrive che esso ha costituito, nel secolo XIX, « un tentativo gigantesco, non solo per fare la storia, ma per insignorirsi di essa, praticamente e teoricamente, unificando il movimento operaio, e illuminando l'azione del

proletariato con la conoscenza del processo capitalistico e della realtà obbiettiva dei lavoratori. Al termine di questo sforzo, con l'unificazione degli sfruttati e con la riduzione progressiva del numero delle classi in lotta, la storia deve avere infine un senso per l'uomo ». « L'uomo totale » di Marx è dunque quello che, grazie alla rivoluzione, vive la totalità delle sue attitudini, e non vede più dispersa nella storia, alienata e disponibile la sua opera agli equivoci delle interpretazioni pluralistiche borghesi. La storia è « sua », nel senso che l'individuo « si riconosce in essa ». Nella società comunista, come dice anche il *Manifesto*, « il presente domina sul passato ». Ma c'è un corso, una linea determinata di questa totalizzazione dell'individuo nella storia, e della conseguente liberazione dell'individuo medesimo: un corso e una linea, che hanno il loro fondamento nella irreducibile « socialità dell'individuo » (lo stesso principio che consente di vederlo « nella » classe, e « come » classe). Se si prescinde da questa immanenza della socialità all'individuo, può bene accadere che si coincida, al termine, con la concezione marxiana della società; ma si è portati, poi, a produrre un altro tipo di dialettica, in cui l'universalità e la particolarità si fondono nell'individuo con altre mediazioni, le quali per ciò stesso divengono non solo « diverse », ma assimilabili al marxismo non già secondo la sua logica, ma secondo un *sollen* (« questa totalizzazione », scrive infatti significativamente Sartre, « è nostro ufficio teorico e pratico renderla ogni giorno più vicina »).

Il concetto sartriano di « progetto » implica radicalmente la socialità? Come punto di partenza, certo: ma non necessariamente come svolgimento. « Col termine progetto intendiamo una duplice reazione simultanea: per rapporto al dato, la *praxis* è negatività; ma si tratta sempre di negazione di una negazione; per rapporto all'oggetto che ci si propone, è positività; ma questa positività sbocca sul « non esistente », su ciò che non è stato ancora ». Il concetto di progetto è qui, indubbiamente, corretto dal punto di vista di una dialettica idealistica: ma proprio perché la direzione del « non esistente », del possibile da realizzare, è priva di qualsiasi specificazione. E non serve che se ne accumulino poi quante si voglia, attraverso la molteplicità delle metodologie che valgono a decifrare nel dato — che il progetto dialetticamente nega — certi germi, piuttosto che altri, delle possibilità future, e ad impadronirsi del « campo delle possibilità strumentali »: questa sollecitudine di Sartre non risponde questa volta, come è evidente, al confronto esistenzialismo-marxismo, ma all'accusa di Merleau-Ponty che la scelta sartriana sia un istantaneo salto nell'irrazionale. Il centro operante del totalizzar-

si del presente (e del passato) nel futuro è « l'atto dell'individuo » (di « questo », non sostituibile individuo: donde la censura a Engels per aver « casualizzato » la personale esistenza storica di Napoleone): tant'è vero che, conclude Sartre su questo punto, per « aver misconosciuto questi principi il marxismo contemporaneo si è privato di comprendere i significati e i valori ».

Ora, nessuno contesta la grettezza dei contraddittori marxisti di Sartre: ma non è loro la colpa: bensì dell'eterogeneità della concezione sartriana dell'universalità, e di quella marxista. L'universalità sartriana, che è la continua sintesi, nella libertà, di dato e di possibile, di presente, passato e futuro, è priva di una caratterizzazione sociale strutturale. Questo non significa che il nuovo momento, la sintesi obbiettivamente prodotta, non sia decifrabile mediante gli strumenti di una cultura meta-individuale: ma il momento del passaggio dall'oggettività data all'oggettività prodotta è un momento di creatività metasociale. E non lasciamoci deviare dall'avvertimento, che quell'atto di libertà sia comprensibile grazie ad un metodo regressivo-progressivo; questo metodo è certamente a nostra disposizione, e gli esempi che Sartre ne dà sono calzanti: ma solo i metodi idonei a comprendere la storia realizzata, nella tensione, che la produsse, verso il futuro: sono però altrettanto idonei i metodi dell'autocoscienza attuale, nella scelta presente? Eppure, è questo che importa: « il movimento dialettico originale è nell'individuo ».

Vediamo se esistono, nel testo di Sartre, conferme indirette di questa estraneità (e quindi irriducibilità dell'esistenzialismo a contributo ideologico per il marxismo), anziché della pretesa affinità, di « marxismo reale » ed « esistenzialismo ». Quando Sartre chiede al marxismo contemporaneo di assimilare, anziché respingere, le procedure psicanalitiche, in nome di che cosa avanza questa esigenza? In nome della reperibilità di un « punto assoluto », quello dell'inserimento dell'uomo nella sua classe. Si potrebbe ben ammettere che si tratta proprio di offrire al marxismo un arricchimento dialettico: ma perché le cose avvenissero secondo questo disegno, bisognerebbe che il marxismo, secondo l'accusa di Sartre (e non si tratta a questo punto, del marxismo scolastico, ma di quello marxiano) si liberasse di una concezione della temporalità intrinseca al razionalismo cartesiano, predialettica e adialettica. Ma è proprio in nome di una temporalità dialettica, che Sartre chiede al marxismo di venire con lui alla scoperta della pluristratificazione qualificativa delle scelte e degli eventi; e di moltiplicare i criteri soprastrutturali sulla misura delle esperienze e delle

scelte da « comprendere », in relazione ai diversi campi di possibilità strumentali. Breve: non è l'orizzonte marxista che detta a Sartre un certo tipo di dialettica, ma quello fenomenologico-esistenzialista che, sotto l'apparenza di una integrazione, opera in realtà una trasposizione del marxismo. Che questa apparenza possa attrarre certi marxisti, a incominciare dallo stesso Lukács¹ dipende dalla lotta ideologica che Lukács si è trovato in quel momento a condurre; che essa sia invece in sospetto ad altri marxisti, i soliti scolastici che dal '45 lo aggrediscono grossolanamente, è altrettanto poco significativo, perché anch'essi sostengono una loro battaglia di conservazione. Ma in realtà, Sartre sta operando un'azione revisionistica? È una ipotesi che abbiamo avanzato sopra, e che, per correttezza, deve essere sospesa. Se si ripercorrono le *Questions de méthode*, si vede che Sartre concede sí che Marx abbia operato un superamento dell'antitesi Hegel-Kierkegaard, e che l'esistenzialismo contemporaneo vada storicamente visto nell'ambito dei problemi suscitati, interpretati e svolti dal marxismo; ma il tema fondamentale del suo modo di pensare, a proposito del marxismo, è un altro: è nell'affermazione che l'isterilimento del marxismo teorico è l'effetto della sua organizzazione pratico-politica nel mondo: il che molti marxisti contesteranno, premurandosi invece di rilevare che proprio questa realizzazione si è prodotta attraverso nuovi tipi di antinomie, di sintesi, e di sviluppi ideologici. Se così stanno le cose, è proprio vero che il marxismo resta « la » filosofia e l'esistenzialismo « l'ideologia » — vero s'intende, per Sartre stesso? O non piuttosto l'esistenzialismo come filosofia scopre in un marxismo insieme trasvalutato, e abbassato però, a funzione di ideologia, alcuni schemi, e suggestioni dialettiche, per dimostrare l'antica affermazione che l'esistenzialismo è, concretamente e davvero, umanesimo, l'autentico umanesimo che il marxismo storico — dei partiti, degli studi storici, dei regimi — non ha saputo raggiungere?

¹ G. Lukács, *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, trad. di G. Dolfini, Milano, Feltrinelli, 1957, pp. 34-35.

CAPITOLO VII

L'idealismo italiano come filosofia organizzante del proprio tempo.

Ci sembra opportuno riprendere i termini della nostra trattazione: analisi non aprioristica dell'etica dell'idealismo italiano, come filosofia del proprio tempo, cioè in quanto principio organizzante della cultura e della prassi etico-politica. Tale principio va inteso nella sua gamma totale, che si riferisce alla parabola nazional-liberale italiana, sino alla caduta di questa filosofia come organizzazione del proprio tempo.

Si pongono, quindi, alcune questioni. Anzitutto, circa il senso di filosofia organizzante, va detto che non significa affatto che si tratti di un principio pratico. La questione piú ardua è anzi, in questi casi, quella di tener ferma una filosofia in quanto tale, nel rapporto tra i suoi concetti. Dire che una filosofia organizza la cultura e la prassi del proprio tempo significa affermare che essa stabilisce i nessi che rendono espliciti, autocoscienti e progettabili i movimenti culturali, e così via. Non significa, invece, che quella filosofia sia invocabile come legittimazione dei fatti compiuti, e ciò per una ragione, che, come fatti compiuti, questi si impongono per la loro immediata esistenza, e non per i nessi che, mentre li spiegano, anche li svalutano, proprio privandoli di quella brutale identità di valore-esistenza, per cui credevamo si imponessero. Di qui la improponibilità del quesito se questa filosofia sia responsabile di questi eventi. Una filosofia lo può essere, nei limiti in cui certi eventi sono stati spiegati, ma non condiziona né determina i protagonisti degli eventi stessi.

In merito al rapporto di una filosofia col proprio tempo, come problema filosofico, si ha una notevole difficoltà di concepire il rapporto tra il tempo del filosofare e quello del divenire culturale e pratico. Unica

soluzione è quella di porre, da parte della filosofia stessa, una dottrina del tempo determinato, come incremento, progresso o decremento, devalorizzazione.

Per la filosofia di cui ci occupiamo, la teoria del « tempo determinato », cioè della continuità storica, è quella di una continuità nella quale si distendono le categorie in cui la ragione pensa se stessa come operante in permanenza. Si tratta di una continuità che perde ogni razionalità, se è pensata come dato (diventando casualità, vale a dire il contrario del significato razionale), e la acquista solo come prodotto in cui la metatemporalità della ragione accetta di temporalizzarsi. Il prezzo per cui una filosofia è la filosofia del proprio tempo è la teoria dell'accettazione della temporalità, della individuazione. Senza questa teoria, quella filosofia è egualmente filosofia del proprio tempo, ma lo è in quanto espressione di ciò che quel tempo respinge, e, quindi, indicazione che l'elaborazione di nuove categorie organizzate va cercata fuori della filosofia (nell'esperienza politica, scientifica, e così via) e in future filosofie.

Ma sorge subito una questione ulteriore. Il punto di partenza dal quale ci collochiamo è esauriente per interpretare una filosofia? In altri termini, da questo punto di vista, si capisce quale senso è stato corrispondentemente dato dalla sfera culturale di un certo tempo al proprio tempo, oppure si coglie l'intero senso di una filosofia? Una filosofia appartiene al suo tempo, oppure ha una propria storia, rispetto a cui risponde della propria funzione, e solo rispetto ad essa? Non è cattivo segno che essa si mescoli alla saggezza e alla problematica quotidiana, e non rivela che si trattava di una ideologia?

Il modo in cui una filosofia elabora la sua teoria del tempo determinato è certamente il suo confine con l'ideologia. Che si dia qui il suo scontro con l'ideologia vera e propria diventa fatale.

Ma se questa è la teoria della partecipazione al proprio tempo, essa stessa è parte integrante di una generale teoria del tempo come coesistenza, contemporaneità, metatemporalità, valore. È solo tenendo presente proprio questa filosofia più generale, che si capisce come la filosofia abbia potuto dare un nesso e un significato alla non-filosofia del proprio tempo. La difficoltà sta proprio nel riuscire a tener ferma detta filosofia, come filosofia in quanto tale. Ci si deve, poi, chiedere se la filosofia, come tale, appartenga a un regno speciale, quello della storia della filosofia. E ciò che va perduto sul terreno della verifica pratica si salva in quello della storia delle idee? E ciò va inteso come successione anziché come contemporaneità o come contemporaneità necessaria?

Tornando sulle questioni sinora affrontate, ci si chiede se una filosofia in tanto è una « filosofia nel tempo », in quanto ha essa stessa una sua dottrina circa la temporalità del divenire — o in quanto non la possiede.

In ambedue i casi, la sua stessa negazione della validità di ciò che diviene è una analisi del divenire, e quindi una strumentazione metodologica per analizzarlo. Ma nella misura in cui essa ha una sua dottrina della temporalità, essa partecipa pure direttamente, intrinsecamente, alla formazione di un processo contemporaneo. Con ciò si afferma allora la inevitabile « storicità » della filosofia; ma è una « storicità » che viene fatta consistere nella sua relazione con la « non-filosofia » del suo tempo, cioè proprio con quanto essa stessa assume come diverso da sé, e come regolabile, nei suoi principi, dalla filosofia stessa.

Nel caso dell'idealismo storicistico, ci siamo trovati appunto dinanzi ad una concezione del genere. La filosofia è di per sé una « unica filosofia del genere umano », di cui le singole filosofie non sono momenti nel senso cronologico della parola, ma semplici momenti necessari; la storia, in quanto storia dello spirito, è anch'essa storia unica del genere umano; ma questa storia unica condiziona e pone la propria temporalità, i propri periodi.

PARTE V

LA FORMAZIONE DELLA MORALE DELL' IDEALISMO ITALIANO NEL SUO ASPETTO DI « FILOSOFIA DI UN' EPOCA STORICA ». LE CATEGORIE CROCIANE DELL' INTEGRAZIONE DELL'OPERA NELLA STORIA

CAPITOLO I

« Prima » e « dopo » la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: il crocianesimo come filosofia egemone in Italia nel periodo 1905-1925.

Si tenterà qui di approfondire il tema della storia della cultura, avendo come base una parte della *Fenomenologia dello spirito* di G. W. F. Hegel.

La ragione della scelta di questo testo è assai semplice: siamo di quelli che dividono, in certo senso, la storia della cultura in « prima » e « dopo » la *Fenomenologia*. Vogliamo dire che pensiamo che la vicenda intellettuale di ogni europeo sia diversa se attraversa o non attraversa la *Fenomenologia*. Naturalmente è un modo di pensare del tutto intellettualistico, e agevolmente rovesciabile da chiunque ci voglia contrapporre un dinamismo della prassi, per il quale gli eventi che contano non sono costituiti da testi, da meditazioni, da metodologie, ma piuttosto da fatti, da azioni potenti, da movimenti di forte efficacia trasformatrice. Tuttavia resta che anche queste cose fondamentali, questi accadimenti massicci, contano per la coscienza che se ne prende; altrimenti non contano affatto, perché vengono subiti, e serbano, quindi, solo una realtà « naturale », non culturale né morale nella storia dell'uomo.

Da questo punto di vista, un'opera come la *Fenomenologia* si trova così decisamente nel punto d'incontro fra particolare e universale, tra apparire della singolarità e implicazioni e presenze logiche intrinseche all'apparire, tra sentimento e ragione, tra coscienza e autocoscienza, da risultare chiarificatrice, senza paragoni possibili sinora, del divenire storico della coscienza occidentale. Chi la subisce può anche essere tentato di vedere, d'ora innanzi, nella sua storia personale, riprodursi le figure dialettiche del divenire di una coscienza universale, come accade appunto

nella *Fenomenologia*; ma questa filosofizzazione della propria esperienza è anche il modo piú puro per trascenderla, perché, col rischio di travisamenti, di illusioni e di magniloquenze, si ottiene tuttavia di superare lo psicologismo, la concezione della esperienza personale come avventura irrazionale, eccezionale, non storicizzabile e relativizzabile. Chi passa dunque per la *Fenomenologia* opera, per una certa via tra le piú severe, un processo di razionalizzazione della esperienza della coscienza, che fa apprezzare d'un lato la inevitabilità della filosofia, e dall'altro insegna a distinguere i processi psicologici individuali dalla filosofia e dalla razionalità stessa. Certo, ritradurre e riprodurre i processi della *Fenomenologia* hegeliana può diventare anche un diletterantismo; si possono costruire, sul suo modello, romanzi culturalistici, evasioni e illusioni. Il romanticismo ha fatto esso stesso la prova di questa odissea, di cui la *Fenomenologia* fu il frutto piú elevato e razionale. Tuttavia è un rischio che mette conto di correre. Per sentire la necessità della filosofia esiste solo un mezzo, cioè buttarsi nella filosofia: ora questo trapasso dalla esperienza comune nella filosofia, e la ricognizione del pensiero filosofante, nei gradi della sua autocoscienza, lungo i processi storici della esperienza, hanno nella *Fenomenologia* il loro inizio e la loro chiave moderna. Se diciamo che può essere necessario e significativo distinguere tra « prima » e « dopo » la *Fenomenologia*, vogliamo ritenere che, dopo di essa, non sia piú possibile a nessuno considerare gli eventi storici, e la propria esistenza al crocicchio degli eventi storici, come fatti aculturali. Tutto ne rimane intinto, ogni segno della nostra vita; nulla può essere piú lasciato alla beata indeterminazione dei fatti naturali nei confronti dei valori. Ogni segno, ogni momento, divengono il negativo, o il positivo, o il contrario, o la vita patita anziché voluta, dei valori: e noi vi siamo in mezzo.

Fu propriamente il crociantesimo, che, per le sue interne strutture logiche, e per il suo concetto del « particolare » come « opera », come « universale concreto », si propose e riuscì a costituire la filosofia egemone di un'epoca, temporalmente delimitabile al periodo che va dal 1910 al 1925 circa. L'idea di una filosofia egemone non ci disturba affatto, anche se evoca quella di una potenza della filosofia.

Siamo talmente abituati a considerare, sul piano del senso empirico, la realtà destituita di filosofia, che può sembrare abusivo partire tranquillamente da un'idea come questa: che la filosofia non solo conti qualche cosa, ma che fornisca i quadri mentali consapevoli dell'azione storica in un periodo dato. Ma sappiamo perfettamente che non chiediamo affatto l'impossibile, l'assurdo; sappiamo come la filosofia penetri le mol-

teplici forme della cultura e dell'esperienza attraverso degradazione, depotenziamenti, trasformazioni di se stessa.

Certo, nulla sarebbe piú assurdo che intendere la storia di un periodo storico come la storia pura e semplice della filosofia di quel periodo storico. Le caricature cosí facili della filosofia della storia nascono tutte da questa presunzione semplicistica, di una storia come teatro delle idee-marionette, il cui filo viene tirato o rilasciato dalla mano della provvidenza, o di una idea-matrice di tutte le altre. Questa è non la filosofia della storia, ma la sua parodia, ed è naturale che venga posta in ridicolo da tutti coloro che vogliono anzitutto definire i termini secondo i quali si pensa. Ma è invece altrettanto semplicistico negare l'« egemonia » pratico-culturale della filosofia in largo senso, quando cioè si sia in grado di tentare una fenomenologia della cultura, che mostri come sia legittimo descrivere e unificare sotto una determinata logica le varie forme dell'esperienza: o in senso dialetticamente intensivo, come è in sostanza nell'hegelismo; o in quello dialetticamente trasformativo, come nel marxismo; o in quello della distinzione delle categorie dello spirito, come si esprime l'idealismo italiano. In ognuno di questi modi, una filosofia in quanto esercita, per cosí dire, un'egemonia, cioè stabilisce nessi continui tra le varie forme dell'esperienza, e li propone come fini dell'azione o come strumenti dell'interpretazione, in tanto offre una « totalizzazione » congetturale, aperta, dinamica, che assegna ad ogni momento e ad ogni forma un significato, una necessità, una obbiettività. La definizione che si può dare in questo caso di una filosofia è quella di procedimento totalizzante, che conferisce obbiettività, cioè funzione comprensibile e necessaria, ai momenti di un processo storico. Il pericolo insito in questa totalizzazione è che essa immobilizzi un processo stesso, in quanto, assegnata a priori una funzionalità necessaria ad ogni momento possibile, ne elimina il rischio di una scelta necessitante.

Questa obiezione è conosciuta dalle filosofie che accettano di concorrere alla egemonizzazione di un certo periodo storico, e anche da quelle che avversano, come metafisica o magica, la capacità egemonizzante delle filosofie (infatti anche queste, che negano il senso di qualsiasi filosofia come « visione della vita », e, quindi, come pensiero totalizzante, si presentano almeno come procedimenti « liberatori » dalla casualità in determinati settori regionali, e non sono quindi in grado di negare un processo *in infinitum* della filosofia come liberazione dell'esperienza dalla casualità: non sono certo complici della filosofia come pensiero egemo-

nizzante, ma non lo possono del tutto ignorare, e si costituiscono come sue sezioni indipendenti).

L'obiezione interna, di una totalizzazione necessitante, è dunque implicita nelle filosofie che accettano una funzione egemone: ed esse se la scuotono di dosso con particolari procedure, che sono poi intrinseche al rapporto teoria-pratica, o ai rapporti interni alla dialettica della pratica. Si tratta, caso per caso, o di sciogliere (Hegel) la dialettica dalla sua necessitazione realistica nell'ordine del tempo; o di scioglierla dalla immobilità irreversibile dei suoi processi; o dalla serrata capacità determinante dei suoi momenti, in modo che resti sempre la plausibilità di una scelta, di un momento inventivo, creativo, il quale non è costretto ad essere dalla propria razionalità, ma anzi, fonda la propria razionalità, incominciando a prodursi.

Proviamo a tradurre questa replica all'obiezione nel linguaggio comune dell'egemonia storica di una filosofia: essa non negherà affatto che, nel suo tempo, possano prodursi eventi difformi ed opposti alla propria logica di un livello culturale incomparabile con essa, di una violazione costitutiva di ogni nesso razionale già teorizzato. Ma dinanzi a questi dati non egemonizzabili, essa risponderà o con l'appello a momenti inferiori e non dialetticamente risolti del processo stesso, di cui quella filosofia è l'autocoscienza; o come parentesi non ancora egemonizzabili, e che richiederanno una negazione decisa, affinché quella egemonia possa da capo e *in toto* affermarsi. In realtà ogni filosofia come egemonia deve temere questi soprassalti della storia, che tendono a spezzarla, e a preparare le condizioni per la sua detronizzazione. Giacché ogni filosofia, come sapere totalizzante, parte da una nozione del possibile e dei nessi e strumenti da predisporre per capire e produrre la sua realizzazione, e, quindi, davvero conferisce al « potere », come concorso delle volontà realizzatrici, uno strumento di organizzazione e di giustificazione. Ma, nella misura in cui essa diviene solo uno strumento in mano ad un potere, la sua nozione del rapporto possibile-reale viene distorta a fini particolari, che, mentre tradiscono la funzione della filosofia (si ricordi Platone contro Dionigi il Giovane), servono poi anche a rivelarne i limiti storici di partenza, l'interno passaggio dalla intuizione di un « momento » alla sua definizione ed elevazione universalistica: ideologia che vi era implicita.

La nostra indagine sull'etica dell'idealismo mira a raggiungere questo punto così delicato, in cui si vede una filosofia che riteneva di avere egemonizzato un'epoca storica entrare in lotta con il « potere » e in

parte sottomettervisi, e quindi identificarvisi, in parte spiegare perché la propria idea della razionalizzazione del possibile dovesse considerare eccezionale, abnorme, parentetico, quel potere che la sfidava. Brutalmente definito, l'oggetto di questa trattazione è infatti il seguente: come sia accaduto che l'etica dell'idealismo non abbia costituito una forza unificante, tale da contestare alle sue origini la concezione e l'applicazione di una idea totalitaria, anziché liberamente totalizzante, della cultura e della vita pratica. Pertanto, il primo punto di questa indagine deve essere quello della concezione idealistica del rapporto filosofia-storia, filosofia-cultura, filosofia-prassi. Sono le categorie che fondano l'autocoscienza, che l'idealismo ebbe, di essere una filosofia egemonica. In secondo luogo, si tratta di esaminare come, entro questa concezione di una filosofia totalizzante, si ritagli l'ambito dell'azione come scelta, e in quale rapporto esso stia con il sistema di quella filosofia.

Ma c'è un secondo argomento che intendiamo svolgere in forma più rapida e secondaria, e che tuttavia ci interessa, sempre in verifica dello stesso ordine di idee. Quando lo storico intende descrivere una zona del divenire ricorre ad una varietà di strumenti descrittivi, che si assommano nella giustapposizione di classi di azioni; queste, ad un primo momento della indagine, si limitano ad essere constatazioni sociologiche. Tuttavia, lo storico non può fermarsi a questo punto, e deve passare oltre, non solo quando opera da storico contemporaneo, ma in qualunque campo e periodo storico. Il suo passare oltre consiste nel supporre, o nell'affermare, che quelle classi di azioni si coordinano secondo una linea di sviluppo, complessa quanto si voglia, che è la tendenza prevalente e il significato « storico » di un'epoca.

Se si cerca di quale struttura sia quella linea, ci si avvede che essa è una ideologia, cioè una visione del divenire storico-politico, che è intrinseca al modo di cercare e operare dello storico e che intende fare la propria verifica nella materia stessa della ricerca. Lo storico è sempre ideologo (in senso lato: economicista, giuridicista, naturalista, classista, e così via) e cerca nella storia esaminata un nesso e un impulso analogo a quello che ispira la sua ricerca. È dunque l'ideologia dello storico che unifica i dati sociologici, dà loro un senso e una direzione, trasforma la cronaca in storia. La provvisorietà delle interpretazioni storiche è dovuta in generale al rinvenimento di nuovi dati, o alla critica della metodologia della storiografia stessa, che, in un modo o nell'altro, dimostrano la inadeguazione dei fatti alla ideologia interpretativa. C'è dunque un rincorrersi continuo della sociologia e dell'ideologia, inevitabile come quello

del discreto e del continuo, insoddisfacente come quello dell'« esperito » e dell'« ipotetico ». Ma questa ricerca sfuggente e inevitabile, che costituisce uno degli aspetti, oggi, della dialettica della filosofia come egemonia, merita di essere studiata a sé, nelle sue manifestazioni e dispute, perché parte proprio da un piano che intende spesso ricusare valore egemonico alle filosofie, per abbassare la potenza unificatrice dei dati storici a pure ipotesi momentanee, le ideologie.

Sosteniamo che ci sia una filosofia inglobante in questa riduzione del rapporto storia-filosofia al rapporto sociologia-ideologia; e che si tratti di una filosofia della trascendenza che abbassa l'unità del processo ad ipotesi, per riservare la possibilità di un'altra unità, che trascende la storia.

Ma si potrebbe desiderare di sapere perché questa materia, che riguarda il rapporto filosofia-storia, venga trattata in sede di filosofia morale. Ora qui basterà rispondere che il carattere presuntivamente egemonico della filosofia costituisce di per sé un problema aperto, proprio per l'azione: quale margine resta all'azione individuale per filosofie che si ritengono in grado di legittimare tutte le forme dell'esistenza? Se l'azione libera è l'azione non legittimata, che si legittima essa stessa, come può non costituire l'eccezione rispetto a quelle dottrine della totalizzazione? Ma il concetto di eccezione o si risolve in un certo rapporto con la regola, e allora ammette una filosofia che le include entrambe; o non l'ammette, e allora mette in crisi il concetto stesso di una filosofia come egemonizzazione totalizzante. In questo caso, non è eccezione, ma un tipo di possibile, che la teoria del rapporto possibile-reale, propria di quella concezione della filosofia, non include. La critica di una certa filosofia dell'egemonia è dunque nello stesso tempo legata al principio di una morale, che respinge l'egemonizzabilità della cultura e l'abbassa ad un'ipotesi. Non sarebbe la prima volta che, per fondare una morale, si rinuncia a sottoscrivere la metafisica.

CAPITOLO II

Sul concetto culturale di « egemonia »: l'etica idealista come filosofia militante.

Abbiamo già detto che ci occupiamo in questa sede in modo specifico dell'etica dell'idealismo italiano. Se ne sono indicati anche i termini cronologici. Abbiamo sempre pensato di impostare questa trattazione come una ricerca storico-morale. La storia di un'idea è la storia sia del suo sviluppo tecnico, sia delle condizioni che hanno favorito e occasionato il suo nascere e il suo sviluppo. Condividiamo la nozione storicistica di questo tipo di processi. Le idee generano certamente nuove idee, e la storia della filosofia si occupa proprio di questa generazione, espansione, modificazione, replica, fondamento e conseguenze. Ma la storia delle idee morali difficilmente può prescindere dalla storia etico-politica, e dalla cultura, che la circonda e condiziona; dalla storia delle esperienze religiose e dalla organizzazione educativa di un paese, di certi circoli culturali e così via.

Per quanto riguarda l'etica dell'idealismo, riteniamo che sia un primo dato da considerare proprio il fatto che si tratta di una filosofia che non ha mai esitato, nel tempo stesso in cui adottava una logica che doveva premunirla da dirette responsabilità pratiche (o doveva immedesimarvela in altro senso da quello comunemente inteso dal positivismo, cioè l'attualismo), dal ritenere di poter davvero influire sul corso storico, come direttrice di una mentalità, di un atteggiamento critico di fronte alla storia, alle istituzioni, alle leggi, allo Stato, alla cultura, e così via. All'origine della concezione crociana del rapporto teoria-pratica sta infatti, indubbiamente, una netta distinzione: la confusione di teoria e pratica, o la loro immedesimazione immediata, conducono a fare della filosofia una « cattiva consigliera » dell'azione (come Croce obiettò a

Gentile nella polemica « tra filosofi amici », pubblicata, a proposito dell'idealismo attuale, dalla « Voce » nel 1914). La lotta contro l'identificazione generica di teoria e pratica aveva il suo addentellato polemico in un'altra dottrina di Croce, quella della natura ateoretica dell'errore, per la quale non si sbaglia perché si commette errore di pensiero, ma perché si sostituisce surrettiziamente un atto di volontà al pensiero, e si cade quindi in precipitazione, o coartamento del pensiero, o in scambio di concetti, e così via. La prassi è dunque tanto cattiva consigliera del pensiero, quando si sostituisce ad esso, quanto il pensiero, quando si sostituisce all'azione: in questo caso, nel suo intendere e rilevare la plausibilità di ogni atteggiamento, finisce col giustificarli tutti, e quindi con l'espungere la legittimità di quella reazione e decisione sotto specie di giudizio e deliberazione morale, che non deve mai essere soppiantata o paralizzata dal pensiero in senso stretto.

Ma stabilita, contro il gentilianesimo, questa separazione di poteri tra pensiero e volontà, come categorie dello spirito, resta che in nessun momento il Croce ha ritenuto che la filosofia fosse avulsa, o irresponsabile, o impotente, dinanzi allo svolgimento della storia. Allo stesso modo in cui riteneva, in estetica, che la critica è una sintesi di filosofia e di gusto, così nella sua versione del corso storico le filosofie, le idee, contano in modo decisivo, certo non solo nel loro enunciato dalla scuola e dai libri, ma nella forma di quel senso comune, in cui le idee diventano oggetto di credenza, e costituiscono delle fedi morali. In nessun caso, quindi, si può pensare che l'idealismo sia stato, in Italia, una morale del distacco dall'esperienza storica. Non solo perché esso identificava, in un senso che diremo, filosofia e storia; ma anche perché lo stesso rapporto di teoria e pratica ammetteva e poneva una serie di mediazioni sottili, tra le due forme distinte, che vanno cercate con attenzione nell'opera di Croce, per spiegare come egli potesse infine scrivere storie, in cui il fattore delle convinzioni e delle idee morali prevale, ad esempio, sulla indagine intorno alle lotte sociali, o al condizionamento economico della vita individuale, o, anche, al modo di estrinsecarsi della cultura religiosa in senso stretto. Credo che la chiave di queste mediazioni vada cercata sia nel concetto crociano di cultura, sia in quello di sentimento, sia nell'altro, di istituzione. Ma prescindendo per ora da queste precisazioni, si deve dire che attraverso queste mediazioni l'idealismo crociano finiva col recuperare, nella sua dialettica, ciò che intendeva accantonare con la distinzione teoria-pratica. Se per essa le filosofie non hanno colpa di ciò che accade nella storia, attraverso quelle mediazioni ne riassumono la

responsabilità. È quindi possibile pensare ad un gruppo di cultura, il quale si proponga, nell'età crociana, di fare della « filosofia militante », cioè di avanzare, attraverso la critica degli istituti in base a concetti crociani, proposte o suggerimenti di nuovi modi di vita pubblica. Chi passa le riviste del periodo crociano ha questo sentimento preciso: che al tempo di Croce si prevedero e si tentarono strumenti specifici di mediazione tra la sua filosofia e la vita storico-culturale e storico-pratica italiana (dalla « Voce », per esempio). Il problema fu sentito dunque subito, mai smentito da Croce; e diede anche immediatamente quel senso di malcontento che danno le filosofie egemoniche, non perché lo siano, ma perché trovino naturale di esserlo. Pensiamo che questo conto tra filosofia e storia, che si svolse nel periodo 1905-25 all'incirca, incominciava ad essere percepito già prima. Il termine improprio di dittatura crociana circolava già ai tempi della « Voce »; e circolava in modo curiosamente risentito, perché da un lato vi era ancora in Italia abbastanza individualismo romantico, da voler rivendicare l'arelazionalità della propria « opera » dall'idealismo; dall'altro, infastidiva la previsione abbastanza naturale che proprio quell'insistenza sull'originalità della propria opera tornava a confermare l'etica crociana, che è un'etica dell'opera.

Il problema del quale dunque ci occupiamo si viene opportunamente circoscrivendo in questo senso: in quale modo la concezione crociana dei rapporti filosofia-storia, filosofia-cultura, filosofia-credenze religiose o regolative, dà luogo ad una « egemonia » del filosofare, come organicità che assegna a ciascuna attività un posto graduato, o una coordinazione definibile, nel processo creativo della storia? Non c'è dubbio infatti che, anche nella distinzione di filosofia e storia, Croce stabiliva in certo senso un primato della filosofia sulla pratica stessa, o almeno una impostazione degli altri momenti dello spirito, tale che ciascuno di essi potesse e dovesse venir dialetticamente rilevato dalla filosofia.

Questa idea, che la storia corre lungo le categorie della ragione, e che quindi la ragione vi è inesauribilmente operante, e che, infine, la dottrina della ragione è illuminante e necessaria ogni volta che la realtà si presenta alla coscienza comune o già scientificamente atteggiata, contraddittoria, o insufficientemente spiegata dalle precedenti metodologie, questa dottrina stabilisce di per sé la base di una « egemonia » della filosofia. Naturalmente si tratterà di stabilire dove si pone il limite di questa egemonia, per la filosofia idealistica: ma la sua possibilità vi è implicita, e, una volta ammessa, non è neppure detto che sia facile sta-

bilire fin dove possa estendersi, in una filosofia idealistica dove non si ammettono, per definizione trascendentale, fattori « naturali » resistenti al pensiero.

Vorremmo, ora, prima di addentrarci maggiormente in questa ricerca, aprire una parentesi, ancora sul significato che possiamo dare al concetto di filosofie egemoniche. Si è parlato sinora di un senso particolare di egemonia, proprio di questo tipo di filosofia. Il suo profilo può così sintetizzarsi: lo spirito è costituito da categorie operanti; la materia in cui esse operano è prodotta *invicem* da tutte; ciascuna di esse offre mediazioni alla operabilità delle altre; la teoria della operabilità delle categorie è la filosofia; la filosofia, come metodologia, non è altro che la descrizione di tale operatività o operabilità.

Essa costituisce il livello del quale si colgono gli universali che costituiscono razionalmente il reale: nessuna ne esautora nessuna, ma il pensare, come diagnosi razionale degli eventi, indirizza le possibilità dell'azione in sensi diversi, e ne condiziona la consapevolezza. In questo senso, è concepibile una egemonia della filosofia. Essa può diventare educazione e critica politica, progetto di nuove istituzioni e così via.

In un certo senso, ed è questo su cui vorremmo ora soffermarci, che cosa condiziona una concezione della partecipazione della filosofia al mondo? Una teoria della « realtà » delle categorie: il realismo degli universali. Perché la filosofia platonica è, ad esempio, nella sua definizione di se stessa, una filosofia egemonica? Perché ritiene che gli universali possano, anzi debbano, essere partecipati dal corso storico. E viene perciò divisando anch'essa tutta una serie di mediazioni, che tutte si concentrano sul concetto dello Stato. Al suo rovescio, una teoria della immanenza degli universali porrà egualmente che essi partecipino al mondo, anzi « siano » il mondo, visto da un certo grado di coscienza, che è poi il più consapevole della sua verità. Anche quando si ammette che il filosofo possa essere un pessimo uomo pratico, non si ammette affatto che la filosofia resti indifferente alla prassi. Di qui anche il pericolo di una gerarchizzazione degli interessi, di un primato dei filosofi sui governanti, a meno che i filosofi diventino essi stessi governanti; quindi, grazie a quella identificazione di filosofia e politica, a cui anche l'idealismo italiano è giunto, in una delle due forme, cioè quella gentiliana. Ma sono egemoniche solo le filosofie che costruiscono la teoria della loro egemonia? Oppure ha senso ritenere che tutte le filosofie lo sono per un certo tempo, per certi ambienti di cultura, e quindi, attraverso questi, come

componenti del « principio » che orienta una certa civiltà in un certo periodo? Benché questa concezione possa ritenersi rigida, e possa quindi caricare di responsabilità inesistenti certi circoli, o dottrine, o persone, tuttavia ciò che dà un senso alla storia della filosofia e alla storia nel senso storico-pratico è proprio questa « intronizzazione » delle visioni della vita, delle *Weltanschauungen*. Possono essere apparentemente le meno contenutistiche, le più aborrenti dalle grossolanità delle filosofie della storia: l'assoluta insignificanza e arelazionalità del filosofare, lo stabilire che esso ha senso per se stesso, in una zona che non ha relazioni possibili con le altre attività, comporterebbe l'impossibilità di spiegare in qualsiasi modo il « cominciamento » della filosofia, o il riferimento ad una unica modalità, che certo per intere epoche ha prevalso, quella della intuizione religiosa dell'assoluto.

Senonché altro è la relazionalità possibile, altro il concetto di una « guida », di un « principio » autoritativo del filosofare. Quanto più si ammette il mutar delle filosofie, il divenire della storia della filosofia, tanto meno sarebbe lecito pensare ad un diritto di essa di sopraffare le altre forme del pensare e della pratica. Ma, in realtà, questa sopraffazione non esiste. La visione sistematica dei rapporti fra forme di cultura e di prassi è a sua volta continuamente mutevole e continuamente assunta: dunque la sua verità è dialettica, non formale; è trascendentale, non contenutistica. C'è tuttavia un processo, per il quale si forma la filosofia, che è quello stesso della sua risonanza esterna. Nata per chiarire e spiegare la razionalità di certi processi, essa qualifica e definisce un certo modo di intendere la razionalità; e questo stesso modo viene, da quel momento, immesso nelle forme e nelle regioni indagate. Questa immissione, o immanentizzazione di un certo modo di vedere la ragione, è il suo egemonizzare queste occasioni della realtà; e benché i modi della egemonizzazione non siano né leggi, né decreti di atti fisici, quelle realtà non possono, da quel momento, non tenere conto o della trasfusione eseguita, o da eseguire, o da respingere. L'egemonizzare di una filosofia continua, quindi, per tutte queste vie. Ha dunque senso domandarsi « quale tipo di egemonia », cioè di immanentizzazione delle categorie, una certa filosofia abbia prodotto in un certo momento. E siccome questa operazione è tipica del rapporto teoria-pratica, e della dottrina di questo rapporto, essa riguarda direttamente l'etica delle dottrine delle quali si viene studiando la capacità egemonica. Ma che pensare delle filosofie in se stesse antiegoniche? L'esempio della dottrina spinoziana è

palmare. Ma qui l'egemonia del filosofare è rapportata ad una visione metastorica della ragione: data la quale, che il reale non sia visibilmente egemonizzato dalla ragione non toglie che la distanza tra esso com'è e una necessaria egemonizzazione appaia solo a chi concepisce questa egemonia, al saggio. Non dunque avulsa, neanche qui, la filosofia dal corso storico delle cose, ma superbamente librata su di esso.

CAPITOLO III

Caratteri di una filosofia militante e specificità del dominio della filosofia di Benedetto Croce sulla cultura italiana.

Vogliamo aggiungere ancora alcune annotazioni e premesse di metodo. Noi non abbiamo intenzione di dare un'esposizione scolastica, indifferente, di questa materia. Essa ci sta tuttora addosso con le sue dottrine e le sue implicazioni. È ancora da questa etica, o in discussione con essa, che ricaviamo nozioni e presupposti intorno a campi di azione e di pensiero che ci sono continuamente dinanzi. Sul rapporto di filosofia e storia; di teoria e pratica; di politica e morale; di politica e religione; di diritto e politica; di responsabilità personale e di realizzazione sociale della storia; di libertà come caratteristica intrinseca del movimento storico, che ci avvolge e ci conduce, e di libertà come rivendicazione di diritti nuovi da parte del singolo e di gruppi; del diritto delle istituzioni a chiederci un nostro sacrificio, e del nostro diritto di ergerci innanzi alle istituzioni per definirle e ricostruirle secondo il nostro punto di vista.

Tutto questo, che era ed è materia dell'etica idealistica, non solo deve essere esposto come l'idealismo via via lo pensò; ma deve anche essere visto proprio per uno scrupolo di fedeltà alla filosofia che esponiamo, tenendo conto della sua concezione della filosofia « militante ». Beninteso, qui è *necessario avvertire che per filosofia militante non si intende una filosofia che cessa di essere filosofia; bensì una filosofia che teorizza la sua relazione con i fini storico-morali dell'uomo e, per questa via, con il proprio tempo.*

Il primo aspetto di una filosofia militante è quello di rivolgersi a questioni che interessano vitalmente un'epoca, una generazione, e non solo il suo personale accademico. Non c'è nulla da dire contro il fatto che una filosofia sia stata o sia, in un certo periodo, un discorso che si

pronunzia o si conosce in un'aula universitaria. Questo è il suo modo di essere presentata; può costituire un limite alla sua diffusione, ma non costituisce certo un limite alla sua impostazione. In determinati casi, o tempi, quando l'unica sede della cultura è l'università, anche quel limite cade. Così può dirsi della filosofia del '700 e dell' '800, almeno in Francia e Germania; diversamente, invece, in Gran Bretagna, dove i maggiori filosofi di quel tempo non erano affatto uomini universitari e cercavano per i loro libri, in primo luogo, una fortuna di carattere letterario, cioè mondano, sí da esser letti da filosofi e da scienziati, da politici e da matematici, da letterati e da diplomatici e vescovi, in modo da costituire filosofie di classe dirigente, modi di pensare con cui una intera classe dirigente potesse fare i conti. Ma si può anche tranquillamente ammettere, se si pensa all'influenza che l'hegelismo ha avuto, ad esempio, nel diritto e nella concezione della storia, nella politica e nello sviluppo della dialettica, che una filosofia poteva essere, per il suo centro di espansione, una filosofia universitaria, e nondimeno non costituire semplicemente un episodio accademico. Ovviamente si può aggiungere che dove l'università è elevata ad una funzione effettivamente dirigente della cultura di un Paese, il fatto che una filosofia sia un episodio universitario va anche giudicato; e diventa rilevante soprattutto quando questa dirigenza universitaria sulla cultura si effettua, e quindi si esercita, fuori di quella cerchia.

Ma ciò che costituisce il carattere militante di una filosofia è di poter e voler essere « verificata », cioè confrontata, nella validità dei suoi metodi, con l'esperienza storica. Una filosofia inconfondibile non esiste; esiste, piuttosto, una difficoltà notevole di eleggere il terreno proprio a tale verifica. Una filosofia « militante » è una filosofia che si offre a siffatto confronto, e non è detto che sia, nella realtà, piú verificabile di altre che, per difendere il proprio rigore, vi si rifiutano.

Ma che vuol dire che una filosofia può essere « verificata »? Niente di piú pericoloso che dare a questa espressione un significato ristretto. A rigore, nessun discorso di filosofia ha una verifica possibile che non sia quella stessa del suo essere ripercorso in un senso diverso da quello in cui è stato la prima volta inventato. Si potrebbe anche dire che nessun discorso può essere veramente verificato, se non trovando i termini attualmente insostituibili per esprimerlo. Tuttavia non sono questi i problemi dei quali ci occupiamo. La verifica di una filosofia è lo studio delle sue relazioni con le idee preminenti, o contrastanti, in un determinato tempo. A questo patto, filosofie che sembrano niente affatto militanti lo

diventano in modo decisivo. Poche filosofie per esempio si direbbero « militanti », nel senso di una loro presenza sociale, come quella di Spinoza o quella di Kant. Ma basta si pensi all'avvio, divenuto inevitabile, verso la tolleranza, dalla fine del '600, e alla supremazia dello Stato sulle Chiese, e alla rivendicazione, fattasi sempre piú intensa, della libertà dello scienziato, per vederne prefigurati in Spinoza i problemi e le fondazioni; e basta pensare al tipo di religiosità divenuto prevalente nell' '800, come religiosità laica del dovere, per vedere (in questo aspetto che non è tuttavia il principale neppure per Kant) il dilatarsi della morale kantiana, e il suo persistere, al di là dello hegelismo, del marxismo, delle filosofie relativistiche di fine secolo, per rendersi conto che il distacco kantiano della morale dalla metafisica sarebbe rimasto come uno dei poli direttivi dell'uomo moderno, anche attraverso esperienze metafisico-politiche imprevedibili al tempo di Kant. In altri termini, la « verifica » del carattere militante di una filosofia può essere fatta anche a grandi distanze, e in direzioni inizialmente insospettate dai contemporanei, e dalla stessa filosofia in questione. *Il carattere antiaccademico di una filosofia è in primo luogo quello della verificabilità su terreni diversi da quello dell'apprezzamento di coloro che, specializzati nella tecnica costruttiva di una certa forma di sapere, la filosofia, giudicano questa filosofia solo dal punto di vista di tale tecnica. Siccome questa è nello stesso tempo un modo di pensare, ma anche un modo di dire determinati concetti, la verifica extra accademica di una filosofia è quella compiuta sul terreno delle relazioni tra il significato tecnico, e quello usuale delle parole di cui quella filosofia è composta.*

Tuttavia la verifica presenta difficoltà ed equivoci dei quali bisogna fare qualche cenno.

In primo luogo, la verifica piú semplice è quella che consiste nel mettere una filosofia in relazione con i problemi storico-sociali del proprio tempo, del suo tempo. Potrebbe bene accadere che, interrogata in questo modo, tale filosofia fosse sorda, non rispondesse nulla; o rispondesse cose diverse da quelle che, stabilite altre relazioni, vengono a risuonare. Le tesi di Leibniz sul carattere analitico della matematica hanno trovato in Kant una smentita, e in Russell una conferma. Il problema del modello razionale del sapere matematico ha una durata e una curvatura piú estesa di molti altri, e il suo raffronto con altri, che meglio si circoscrivono per la loro piú stretta relazione con le forme del fare pratico, avviene ad un grado di astrazione, cioè di distacco dalla osservazione empirica, che meno permette di stabilire la sua portata storico-sociale.

Sarebbe agevole arrivare a sostenere che, per il modo in cui quel metodo veniva concepito da Leibniz, cioè per il suo fondamento severamente riposto sul principio di non contraddizione, quel modello di verità è delle verità che si conservano, anziché di quelle che si creano, al rischio della contraddizione. Dunque, si ha l'espressione di una filosofia che « milita » per la « conservazione » della ragione com'è, e non del suo progresso. Ma tutti sentono come un discorso del genere sia vuoto e superficiale, come non dica assolutamente niente di utile, né alla comprensione di quel problema, né ad esempio, ai fini di quello del rapporto tra matematica e fisica, del rapporto tra ragione ed esperienza, e così via. La stessa filosofia di Leibniz, vista in un'altra sua teoria, quella del mutamento per movimenti infinitamente piccoli, si potrebbe far apparire invece come la fonte dei sistemi romantici del divenire, e quindi come la vera e speculativa radice delle teorie moderne del progresso. Si vede subito di qui come la « verifica » sia ardua.

Ancora: la verifica deve essere limitata al tempo in cui quella filosofia è stata costruita, oppure in relazione a tempi e correnti storiche lontane? Il problema è tutt'altro che trascurabile, se è vero che è tuttora possibile formulare sbocchi filosofici di tipo neoplatonico, ad esempio. La ricerca diventa a questo punto disperante. Alla domanda di quale sia l'attualità di una filosofia la prima risposta da dare è, sembra, « non so »; e predisporre proprio alla ricerca di che voglia dire attualità, temporaneità, fecondità, prolungabilità di una dottrina nel tempo, sua caduta e risurrezione. Tutti questi problemi non sorgerebbero, se noi non ci proponessimo di sapere per quali loro temi le dottrine morali dell'idealismo siano state le dottrine del loro tempo, ne abbiano previsto o accompagnato gli sviluppi e le direzioni.

Come s'inizia e come si dissolve l'egemonia di una filosofia? Ed è una egemonia reale, e si effettua realmente nei modi previsti da quella filosofia stessa? È un'altra serie di domande dinanzi alle quale ci troviamo a dover rispondere. Si tratta di descrivere un certo fatto storicamente avvenuto: che la cultura italiana, come cultura umanisticamente intesa, è stata decisamente dominata, nel ventennio tra il 1905 e il 1925, dalla filosofia di Benedetto Croce; e che lo è stata poi ancora nel ventennio seguente, tanto più diremmo, in quanto essa veniva ufficialmente combattuta come residuo intellettualistico di una vecchia, ipocrita Europa.

Fa parte di questo fatto un particolare del quale dobbiamo tener conto sin dal principio. Uno dei lamenti più diffusi, nell'Italia crociana, era il seguente: che qualunque obiezione si levasse contro il crociane-

simo, essa o non veniva raccolta dal Croce, o, quando lo era (e accadeva il piú spesso) veniva abbassata ad un « caso interno » al crocianesimo stesso.

L'obbiettante non aveva capito interamente ciò che questa filosofia affermava; oppure non sapeva che l'obbiezione era già stata prevista nell'opera tale a pagina tale; oppure, egli si riallacciava a vecchie concezioni così vittoriosamente battute, che non sarebbe stato neppure il caso di nominarlo se, da quel tipo di obbiezione, non avesse potuto prendere lo spunto un'altra specie di incomprensioni e di difetti, dinanzi ai quali bisognava mettersi in guardia, ma che la filosofia crociana aveva strumenti predisposti a neutralizzare. In breve, dicevano queste lamentele abbastanza frequenti, la filosofia crociana era una verità schiacciante: per quelli che vi aderivano, i quali si vedevano destituiti di ogni originalità; per quelli che presumevano di non aderirvi o di rivoltarsi, e non capivano che dissenso o rivolta erano contro il meglio di loro stessi, che già aveva, nella sostanza, aderito a quella filosofia. Gli obbiettanti insoddisfatti si sentivano tanto piú colpiti, in quanto la rivista, le note, le postille, le schermaglie di Croce non avevano mai l'aria di occuparsi dell'anima dell'obbiettante, della sua individualità, della sua capacità di rappresentare un'esigenza; Croce rifugiava da ogni psicologismo, giusta la massima e il concetto, che si era imposti e a cui era conseguente, di tener conto solo dell'opera e non delle intenzioni, del reale e non del possibile o del potenziale, in ogni incontro umano. Ma questo ricadere nel sistema, comunque accadesse, non era già esso stesso un segno della sua prepotente egemonia intellettuale sulla cultura italiana? E, si intende, c'era l'altro aspetto della polemica: ciò che non vi rientrava veniva definito tranquillamente per l'assurdo, con una potente fede nel vero. Un saggio di critica filologica che intendesse presentarsi come critica letteraria; una teoria del sentimento che volesse presentarsi come un nuovo fondamento dell'etica; una affermazione dell'individuo, per restare sul piano delle teorie etiche, che non accettasse di ridursi a una delucidazione della teoria crociana delle istituzioni, venivano classificate come errori, e poi, con la paziente condiscendenza didattica di chi pensava che l'errore non è mai puro, ricondotti ad una funzione piú bassa nell'ambito della vera verità. Per egemonia di una filosofia intendiamo non tanto questo aspetto, ma ciò di cui questo aspetto è il segno. Quando una filosofia assume di mostrare che tutti i punti di vista, o sono conformi al suo e sono veri; o sono difformi dal suo, ma possono ridursi a mo-

menti dello svolgimento che ad essa ha condotto, financo momenti dei processi d'errore che questa è venuta demolendo, essa non ammette, idealmente, che possa prodursi alcun fatto culturale estraneo al suo proprio orizzonte. La presunzione di questo tipo resta identica, anche se questa filosofia è una teoria del progresso, dello svolgimento, del mutamento: la struttura logica dello svolgimento resta infatti quella che essa ha teorizzato, anche se la teoria ammette l'imprevedibilità delle future modalità. Una teoria dei gradi di sviluppo serve eccellentemente allo scopo; quanto più articolata, tanto più idonea. In particolare la logica stessa del crocianesimo pareva tipicamente indicata a questa inclusione del particolare, per una serie di affermazioni e strumentazioni che vedremo partitamente, ma che mi pare utile accennare sin d'ora: il carattere aperto del suo concetto di totalità; il concetto di universale-operante che determina l'individualità; il ripudio di schemi fissi di totalizzazione.

Il carattere aperto dell'unificazione totalizzante era un modo di includere i possibili, senza piegarsi ad una ipotesi relativistica della propria verità (vero oggi, ma potenzialmente falso domani); il concetto di universale operante fondava una visione antisostanzialistica dell'individualità, e tuttavia la affermava in modo non illusorio; il ripudio di schemi fissi di totalizzazione ne faceva una antitesi di qualsiasi filosofia della storia predeterminata. Era in questa duttilità di movimenti la sua enorme possibilità egemonica. Tuttavia l'orizzonte restava saldamente fissato: era quello della realtà come svolgimento, quindi come creatività, come critica del naturalismo e della materia, dello schematismo e del sostanzialismo; era l'affermazione della forma, non come modo di inquadrare e mettere in relazione dati esterni, ma di formare dall'interno in modo plastico: forma come genesi interna, e non come inquadramento esterno. Se c'era insidia agli obbiettanti, questa era l'insidia: dunque, una insidia intrinseca al sistema.

Per contro, doveva venir un momento in cui questa insidia sarebbe caduta. E qui bisognerà domandarsi se proprio la seconda epoca della filosofia crociana non sia stata già la sua lunga preparazione alla decadenza. Parliamo sempre di una decadenza in un senso che non ha nulla a che fare con quella di poteri ed imperi. Ma un fatto accadde, l'avvento del totalitarismo, che doveva dare, per Croce, un rilievo tutto nuovo ad un aspetto del suo stesso sistema, precedentemente trattato con alquanto rigidità: il rapporto tra etica e politica. Questo momento, etico-politico, del farsi della storia, non aveva riscontro nel-

l'altro, conoscitivo, artistico-filosofico. E ora veniva determinato con insolita attenzione, dinanzi alle conseguenze implicite nella distinzione tra l'etico e il politico (vuota storia etica-barbara storia politica). Qui nasceva una nuova esigenza, quella di ricomporre momenti apparentemente negativi nello svolgimento storico. L'orizzonte della razionalità non includeva dunque tutto? O che cosa era l'antitesi della razionalità?

CAPITOLO IV

La fondabilità di un giudizio storico-sociale in riferimento all'egemonia dell'idealismo crociano.

È possibile un giudizio storico-sociale? La questione della quale intendiamo occuparci è, in certa guisa, complementare a quella sull'etica dell'idealismo italiano. Essa potrebbe essere accostata in questi termini. È normale, per l'etica, sondare la questione di come sia possibile il giudizio morale; è anche normale, per la logica, domandarsi come sia possibile il giudizio storico. Il primo tipo di giudizio, si dice, viene costituito o dall'ipotesi di un raffronto tra intenzione e azione; o dall'ipotesi di un raffronto tra un'azione e determinate regole e valori assunti come buoni per segni che qui non è il caso di indagare; o dall'ipotesi di un fondamento realistico, che, misurando l'azione dal suo inserimento nella realtà storica, intende stabilire se essa l'abbia modificata, o l'abbia lasciata indifferente, o ne sia stata modificata, e così via. Non pretendiamo di dare una classificazione dei giudizi morali, ma non abbiamo difficoltà ad ammettere che, in linea di fatto, essi si rapportano o ad una concezione formale del valore, o ad una concezione materiale dei valori, o ad una adeguazione dell'azione al contesto della realtà, intesa, a sua volta, come portante una struttura in largo senso razionale cui si aderisce o non si aderisce. Il fatto stesso di potervi aderire o meno dà razionalità all'azione e quindi le conferisce giudicabilità. Se tale adeguabilità non è possibile, è saggezza prenderne atto, e, in un modo o nell'altro, si ritorna al primo tipo (il kantismo di Schopenhauer). Su queste nozioni, che guardano al giudizio morale come riferibile al comportamento individuale, tutto può essere rimesso in questione, ma non vi è nulla che debba o possa, restando in questo ben corazzato punto di vista, far saltare, per il momento, la possibilità.

Passiamo all'altro punto, quello del giudizio storico. In certa misura, anche qui non vi sono ipotesi catastrofiche che valgano a renderlo impossibile. È, in primo luogo, un giudizio di esistenza: certi fatti sono accaduti. Come o con quale finalità, può essere verificato grazie al metodo di comprensione interpretativa — per adoperare una espressione di Max Weber — tale che la definizione dell'accadimento acquisti una qualificazione e un nesso, nel corso degli eventi. Non abbiamo alcuna intenzione di proporre una critica del sapere storico; dunque, ci arrestiamo sulla soglia della questione, dando per ipotesi accertata che il giudizio « questo è accaduto », per queste motivazioni preponderanti, e per questi fini preponderanti, sia un giudizio possibile. Ma la tranquillità critica che fingiamo su tali questioni, disposti ovviamente a sconfessarla appena l'altra, di cui vogliamo accennare, sarà divenuta abbastanza invadente, non è, appunto, adottabile nel settore che vorremmo per il momento circoscrivere col termine « storico-sociale ». Ogni volta, infatti, che ci troviamo a registrare, nella storia, una crisi di civiltà, o di credenze morali, e quindi di fondamento del potere, ecco che né il giudizio storico per se stesso, né quello morale come riferito alla coscienza individuale appaiono sufficienti. Ci accontenteremmo, intanto, di introdurre alla questione, proprio prendendo in considerazione momenti di crisi.

L'obbiezione che il corso storico, essendo dialettico, è sempre in crisi e non lo è mai (sempre contraddittorio e sempre conciliante) risulterebbe, infatti, una cancellazione puramente scolastica della questione stessa. Potremo anche essere d'accordo che tutto sia sempre eguale nella storia, alla condizione di introdurre subito nozioni notoriamente paradossali come quelle del più o meno eguale. Non muoviamo dunque dalla illusione o dal pregiudizio di una levigatezza senza problemi del mondo storico, la quale, a rigore, annullerebbe anche le sollecitazioni « occasionali » alla coscienza pratica individuale. Restiamo sul terreno pratico-empirico, quanto occorra almeno ad ammettere che esiste un problema, per lo storico, di capire come accada che il fondamento del potere è messo in discussione, ogni volta che le sovrastrutture ideali che lo costituiscono appaiono esaurite dal salire di esigenze, cui quelle sovrastrutture non reggono. La contraddizione tra quelle sovrastrutture del potere scoppia nel punto in cui le nuove esigenze si presentano già come norme del comportamento, alle quali non si vuole né si può rinunciare. La contraddizione, si dice, è nelle cose. Supponiamo la situazione tante volte descritta della realtà prerivoluzionaria in

Francia. In che consiste la contraddizione pronta a scoppiare? Essa è nelle cose, perché la borghesia già agisce in modo autonomo in tutti i settori della pratica e della cultura, e le manca solo di poter attuare una sua formula nello Stato, in quanto la monarchia, invece di offrire una garanzia del confronto tra le partenze e tra le iniziative individuali, le blocca con la sua supremazia. C'è quindi una struttura giuridica del potere, e un suo fondamento teologico, che continuano ad imporre norme ad una società, la quale sta già praticando un altro fondamento del suo vivere, quello dell'intelletto e della dignità e del rischio individuale. A questo punto, si direbbe, la rivoluzione è matura, perché si ha lo scontro con una sfera pubblica che contraddice interamente quella privata, e le forme stesse già pubblicistiche, non ufficiali, del suo comportamento. Che la rivoluzione sia matura, significa dunque che la coscienza delle esperienze private si pubblicizza totalmente: tutti vogliono lo Stato — un certo Stato — come espressione codificata e garante della loro individualità. Per un momento, il privatismo si svuota del tutto, la sfera pubblica diventa, nelle coscienze, dominante, esclusiva: solo in queste condizioni essa può sopraffare i regimi già esistenti, solo queste sono le rivoluzioni riuscite.

Ma consideriamo anche la situazione opposta, delle oligarchie che si impadroniscono del potere, non già invocando eguaglianza e giustizia, ma efficienza e potenza. Questo produce egualmente una crisi di potere: la tendenza è quella opposta a certe rivoluzioni; la coscienza privata sopraffà quella pubblica in ciascuno; tutti trovano che, al livello prepolitico, è possibile conseguire un'efficienza che gli organi pubblici disturbano anziché regolare. Dunque, in questo caso, il valore ricercato è quello del vivere individuale; lo Stato impaccia anziché integrare; lo si dia dunque in mano a specialisti, che riconoscano a ciascuno la plausibilità del vivere nella società civile. In questo caso, si hanno, certo, organizzazioni oligarchiche di potere, che occupano esse stesse l'intera sfera pubblica, svuotandone (o aiutando a svuotarsene) la molteplicità dei soggetti. Ridotti a sfera privata, questi ultimi rinunziano al potere. Ma non si creda neppure che queste transizioni siano, per la coscienza dell'individuo, incruente. Nella transizione dal privato al pubblico, si consumano certe tradizioni ed esigenze di rispetto della vita individuale, ad esempio, ritenendosi di dover a tutto abdicare in favore dello Stato, del nuovo Stato; nel secondo caso, in nome della sfera privata, si accettano i valori sui quali si fonda quella

oligarchia che è salita al potere, e si finisce col sacrificare, con l'abdicare in favore non dei propri, ma degli altrui ideali.

Si è cercato un tipo di esperienze, tra le quali, e in mezzo alle quali, il consueto metro del giudizio storico (« è avvenuto questo ») e il consueto metro del giudizio morale (« il tale ha fatto bene o male ») non sembrano coprire l'intera area di ciò che si vorrebbe capire e giudicare. La sfera del privato, come quella del pubblico, sono concetti che, nel punto in cui li usiamo, ci pare possano valere, ma che cedono, e diventano oggetto di critica, appena si vogliono meglio penetrare. Basti osservare che quel tipo di « abdicazione » di cui si è parlato è proprio una situazione di reciproco sconfinamento. Nel primo caso, si determina la prevalenza di strutture che non sono, a dir il vero, né private, né pubbliche, giacché questi termini definiscono proprietà e potere, mentre la decisione è qui anteriore all'una e all'altra sfera. Ciò che si verifica è un complesso di azioni che interferiscono, tuttavia, l'una nell'altra in modo da trasformare una situazione, e, in questo senso, si crea un fatto pubblico; ma la decisione di parteciparvi, e il modo, sono individuali. Alla fine, dobbiamo dire che si è prodotto un mutamento storico; che ad esso hanno aderito, o lo hanno indirizzato, le coscienze individuali; che la responsabilità di ciò che è accaduto appartiene a tutti, per adesione o per non resistenza; che per intendere il senso di ciò che è accaduto, bisogna conoscere le strutture del consenso, della partecipazione, della rinuncia collettive.

Esiste, all'infuori dell'affermazione storica (« il fatto è accaduto ») e di quella morale (« ciascuno si è comportato come ha creduto »), un metodo per capire quale contenuto ciascuno e tutti hanno ritenuto di dover dare a quegli eventi? Bisogna ben dire che, se non si conosce questo contenuto, non si conosce granché né del fatto storico, né del fatto sociale. Diventano possibili storie diplomatico-giuridiche, o militari, degli eventi; storie dei metodi di propaganda e così via. Ma la storia del rapporto tra decisione morale ed evento, che è propriamente ciò che è accaduto, resta nel vago. Nel vago: qui è anche il caso di ritornare alla regola generale secondo cui non tutto — oppure tutto — è già in crisi. In certo senso, tale regola è esatta. Ma in quale senso? E allora la questione della quale ci occupiamo non è la ricerca di un metodo per i giudizi sulla congiuntura di crisi, ma sulla congiuntura che chiamiamo storico-sociale, per indicare la sfera della partecipazione degli individui al potere, nei suoi rapporti con la sfera del non-potere

(vita privata; rispetto dell'individualità; valori, in altre parole, comunicabili senza imposizione e senza garanzia).

La sociologia e l'ideologia vanno qui considerate come strumenti.

Abbiamo indugiato particolarmente a spiegare che non avremmo fatto una qualsiasi analisi espositiva delle idee di Croce e di Gentile in fatto di azione, volontà, atto, fatto, velleità, merito, grazia, decisione, e così via. Benché questi possano dirsi, senza dubbio, i problemi di quella morale, e siano tutti da riassumere nel loro rapporto, tuttavia il modo di esaminare l'idealismo, che ci siamo proposti, è questo: vedere come esso abbia inteso farsi organizzatore della cultura, e della prassi etico-politica, del suo tempo; e come siano poi intervenute esperienze che hanno frenato, e quindi svuotato, l'efficienza categoriale, nei riguardi dell'ambito storico, in cui quelle filosofie intendevano operare.

È plausibile, ci siamo domandati, questo modo di mettere all'esame una filosofia? Noi abbiamo già indicato come il rapporto di una filosofia con il proprio tempo sia, intuitivamente, normale, indiscutibile. Come invece esso sia, per altri versi, tutt'altro che semplice ed esente da discussione.

La tesi, infatti, che una filosofia è il concetto che una generazione ha avuto del proprio tempo, e, quindi, del significato da assegnare alla propria esperienza, è una tesi che immanentizza tendenzialmente una filosofia alle vicende storiche di un certo periodo. Ora questo dà subito luogo ad aporie, o difficoltà, che non è lecito lasciare da parte per passare immediatamente alla verifica storica.

La prima difficoltà che si incontra è infatti questa, che mentre le teorie filosofiche hanno la loro espressione in un nesso di concetti che è valido in quanto comporta la contemporaneità di essi, il corso storico sul quale e nel quale si dà per operante quella stessa filosofia ha come suo concetto proprio quello del conseguire e convergere nella successione del tempo, di certi eventi, lungo lo sviluppo dei quali acquista pieno significato, ma anche lo perde, la filosofia di cui si parla. Una filosofia, in tanto è tale, in quanto le sue asserzioni sono contemporaneamente vere; un corso storico ha come condizione propria che le sue componenti, azioni ed eventi, si susseguano imprevedibilmente. Verrebbe da pensare che, per definizione, ogni filosofia postuli una totalità data, mentre ogni corso storico postuli una totalità da costruire. Bisogna allora pensare che una filosofia anticipi il senso di un'epoca, almeno per la generazione che la vive; e che questa epoca, nel suo effettuarsi, trascenda, o sminuisca, quella filosofia, in modo da procla-

marne, ad un certo senso, l'insufficienza? Oppure dovremmo dire che le filosofie si susseguono in modo da formare una propria serie, che non ha, se non casualmente, comunque non strutturalmente, non necessariamente, da adagiarsi sulla serie degli eventi? Senonché una affermazione di questo tipo sarebbe già una certa teoria della divergenza del mondo delle idee dal mondo della storia; e definirebbe la storicità come l'individualità di fatti, nei quali le idee prendono inadeguatamente corpo. E subito insorgerebbe l'obbiezione, che né la filosofia, né la vita morale, hanno nulla da fare, nulla da avvantaggiarsi da una perfetta filosofia la cui caratteristica sia quella di non essere di nessun tempo.

Data, tuttavia, la difficoltà di mettere in relazione un processo di pensiero che, pur svolgendosi psicologicamente nel tempo, prescinde logicamente da esso, con un processo in cui la successione comporta negazione di efficienza esistenziale, di proiezione nel futuro dell'attuale, bisogna porre come condizione, per pensare il rapporto della filosofia con il proprio tempo, che quella filosofia elabori essa stessa una teoria del tempo come tempo determinato, cioè come successione, usura del reale, continuità nel cambiamento, e via dicendo. Si noti che la difficoltà non è evitabile a nessun patto.

CAPITOLO V

Croce e Goethe *.

L'orientamento e il linguaggio piú recente dell'opera crociana non hanno fatto che rendere piú esplicita la consapevolezza di una risoluzione e di un compito, che l'infaticata e vastissima operosità critica, polemica, didattica (certo anche in questo senso bisogna interpretare molte delle noterelle e schermaglie e postille della « Critica », riportandole ad una vocazione pedagogica che si è svolta, per elezione e per sorte, in una espressione culturale non cattedratica) non celava punto, ma neppure proponeva nella sua deliberata purezza: voglio dire il proposito della interpretazione e trasposizione razionale dell'esperire religioso dell'uomo moderno: proposito a cui il Croce sente senz'altro inadeguati i metodi positivistici, empiristici o prammatistici, e nel quale si confessa, lui antimetafisico, « piú affine alle religioni, e alla vecchia e combattuta e sorpassata metafisica, la quale, a suo modo, accoglieva e pensava il divino »¹. Le ultime risposte del Croce alla escatologia comunista e alla mistica dell'esistenza lo confermano al centro del dramma dell'uomo contemporaneo, diviso tra le due esigenze di libertà: quella di una libertà definitivamente conquistata dal dolore grazie alla perfezione della struttura sociale, e quella dell'individuo che, ritrovata la sua singolarità al di là delle strutture storico-sociali, aspira a adeguare consapevolmente il proprio destino. Alla prima aspirazione, egli ha risposto contrapponendole il senso della saggezza goethiana, la sag-

* Si riproduce qui il testo dell'articolo *Croce e Goethe*, apparso nel n. 1 di « Costume », Milano, 1946.

¹ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* [1941], Bari, Laterza, 1945, p. 197.

gezza di una concezione laica e di carattere immanentistico »², il linguaggio cioè di una Ragione, che non piega alla speranza di un affrancamento definitivo dal patimento, ma lo include come necessario all'esperienza totale dell'uomo e all'individuarsi dello Spirito nel finito.

Ma neanche alla seconda aspirazione di libertà, la Ragione crociana può spiegarsi; per lei veramente il destino trascende l'individuo: destino è l'opera: in un primo senso, perché in essa confluiscono l'iniziativa del singolo e la collaborazione dell'universo; lo è poi ancora perché l'opera rimane irrevocabilmente offerta come stimolo e materia ad infinite ulteriori sintesi. In questo senso l'opera rompe « l'impenetrabilità degli spiriti » e contribuisce puntualmente e necessariamente all'universalità della Storia. Essa è il vero momento religioso dell'uomo, il rapporto dell'individuo col Tutto, rapporto infinitamente nuovo e vario, ma che raggiunge nell'eticità l'assolutezza della totalità religiosa: « le nostre azioni saranno sempre nuove, perché problemi sempre nuovi ci mette dinanzi la realtà; ma in esse, se le compiremo con animo alto, con purità di cuore, cercandovi quel che le innalza sopra se medesime, possederemo ogni volta il Tutto »³. In questo senso l'etica dello storicismo non vuole negare il divino ma solo la trascendenza del divino; l'individuo non è per essa monade ma uomo, cioè incarnazione dello Spirito in una delle sue specificazioni: l'uomo crociano è sempre l'individuo nella pienezza della vocazione, anche quando questa si esprime nelle umili forme della vita quotidiana, che includono almeno « l'accento » della moralità. Il noto concetto crociano dell'individuo come « istituzione » è la forma speculativa in cui si presenta, al suo nascere, il vincolo dell'individuo col Tutto: non predestinazione, ma assunzione razionale del singolo nello Spirito: « Si può dire che lo Spirito proietti nella spazialità, a grande scala, le sue *distinzioni*, facendone *esistenze* »⁴. In questo modo la filosofia crociana si pone, sulle orme del più profondo kantismo, nettamente al di là dell'esaltazione e della concezione romantica dell'individuo. La Storia, come storia delle opere, è storia dello Spirito nel suo individuarsi e superarsi; nascere e morire dell'uomo diventano niente più che i momenti emergenti di una continua crisi di creazione: pure, entro questo spazio, nell'agire, l'uomo si ritrova come realtà positiva: « E io mi ritrovo individuo, e

² B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, vol. 1, p. 281.

³ B. Croce, *Filosofia della pratica* [1901], Bari, Laterza, 1932, p. 207.

⁴ B. Croce, *Etica e politica* [1931], Bari, Laterza, 1943, p. 53.

fornito di libero arbitrio, e responsabile, e capace di meriti, e condannabile per demeriti, e attaccato alla mia individualità e alla vita, che, in quanto la vivo, non posso sentire se non come immortale, ricacciando da essa il senso della mortalità che la contrasterebbe e fiaccherebbe, prolungandola con la prospettiva della continuazione illimitata, con quella speranza del vivere la quale non abbandona mai, neppure nell'estremo respiro, che è anch'esso un atto di vita e non di morte »⁵. Perciò sta all'uomo, senza soccorso di previsioni o anche solo di complete visioni della situazione, l'agire, creando nuova realtà: e in questo egli può essere, nell'operosità, nel rischio dell'incognito, colmato dall'unica beatitudine che il Croce concede come non mitologica e non pigra, la beatitudine di sentirsi d'accordo con la realtà nel suo crescere e nel suo prodursi; oppure, dannato in una solitudine, in una angoscia che è la coscienza infelice nell'arbitrio e nell'irrazionalità, dalla quale solo una vigorosa liberazione dai falsi ideali può animosamente redimere⁶. In questo rapporto dell'individuo col Tutto, che si realizza nell'eticità, ma che è immanente alla realizzazione di tutti i valori nell'esatta misura della onnipresenza dell'eticità, vengono a sboccare quelle forze spirituali che la tradizione religiosa nomina come Grazia e come Provvidenza: duplice forma dell'attuarsi della razionalità nell'opera individuale, ora nella coscienza dell'oggettività trascendentale dell'azione, ora in quella della sua opportunità e necessità.

A questa concezione religiosa della Storia, si accompagna, ricevendone forza e sostegno filosofico, la saggezza del Croce moralista. Per ciò che ha di religioso, questa saggezza indicherà nell'azione e nell'opera, piuttosto che nella preghiera, l'atto specifico della religiosità moderna; non concederà al pensiero di seguire oltre i sogni della metafisica, perché questi evadono dal rigoroso circolo del conoscere e del volere, i due infiniti attributi dello Spirito crociano; non indulgerà alla speranza dell'immortalità individuale, tanto è per essa assurdo voler eternare ciò che non è in sé valore, ma strumento dei valori. E tuttavia, pervasa com'è da quel senso eroico dell'operosità, sul quale al contrario Goethe fondava la certezza della sua continuità oltre la morte, questa saggezza è antiascetica. Qui è il distacco dall'etica crociana all'etica kantiana, e, se non erriamo, l'affinità e l'inveramento crociano della saggezza goethiana. L'an-

⁵ B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935, p. 299.

⁶ B. Croce, *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1918, Serie I, pp. 271-272.

tiascetismo del Croce, come quello del Goethe, consiste nell'accettare e spiegare la totalità dell'uomo, nell'ammettere senza rigorismi il « distacco doloroso tra lo spirito pronto, cioè che brama d'esser pronto, e la carne fiacca ». In questa situazione, che è nello stesso tempo la condizione cristiana dell'uomo e la sua possibilità di educazione, interverrà salvatrice, non tanto l'imperatività categorica del dovere, ma una distrazione sorvegliata, una ripresa confortata dalle immagini e dagli affetti della vita: « Come fa la natura per congiungere tra loro l'alto e il basso dell'uomo? Vi pone la vanità frammezzo »: è il testo di un epigramma non si sa bene se di Goethe o di Schiller; e il Croce: « Quanto impuri all'occhio dell'etica kantiana! quanto umani all'occhio dell'etica umana! »⁷. Ciò che nell'etica kantiana si configurava come male radicale dell'umanità, e non tanto il limite umano della sensibilità, quanto una volontà di felicità pervertitamente opposta alla destinazione morale dell'uomo, in Croce come in Goethe viene ad essere accolto in una concezione totale dell'uomo: solo che il Croce ha cercato per questo « irrazionale » la giustificazione speculativa che al Goethe del resto, avverso per temperamento alla sistemazione filosofica, non interessava: ed è quella sua categoria della vitalità o dell'economicità (il termine di vitalità prevale negli scritti più recenti del Croce, e designa un'intenzione più vasta, una più precisa comprensione della natura) che, mentre risolve, secondo il Croce, il residuo di irrazionalità del reale che pur permane nella metafisica hegeliana, è forse uno dei più significativi movimenti goethiani della saggezza crociana.

Incontro di due saggezze, cioè di due meditazioni intorno all'eternità dell'uomo, quello del Croce con il Goethe: ma incontro che non è una avventura psicologica né una semplice esperienza culturale del Croce; piuttosto un ritrovare le più profonde esigenze della propria eticità e filosofia nello specchio di una eccezionale consapevolezza e attenzione al proprio vivere e operare, qual è propriamente il goethismo come filosofia. Accertare i motivi e i modi di questo incontro è in certo senso individuare l'umanità di Croce, ma, nello stesso tempo, chiarire una tra le più importanti posizioni del significato attuale del goethismo; e, subito, anche, giustificare nella esatta forma il ripudio di quella che il Croce ha ironicamente chiamato l'« imitatio Goethii ». L'assunzione della figura del Goethe come esemplare suggestivo offerto all'imitazione

⁷ B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 100.

è stata rilevata dal Croce come un momento della fenomenologia dell'estetismo: ma a questo rilievo di eteronomia, che è comune a qualsiasi orientamento paradigmatico dell'etica, bisogna offrire un più preciso sostegno culturale, con l'indicare nel goethismo non solo un atteggiamento individuale ma un orientamento dell'etica. Non basta rilevare l'errore implicito nell'esemplarismo di ipostatizzare immaginosamente l'individualità del Goethe; il che avviene, prevalentemente, nelle due immagini del Goethe titano e del Goethe borghese, in cui si fissano grossolanamente le due fondamentali stagioni dello svolgimento della personalità del Goethe: grossolanamente, dico, perché il « borghese » Goethe, come ha notato il Mann, si è proprio formato negli anni giovanili, sotto le pedagogiche cure di un padre specificamente dotato di « Gründlichkeit »; e il titano Goethe non si spegne né col viaggio in Italia né con le occupazioni cortigiane: tant'è vero che uno sguardo appena perspicace ritrova nel teismo della vecchiaia i tratti del giovanile panteismo. Piuttosto vale una più attenta fedeltà a certe indicazioni date dal Goethe stesso sulla giovinezza come epoca dello sviluppo e della formazione di immagini che dureranno privilegiatamente a guidare e segnare tutta la futura sensibilità dell'uomo, e sulla virilità, come epoca dei più precisi rapporti e contrasti col mondo, dai quali nasce l'opera: indicazioni che dovrebbero tuttavia essere sempre integrate da altre osservazioni del poeta stesso, che non crede fra l'altro alla saggezza della vecchiaia, ma ad una saggezza propria di ogni età. Quando dunque si rifiuta di accogliere un profilo fisso del Goethe e una imitazione diletteantistica di esso, si deve nello stesso tempo precisare un significato culturale del goethismo come saggezza, e, in un certo senso, come filosofia. La qualifica di filosofo si può dare o non dare al Goethe, secondo ciò che si intende con questo nome: il Croce che nell'*Estetica*⁸ non glielo aveva concesso (ma qui egli lo pensava in rapporto a Kant) è venuto sempre più chiaramente nella disposizione di scorgere nel Goethe non soltanto esigenze e barlumi e presentimenti di verità filosofiche⁹, ma il più radicale presupposto del concreto filosofare: « Il Goethe, nonostante non fosse filosofo di professione e di proposito, è colui che meglio rappresenta una condizione che io credo essenziale non solo per l'estetica ma per ogni ramo della filosofia: la viva esperienza

⁸ B. Croce, *Estetica*, Bari, Laterza, 1941, p. 302.

⁹ B. Croce, *Goethe*, Bari, Laterza, 1921, pp. 8-9.

della propria materia (della vita morale per l'etica, della politica per la filosofia della politica, della storiografia per la teoria della storia, ecc.); che è ciò che suol mancare ai professori di filosofia »¹⁰. Ora il goethismo è precisamente questa concreta esperienza spirituale, ma vissuta consapevolmente, in oggettiva attenzione e fissata in una meditazione che, se non ha assunto se non raramente le forme proprie della sistematizzazione e della dimostrazione (salvo in certi problemi, che sopra tutti interessavano al Goethe, quelli della poesia e della scienza naturale) non è stata senza una costante volontà di autocoscienza: quella che il Goethe identificava con la sua autoeducazione: « io ho considerato sempre come cosa molto seria la mia coltura ». Da questo punto di vista diviene possibile fissare in un modo non puramente psicologico l'incontro culturale di Croce con Goethe: questo incontro avviene soprattutto nella direzione dell'etica e della concezione fondamentale del ritmo creatore dello spirito; e si precisa in interessi e problemi, in negazioni e riserve, in atteggiamenti del gusto etico, nei quali l'umanità del Croce si arricchisce dell'appoggio offertole da una affine saggezza, e nello stesso tempo la problematica del Goethe, che non si distacca in modo fondamentale dall'oggettivismo di un dinamico panteismo naturalistico, trova nella filosofia del Croce un originale svolgimento teoretico.

« *Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ* », dice Goethe in quella che può considerarsi come una abbastanza esatta se anche parziale autobiografia filosofica, la *Einwirkung der neueren Philosophie*: e in *Poesia e Verità* racconta i suoi disgusti giovanili per la filosofia universitaria: ma è noto che c'è una filosofia alla quale il Goethe ripugnò costantemente, ed è in sostanza quella della teologia e della psicologia razionale; e c'è una filosofia alla quale si è sempre interessato, della quale ha esplicitamente scritto, e che ha le sue tappe e i suoi rapporti fondamentali nella lettura meditata di Spinoza, Kant e Schelling, e la sua discussione specialmente con Herder, Jacobi e Schiller. Grandi tappe, naturalmente, a cui si inframmezzano le altre letture e influenze: notevole quella di Leibniz, a cui Goethe deve la sua insistenza sulla legge di continuità nelle ricerche biologiche, e la sua idea dell'anima-entelechia. Ma ciascuna di queste tappe e di questi incontri veniva a coincidere con un fondo di convinzioni personali che ne erano l'anticipazione e la predisposizione: così è troppo noto che la lettura

¹⁰ B. Croce, *La poesia* [1936], Bari, Laterza, 1946, p. 202.

di Spinoza, fatta particolarmente nell'inverno dal 1784 al 1785, non viene che a confermare una intuizione panteistica formatasi prima del periodo di Weimar, e che culmina nel frammento *Sulla natura*, scritto probabilmente dal Tobler¹¹. Allo stesso modo, nella *Einwirkung*, Goethe dice che, ben prima di aver letto la *Ragion Pura* di Kant, egli aveva sempre praticato, come poeta e come osservatore della natura, l'analisi e la sintesi, « sistole e diastole dello spirito umano » (*Jubil. Ausg.*, 39, p. 30); né mi sembra avventato il dire che l'adesione stessa data poi lietamente alla *Critica del Giudizio* ha il suo limite nel tipico spinozismo del Goethe, che, come il Dilthey ha dimostrato, e come tutto l'atteggiamento del vecchio Goethe conferma, aveva abdicato completamente ad ogni metafisica e teologia.

L'affinità del Croce con Goethe ha la sua base in questa intenzione perfettamente laica e antimetafisica: non solo nel senso che il Croce come il Goethe non prova né le ansie di una vita oltre la vita, né quelle di un rapporto con una coscienza divina altra dalla coscienza umana; ma nel senso che il Croce aderisce per temperamento filosofico prima che per dottrina, al rifiuto goethiano di cercare nella realtà un nocciolo oltre la corteccia: dove Goethe, da naturalista e da artista, vedeva nel corpo l'anima (si ricordino le sue osservazioni sulle pitture di animali del Roos: « la simpatia con l'essere di quelle bestie gli era ingenita; gli era stato concesso di intuire la loro anima, e per ciò egli ebbe una visione così felice anche del loro corpo »), Croce pensa l'identità di intuizione ed espressione, di volizione e azione: piú ancora, afferma l'immanenza dell'universale nel particolare. Quest'atteggiamento, da Goethe a Croce, non ha perduto nulla del suo carattere antidogmatico: soltanto è passato, dalla sfera dell'agnosticismo naturalistico a quella del panteismo storicistico. Lo stesso svolgimento si nota nell'atteggiamento dei due scrittori di fronte al verticalismo dell'idealismo trascendentale. « So bene », scriveva Goethe a Schiller il 6 gennaio 1798, « che l'idealista trascendentale è fermamente convinto di essere saldamente

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [1890-92], in Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, Berlin-Leipzig 1914 [trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, a cura di G. Sanna, Venezia, La Nuova Italia, 1927, vol. II, pp. 180 sgg.]; Id., *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* [1905], Göttingen, 1950 [trad. it. *Esperienza vissuta e poesia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, a cura di N. Accolti Gil Vitale, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1947].

piantato in cima alla scala; ma ciò che con la miglior volontà del mondo non riesco a trovare di mio gusto, nel suo caso, è che dichiaro guerra agli altri modi di rappresentazione, perché non vedo nessuna buona ragione di contestarne alcuno... Allo stesso modo, l'idealista può ben schermirsi con la massima energia dalle cose in sé, non resta meno vero che nel momento in cui meno ci pensa va ad urtare contro le cose che sono situate fuori di lui... Io persisto a pensare che se è impossibile all'uno degli elementi della dualità fondamentale di penetrare mai dal di fuori fino allo spirito, l'altro in cambio non sarà meno impotente a raggiungere dal di dentro i corpi, e quindi che la cosa più saggia è sempre attenersi allo ' stato di natura in materia filosofica ', e fare il miglior uso possibile di questo stato di indivisione, fino al giorno in cui i filosofi vorranno mettersi d'accordo sui mezzi per riunire di nuovo ciò che si sono compiaciuti di dissociare ». Questo testo segna da solo il limite dell'affinità tra Croce e Goethe: l'avversione del Croce al verticalismo idealistico si fonda su quella logica dei distinti che non riconoscerebbe mai tuttavia verità alle rappresentazioni della realtà che non si risolvano nella conoscenza filosofico-storica, mentre il goethismo autorizza, qui, un altro svolgimento possibile, quello di uno sperimentalismo illimitato, e giustificato sui più diversi piani di cultura; d'altra parte quella scherzosa scelta goethiana di uno stato di natura in materia filosofica (l'espressione è di Schelling), segna veramente il confine tra l'agnosticismo goethiano e la costruttività logica del Croce: In questo ambito, tra l'agnosticismo liberale e lo storicismo liberale, vengono a trovarsi gli altri fondamentali problemi intorno ai quali si realizza l'incontro spirituale tra Croce e Goethe. E anzitutto il senso costruttivo della verità, del quale il Croce fa gran merito a Goethe: « Originale e di grande importanza filosofica è il concetto, da lui sovente accennato, che le verità si riconoscono dalla loro capacità a promuovere la vita, e che le verità sterili per ciò stesso non sono verità: il che da noi si interpreta e si giustifica nel senso che ogni verità si riferisce ad un problema vitale, storicamente dato, e perciò opera nella vita, e quando non opera, segno è che il problema era insusistente, e la pretesa verità, sottigliezza, tautologia, o verbalismo »¹². Anche qui, giustificazione e interpretazione significano, non tanto uno svolgimento dal goethismo allo storicismo; quanto, da parte dello storicismo, la possibilità di accogliere una verità che derivava al Goethe emi-

¹² B. Croce, *Goethe*, cit., pp. 8-9.

nementemente dal processo della sua autoeducazione, da quel suo giungere faticosamente ad un concetto attraverso la considerazione personale delle cose, e convalidarlo, poi, nell'utilizzazione pratica: « di tutti i nostri studi, noi riteniamo infine soltanto ciò che abbiamo utilizzato praticamente »¹³.

Il secondo grande ambito d'intesa è l'estetica: il testo dei *Colloqui con Eckermann*, nel quale il Goethe fissava l'origine dei termini classico e romantico, costituisce senz'altro il più importante documento storico che antecede l'interpretazione crociana dei due movimenti, e non è certo senza influenza su un'estetica, che, nella sua deliberata imparzialità filosofica, è pur sempre un appello allo spirito classico. Sul terreno dell'esperienza critica, innumerevoli sono i giudizi del Goethe convalidati dal Croce, pochi sono quelli nettamente respinti. Eppure la concordanza dottrinale non è perfetta: mentre Goethe aveva vivissima la coscienza della creazione plastica come essenza dell'arte e della vita, dottrinalmente rimaneva legato a certe implicazioni, derivanti dal suo generale oggettivismo, che si traducevano spesso in giudizi contenutistici: da intendere a loro volta specialmente in relazione al problema del « caratteristico » come reazione alla « bellezza ideale ». Ma, se la concordanza non può essere senza riserve, là dove la spiritualità dell'arte si fonde nel Goethe con la naturalità dell'arte, essa è, invece, limpidissima nella coscienza dell'autonomia dell'arte: rispetto alla morale: « una buona opera d'arte può ed avrà davvero conseguenze morali, ma esigere dall'artista scopi morali, vuol dire rovinargli la sua opera » (*Poesia e verità*, L. XII); rispetto al pensiero: « Se la fantasia non creasse cose che rimangono un eterno problema per la ragione, troppo poco sarebbe concesso alla fantasia », e si ricordino, poi, gli innumerevoli appunti mossi al filosofismo dello Schiller; rispetto alla religione: « La religione sta all'arte nel medesimo rapporto di ogni altra più elevata attività vitale. Essa è da considerare puramente come materia che ha pari diritti di ogni altra materia vitale. Anche la fede e l'incredulità non sono affatto gli organi coi quali deve essere considerata un'opera d'arte, per la quale si richiedono piuttosto forze e facoltà umane affatto diverse »¹⁴. Testo di una sicurezza squillante, che richiama l'altro celebre testo, di Kant, « il tempo

¹³ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 1836, vol. I, 24 febbraio 1824.

¹⁴ J. P. Eckermann, op. cit., 2 maggio 1824.

nostro è proprio il tempo della critica cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono sottrarre la religione per la santità sua... ».

La vecchia guerra tra arte e filosofia, e arte e religione, che in Hegel quasi nello stesso tempo doveva risolversi nella considerazione intellettualistica dell'arte, si decideva, nel liberalismo spirituale di Goethe, nel suo bisogno di accettare l'oggettiva realtà di ogni aspetto della vita dello spirito, con una vittoria dell'indipendenza dell'arte. L'inveramento crociano dell'autonomia goethiana dell'arte ha certo un significato più vasto, perché autonomia dell'arte significa anche momento aurorale dello spirito come pura espressione di se stesso: era forse ciò che il naturalismo goethiano intravedeva quando avvertiva l'identità di natura ed arte.

L'altro aspetto dell'oggettivismo estetico goethiano che assume nel Croce valore categoriale è nell'idea dell'arte come rappresentazione del particolare e come conquista del vasto mondo dell'esperienza: « saper rappresentare il mondo che non è nostro » e sotto la specie della « vera idealità: che sa servirsi di mezzi reali in modo, che la verità che ne risulta dia l'illusione della realtà »¹⁵. Qui il Croce concorderà non solo con la sua concezione antisentimentalistica dell'arte, ma con l'idea che l'arte, pur nel suo valore cosmico, serbi quell'idealità che in essa sentiva il Goethe e cioè la sua anteriorità ad ogni giudizio di esistenza.

Se in questi aspetti della teoria dell'arte la concordanza Croce-Goethe è sostanziale, è altresì vero che le dottrine dell'*Estetica* si formarono su una meditazione di altri testi e in relazione ad esigenze filosofiche alle quali il Goethe era del tutto estraneo: i rilievi sul Goethe sono, del resto, nell'*Estetica*, assai scarsi. Ma è tutt'altro nella più recente meditazione crociana sull'arte, che, in un punto suo fondamentale, diviene senza meno una *meditatio Goethii*, e cioè nel concetto dell'arte come unica reale espressione dell'uomo quale individuo. I testi goethiani che si riconnettono a questa concezione sono tutti quelli, specialmente di *Poesia e verità* e dei *Colloqui con Eckermann*, in cui il Goethe dichiara che tutta la sua opera è stata una grande confessione, che sempre il poetare, che egli riconosceva in sé come la sua *natura*, lo ha liberato creativamente dalle crisi della sua vita; che ogni sua poesia è stata poesia d'occasione, nel senso pregnante del termine, cioè poesia dell'attimo e presenza dell'eterno.

¹⁵ J. P. Eckermann, op. cit., 10 aprile 1829.

Al Croce questi testi erano apparsi anzitutto come la testimonianza della salda realtà della poesia, della poesia che non è letteratura, ma che ha la sua radice e la sua materia nell'esperienza totale della vita. Poi, nella costante accentuazione religiosa del suo pensiero, egli era venuto precisando sempre più il valore essenziale dell'opera, in cui il concetto hegeliano di momento acquista un calore umanistico che è tutto il senso crociano della civiltà e della religione. Non l'individuo, ma l'opera è l'individuazione dell'universale; l'opera che è l'uomo come attività e non l'uomo come sostanza e natura. E tuttavia egli sentiva insorgere dalla coscienza ingenua una di quelle obiezioni che la filosofia non ha il diritto di trascurare: l'opera, colta dallo storico, è certo il risultato della vita individuale: ma quale forma di conoscenza esprimerà questa vita individuale in se stessa? non la biografia come genere storiografico, perché nell'atto stesso che assurge a storiografia, non concerne più l'individuo nella sua singolarità, ma già senz'altro l'opera, momento formativo dell'accadimento. O « dovrà quell' 'intimo', che la storia non dà, essere abbandonato alla inintelligenza cronachistica o all'immaginazione che con essa e sopra essa si trastulla e alle astratte combinazioni dei possibili? Non potrà, esso, che è logicamente inconoscibile, avere la sua forma in un altro modo, e non logico, che è pur di conoscenza? Certamente, e quest'altro modo ha un bel nome, e si chiama 'poesia' »¹⁶. Come la storia, secondo un detto appunto del Goethe, è un modo di toglierci il passato di sulle spalle, così la poesia è il modo assoluto di gettare dietro le spalle la nostra stessa individualità empirica, quando essa si arresti quasi a sostanzializzarsi, e pretenda ad un diritto di ferma beatitudine che non le compete¹⁷. Ma non solo la poesia, è, in questo senso, catarsi, proprio nel significato dell'esperienza goethiana¹⁸; essa è anche l'unico modo di conoscenza della realtà intima dell'uomo. Perché qui il Croce concorda singolarmente con Goethe, quando questi proclama l'inconoscibilità anche della propria individualità. « Si è detto in ogni tempo e ripetuto che bisogna sforzarsi di conoscere se stessi. Questa è una singolare pretesa, alla quale finora nessuno ha mai soddisfatto, e a cui propriamente anche nessuno può soddisfare. L'uomo con tutti i suoi sensi e aspirazioni, è rivolto all'esterno, al mondo intorno a lui, e ha da fare tanto per conoscerlo

¹⁶ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 136.

¹⁷ B. Croce, *La storia*, Bari, Laterza, 1938, pp. 285-286.

¹⁸ B. Croce, *La poesia*, cit., p. 201.

quanto per piegarlo a sé, in quanto ne ha bisogno per i suoi fini. Di se stesso sa qualche cosa solamente quando gode o soffre, e così viene anche istruito soltanto dal piacere e dal dolore, su quanto deve cercare o evitare. Per il resto però l'uomo è un essere pieno di oscurità, non sa donde venga né dove vada, sa poco del mondo, e meno che mai di se stesso. Anche io non mi conosco, e Dio mi guardi dal conoscermi »¹⁹: testo che concorda nella sostanza con l'agnosticismo goethiano sul fondo inconoscibile della natura, le cui vie, come diceva lo scritto giovanile sulla natura, l'uomo percorre senza conoscere. Una convinzione analoga, sull'inconoscibilità storica dell'individuo, è del Croce: anche l'atto con cui si prende conoscenza di sé è sempre un giudizio pratico e non un giudizio storico. È allora che la poesia interviene a colmare un vuoto: « Il dominio della poesia è il dominio dell'umanità, non già nelle sue storiche determinazioni, ma nell'eterno ritmo al quale obbediscono di continua vicenda e trapasso di gioia e di dolore, di elevamento e di abbattimento, di essere, che è operare e vivere, e di nulla, che è incaglio all'operare e senso di vacuo e di morte »²⁰. Certo, mentre questa proposizione è senz'altro vera, essa sembra lasciare intatta la difficoltà di una conoscenza dell'individuo, che non sia una trasfigurazione cosmica. Ma il Croce osserva che vera conoscenza non è neanche quella dell'esame di coscienza, che è piuttosto già un « raccoglimento e indirizzamento di forze volitive, guardingo ed ardito, che reprime e che sprona, che quelle forze conosce solo in quanto le fa entrare in azione, ed è tutto nel presente perché il passato, nel quale è impegnato, non è già un passato unificato in sé, storicamente, ma un passato passionalmente vissuto »²¹. La conoscenza teoretica dell'individuo in quanto individuo, rimane dunque inattuabile, perché raggiungerla si potrebbe solo nel punto in cui l'individuo potesse cogliere ferma la sua vita, e in questo caso, pure assurdo, gli mancherebbe l'interesse di conoscerla. Solo la coscienza che accompagna l'azione pratica assicura l'unica possibile penetrazione dell'uomo nella sua individualità empirica, pur senza dargliene conoscenza storica: singolare primato della volontà, che non era certo nell'intenzione, espressione di un bisogno di verità che si

¹⁹ J. P. Eckermann, op. cit., 10 aprile 1829.

²⁰ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 136.

²¹ B. Croce, op. cit., p. 139.

inserisce là, nell'individuo, a cui il Croce consente, sí, realtà, ma non verità.

Ma per l'etica crociana la realtà dell'individuo non è mai monadisticamente separabile da quella del Tutto, e cioè dalle altre individuazioni dello Spirito; e qui lo storicismo può accogliere altre intuizioni della saggezza goethiana, là dove Goethe contrasta le pretese di originalità dell'uomo poeta, là dove sente che l'opera della scienza si fa soltanto nella collaborazione, e cioè infine nella storia della scienza (V. *Werke*, Jubil. Ausg., 39, p. 18), là dove ammette che nella sua opera, attraverso la sua cultura, sbocca e collabora un intero mondo; e d'altra parte esclude come insufficiente al suo moralismo quella parte del goethismo che è propriamente il consapevole culto del Goethe per la propria persona, quell'« egoismo » di cui parla il Leon, quel senso rinascimentale dell'uomo che si riflette nell'apoliticismo e nel prevalente astoricismo del Goethe. C'è infatti nel Goethe un « art de vivre », come l'ha esaminato il D'Harcourt, che non è però soltanto una disciplinata difesa della propria geniale libertà e la cura dell'incremento di se stessi a pregiudizio di una piena partecipazione all'umanità degli altri individui. Questo « art de vivre » è forse invece l'aspetto migliore del liberalismo goethiano, che non offre oggi molto interesse nel suo carattere politico strettamente conservatore, così sprovvisto del senso della vita politica come lotta (si ricordi il disprezzo col quale il Goethe parla in genere dei partiti, e talora anche degli ideali politici), ma che ne continua ad offrire uno grandissimo come senso della tolleranza, della fiducia, dell'attesa di se stesso nell'uomo. Questo è il senso di testi come quello che conclude il libro XI di *Poesia e verità*: « È difficilmente valutabile la silenziosa fecondità di impressioni che accogliamo in noi, godendole senza giudizio critico che le sminuzzi. La gioventù è capace di questa somma fortuna, se non vuole esser critica, ma lascia agire su di sé, senza esami e senza distinzioni, ciò che è eccellente e buono »; o dell'altro, nel IX libro, ché commenta l'« ardit e fiduciosa sentenza antico-tedesca: quel che uno desidera in gioventù l'ha in abbondanza da vecchio », dove l'affermazione che « i nostri desiderii sono presentimenti delle capacità che sono in noi, preannunzi di ciò che saremo in grado di produrre » potrebbe annunziare una notevole teoria della *Filosofia della pratica*, quella dei desideri come volizioni del possibile; o di un terzo che, in armonia con l'ardimentoso pelagianismo insorto nel Goethe di fronte alla « comunità dei fratelli » e alla signorina di Klettenberg, riafferma l'umiltà della colpa come propria del-

l'uomo, senza riferimento ad alcun finalistico insegnamento divino (libro XVI), e infine degl'interi *Lehrjahre*. Certo questi testi possono ritrovare una rispondenza nella moralistica del Croce, e particolarmente nei *Frammenti di etica*: ma non direi che temi siffatti, pur essendo idealmente inclusi nel concetto di vitalità e di sentimento, costituiscano propriamente un forte interesse del gusto etico del Croce. Il fatto è che, d'altra parte, il liberalismo del Croce ha preso uno sviluppo di ben altra importanza, diventando non la legge interiore dell'individuo, ma la legge della vita dello spirito, della storia etico-politica, e della storia della cultura in generale. Qui la saggezza crociana svolge motivi che erano del tutto estranei a quella goethiana, e che questa non poteva affatto avvertire. Il fondamentale astoricismo del Goethe, che il Croce sostiene di fronte alla contraria affermazione del Meinecke, e che ha la sua eccezione solo là dove nel Goethe sorge uno specifico interesse storiografico, come nel seguire il processo della scienza²², aveva il suo fondamento in un naturalismo che, pur nel suo antilluminismo, nel giovanile ripudio di D'Holbach e anche di Voltaire, rimaneva pur sempre tale, anche se postulava le forme del panteismo, se sentiva che nel cuore entusiasta dell'uomo si coglie il nocciolo della vita, e che una facoltà intuitiva del giudizio poteva a momenti raggiungere il divino nella natura. Perciò la politicità di Goethe — il quale felicemente associava, senza filosofica sistemazione, ad un parziale spinozismo la più ricca vena umanistica dei tempi moderni — non poteva essere se non prevalentemente cultura: di qui, in grande, l'idea della *Weltliteratur*; di qui, in tono minore, il senso della patria come città, il senso concreto della regione e del paese come civiltà dell'uomo, come linguaggio, anzi come dialetto: « l'elemento in cui l'anima attinge il suo respiro »: e, in pari tempo, l'incapacità di un sentire specificatamente nazionale, e un poter rimanere impassibile e come assente durante le più tristi ore del suo Paese; assente ancora al momento dei *Discorsi* fichtiani; e pronto ad ammirare come un genio, almeno nella misura in cui un genio può essere paragonato ad un esecutore virtuoso, il personaggio di Napoleone, posto sotto certi rispetti sullo stesso piano di Mozart o di Raffaello. Su questi punti, dove la religiosa filosofia crociana vive di una propria peculiarissima struttura, l'incontro col Goethe si fa più generico, o addirittura manca, perché il Croce prosegue original-

²² E ben lo ha dimostrato E. Cassirer in *Goethe und die geschichtliche Welt*, Berlin 1932, pp. 21 sgg.

mente temi della sensibilità moderna che provengono, alla lontana, piuttosto dal kantismo che dal goethismo: dal kantismo, s'intende, svoltosi poi nell'idealismo romantico, ma dal kantismo cui il Goethe rimase sempre sostanzialmente estraneo o avverso²³: e il Croce stesso lo avverte, quando, in veste di moralista, censura la salvezza di Faust nell'intervento dell'eterno muliebre²⁴.

L'accordo di ispirazioni morali tra Goethe e Croce sussiste nei limiti di un umanismo che si giustifica in modi fundamentalmente diversi, e che pure, proprio perché umanismo, trova accenti estremamente affini. Il Croce ha potuto pienamente accogliere non già i temi goethiani che permangono una celebrazione dell'individuo, ma quelli in cui l'umanismo del Goethe si esprime come ideale dell'operosità senza tregua, dell'uomo come attività e perciò come umanità e comunione con l'universo: nella misura cioè in cui l'idea goethiana della personalità supera, nella coscienza dell'universalità dell'opera, la concezione romantica dell'individuo: e non è innaturale che i riferimenti del Croce al Goethe moralista siano tutti, o quasi, tolti dai *Colloqui con Eckermann*. Ma ora il discorso Goethe-Croce dovrebbe di nuovo ritornare al Croce, alle ragioni del suo distacco dal gran culto goethiano della personalità e dell'autoeducazione, alle ragioni cioè della sua saggezza, la saggezza del panteismo storicistico. Né questa formula si attaglia esattamente al crocianesimo: e anzitutto perché deve dirsi, onestamente, limitata dall'ispirazione critico-umanistica del Croce, che si traduce nella intrepida e ininterrotta battaglia alla metafisica tradizionale della trascendenza; e poi perché la stessa ispirazione panteistica del Croce accetta talora l'accento di un moralismo teistico, che ha il suo fondamento nella concezione oggettivistica, quasi platonica, delle categorie: « Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe »²⁵: qui il Croce scorge il vero *primum* della storia, e insieme la possibilità di intendere la storia stessa, restando esente dalla storicizzazione il criterio col quale la vita può essere compresa, giudicata, e perciò consapevolmente continuata. Si conosce l'obiezione del Gentile, di un illecito distacco intellettualistico della filosofia dalla storia, sia

²³ G. Simmel, *Kant und Goethe*, Berlin 1906.

²⁴ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, vol. II, p. 280 (cfr. *Id.*, *Goethe*, cit., pp. 346-364).

²⁵ B. Croce, *La storia*, cit., pp. 24-25.

pure in veste di metodologia²⁶; ma non meno la fermezza del Croce a mantenersi esente dall'indistinzione mistica dei momenti della vita dello spirito.

Chi si renda conto dell'importanza di questo atteggiamento del Croce, e soprattutto del carattere deliberatamente non psicologico ma speculativo della distinzione, che è l'atto vitale e continuo dell'unità dello spirito, la quale rimane perciò onnipresente alle singole forme della vita culturale dell'uomo, non può se non domandarsi quale risoluzione possa prospettarsi del pericolo di una rinnovata trascendenza ed oggettività metastorica delle categorie; né il problema si semplifica quando si chieda al Croce la ragione della circolarità stessa dello spirito, o, come meglio si direbbe, della circolazione dei suoi momenti. Il Croce non si appaga, è vero, di richiamare il concetto dinamico dello Spirito quale risulta da tutta la filosofia moderna, ma risponde specificamente: « Si è domandato come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia, o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando si immerge nell'opera pratica non vi si perda, e aneli invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Qual è la *contraddizione*, intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora, la contraddizione per noi non può essere altro che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su se stesso, la sempre nuova storia »²⁷.

In questo testo l'oggettività metastorica delle categorie non era affermata, e al contrario è affermato il perpetuo incremento dello spirito come storia; ma accolta ora da lui l'oggettività delle categorie (che a dir vero potrebbe forse attenuarsi nel senso di una realtà metatemporale del categorizzare), la risposta stessa qui data dal Croce risulta meno chiara, e trascendente rischia di divenire la legge stessa della circolarità. Pure delle suggestioni ad ulteriori svolgimenti potrebbero venire dall'ultimo Croce; da quella sua insistenza nuova sulla categoria dello spirito come vitalità, che include e conferma in sé il carattere dell'utilità, ma lo sor-

²⁶ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Treves, 1933, pp. 242 sgg.

²⁷ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, « Il concetto del divenire e l'hegelismo », Bari, Laterza, 1927, p. 163.

passa facendosi concreta natura in generale, e individuazione della natura in esseri finiti. Se ora ricordassimo il concetto di individuo come istituzione e vocazione, il concetto dell'individuo come realtà cui è immanente in forma immediata — come volontà di esistere — lo spirito, e l'operosità dell'uomo come indefettibile, comunione del singolo con l'universale, — la circolarità dei momenti spirituali potrebbe forse essere chiarita proprio in quanto essa si attua nelle individuazioni finite dello Spirito, nessuna delle quali naturalmente esaurisce la categoria stessa della sua vocazione: sicché nella concreta realtà della vita personale si scorge il motivo della circolazione dei valori proprio perché in nessuna delle opere l'individuo si sente veramente identico allo Spirito nella sua unità e nell'universalità delle sue categorie: la circolarità scaturisce dalla virtù imperfetta. In questo senso la circolazione delle categorie non sarebbe più soltanto una determinazione logica e prestorica, ma affonderebbe le sue radici nell'esperienza storica dell'uomo. Né l'uomo sarebbe più nel rischio di veder riassorbita l'individuale problematica della sua libertà in quella libertà dello Spirito che in tal caso tende a strumentalizzarla; ma concretamente la libertà dell'individuo singolo verrebbe a intendersi come non ignaro strumento ma collaborazione al moto universale della Storia e dello Spirito come libertà. Allora, sembra, il circolo di Dio e uomo si chiuderebbe, non già per negare uno dei due termini, ma per affermare una necessità reciproca: non l'individuo fuori dello Spirito, non lo Spirito senza l'individuo, al quale, nel momento in cui dà la sua vita, lo Spirito dà insieme missione, responsabilità, e libertà. Solo in questo senso, che convalida la realtà della persona, si rende giustificabile un preciso esperire religioso quale è illustrato da A. M. Fraenkel²⁸.

²⁸ A. M. Fraenkel, *Il problema spirituale del presente e la situazione dell'anima*, Bari, Laterza, pp. 32 sgg.

CAPITOLO VI

Intorno all'etica dell'opera *.

Una delle piú notevoli riforme che l'etica dello storicismo arreca al rigorismo kantiano è quella della rivalutata funzione delle « inclinazioni », che questo, notoriamente, respinge tra gli elementi patologici della vita morale. Non vuole essere una rinunzia alla posizione fondamentale della razionalità aprioristica, della universalità e necessità della vita morale; piuttosto, e invece, un arricchimento di questa, grazie ad un complesso di rapporti di sentimento e di cultura, che danno alla azione morale la figura dell'*opera*, intesa come promovimento della vita e della realtà nella sua totalità: secondo una filosofia che si adegua, nella considerazione del fare, alla trasposizione del mondo intelligibile kantiano nell'immanentismo dello Spirito come storia. Le inclinazioni, che il kantismo doveva ripudiare come tradimenti o sviamenti rispetto ad un mondo intelligibile concepito quale condizione trascendente della fenomenicità dell'azione, valgono, nell'immanentismo storicistico, come rapporto immediato, ma imprescindibile e positivo, con una realtà intrinsecamente logica, e perciò priva, essa, di inclinazioni. Ogni concreta sintesi a priori, produzione di nuova storia, sarebbe sintesi di nulla, se non lo fosse di queste « occasioni », contingenze, predilezioni, attitudini, che lo storico, riscoprendole poi nell'opera, giudicherà, se non preordinate, almeno necessarie al corso di eventi, del quale, muovendo da altra « occasione », e cioè da una concreta esigenza di ricerca, egli delinea l'unità di sviluppo attraverso le differenze.

* Il testo qui riprodotto corrisponde all'articolo *Intorno all'etica dell'opera*, apparso sul n. 2 di « Costume », Milano 1946.

Niente opera, cioè niente storicità dell'azione, senza le inclinazioni, i sentimenti, gl'interessi; e pura accidentalità, cioè nullità di questi, se non sbocchino nella plastica esecuzione di una legge che l'individuo sa, nell'agire, sua e del tutto, perché trascendentale.

Se assumiamo qui il concetto di opera nella sua accezione generale di risultato esistenzialmente e assiologicamente determinabile dal giudizio storico, di « fenomeno » dello Spirito, in cui l'azione del singolo trapassa, grazie alla determinazione delle categorie storiografiche, a piena autocosciente razionalità (e cioè a verità), non sembrerà improprio denominare *etica dell'opera* un'etica che in quel risultato esaurisce la realtà dell'individuo; e non illegittimo il metterne alla prova la validità, esaminando se possa, come deve, salvare e intendere appieno la responsabilità dell'individuo, e spiegare come l'azione di questo, nascendo al limite estremo e del tutto indeterminante della storicità, avvii la creazione della storicità stessa, in un atto che è propriamente tutta la sua libertà¹.

In un rapido cenno della formazione logico-storica del concetto di opera, si dovrà notare anzitutto come in Kant eticità e storicità, se non si solleciti l'obbiettiva intenzione dei testi, procedano su piani distinti, l'uno assoluto e l'altro fenomenico, che non possono compenetrarsi in un'unica visione del mondo.

Se nella *Critica della ragion pratica* si dissolvono così l'intellettualismo dell'*Aufklärung* come l'esaltazione romantica dell'individuo, umiliato pascalianamente alla miseria « di una creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto dell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista un breve tempo (non si sa come) della forma vitale », il Kant della *Critica del giudizio* raggiunge nell'idea dell'uomo come fine supremo della natura il più alto spiritualismo metafisico consentito alla concezione rigorosamente meccanicistica della natura, quale quella della prima *Critica*. Tuttavia il giudizio riflettente non rompe effettivamente l'oggettiva inconoscibilità della essenza noumenica del reale: lo stesso attribuire uno scopo finale alla causa suprema che agisce secondo fini, e cioè all'uomo sottoposto a leggi

¹ Preferisco qui il termine di *individuo* (nel pieno senso kantiano di « disposizione alla personalità ») a quello di *persona*, carico oggi di sottintesi misticheggianti o ideologici; e a quello di *uomo*, in cui si insinua — almeno nella misura in cui quasi inevitabilmente l'etica tende a farsi predicazione — un determinato ideale di umanità.

morali, non solo è limitato alla costituzione soggettiva della nostra ragione, ma conferma che unica possibile penetrazione del noumeno rimane di fatto la *praktische Erkenntnis*. Se nell'esercizio di questa è per ognuno il titolo perché in lui « l'umanità debba essere santa », l'inserirsi dell'azione umana in una storia della quale ogni momento possa essere vissuto goethianamente come *kairos*, e tutta sia caratterizzabile come *sacra* (come poi in Hegel: tessuto dialettico assoluto, e infine in Croce: come storia della libertà), manca nella filosofia kantiana dei presupposti di una sistemazione logica.

Certo Kant affermerà, in uno dei suoi piú maturi scritti di filosofia della storia e della politica², la sua fede nel progresso, premessa necessaria ad intendere la storicità dell'azione: « Io potrò dunque assumere questo principio, che, poiché il genere umano è in perenne avanzamento per quel che riguarda la cultura come scopo della natura, è da ammettere anche che esso progredisce verso il meglio per ciò che riguarda il fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può di quando in quando essere *interrotto* ma non mai *arrestato*. Dimostrare questo presupposto non è mio obbligo: chi lo oppugna ha l'obbligo della prova. Io infatti mi fondo sul mio dovere innato di far sí, che, per ogni anello della catena delle generazioni — in cui io (come uomo in generale) mi trovo posto, senza tuttavia possedere quella costituzione morale in me richiesta, che io dovrei e quindi che potrei avere — l'azione sulla discendenza sia tale, che essa diventi migliore (del che dunque deve essere anche ammessa la possibilità) e cosí questo dovere possa anche essere trasmesso da una generazione all'altra. Ora, possono essere anche tratte dalla storia, contro le mie speranze, obiezioni, le quali, quando fossero dimostrative, potrebbero spingermi a desistere da una fatica, che, secondo ogni apparenza, è vana; ma finché ciò non può essere con ogni chiarezza provato, io posso ben rifiutarmi di barattare il dovere con la regola di prudenza che mi dice di non affaticarmi in un'opera inutile ».

Uno storicismo, a dir vero esuberante, può a questo punto esclamare: « Il Progresso è una certezza immediata, perché è una necessità etica. Tutta la storia è dominata cosí dalle nostre azioni, dominate alla loro volta dalle leggi del dovere. Il caos del mondo è retto non dalle la-

² *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non val nulla nella pratica*, in E. Kant, *Scritti politici*, trad. di E. P. Lamanna, Lanciano, Carabba, 1917, p. 116.

birintiche astuzie della Natura, ma dalla fredda e splendida Libertà »³: ma la posizione postulativa del progresso inteso come un *Sollen* si offre alla critica, qui severamente discriminatrice tra razionalismo moralistico e razionalismo storicistico, di Hegel: « Nella realtà stessa la razionalità e la legge non versano in condizioni così tristi da *dovere*, soltanto, essere (a questo punto rimane soltanto l'astratto dell'essere in sé)... ». La filosofia kantiana e fichtiana assegna come il *dover essere*, che invece non è che la posizione del persistere punto più alto della risoluzione delle contraddizioni della ragione nella finità, e quindi nelle contraddizioni⁴. Per realizzare infatti speculativamente un concetto di trasmissione dei doveri, bisognerebbe legittimare l'*ethos* con una piena immanenza del mondo intelligibile al mondo storico, trasferire nella storia il regno dei fini, portare il noumeno a razionalità spiegata e a libera legge del ritmo vitale di una natura essenzialmente spiritualizzata. Ma a questo punto, osserverà uno storicismo più avvertito, « si poteva andare soltanto mercé un'ulteriore critica della scienza fisico-matematica: che è l'opera del pensiero del secondo Ottocento. La liberazione dal dominio della ragione matematica poteva venire soltanto da un'indagine, che non si limitasse a rivelare la sua insufficienza conoscitiva, ma ne indicasse la funzione positiva, cioè il suo carattere pratico. Soltanto allora il giudizio riflettente di Kant, divenuto giudizio storico, potrà assurgere ad esclusiva forma di conoscenza »⁵.

A frenare del resto ogni arrischiata anticipazione storicistica nel kantismo, sta la considerazione dell'essenza kantiana della libertà. L'azione morale, l'azione libera, non può mai essere in sé oggetto di conoscenza storica: in questa sede, come in quella stessa dell'introspezione individuale, non sarà mai dato constatare nella sua purezza, e perciò valutare in assoluto nella sua essenza intenzionale, un atto esclusivamente compiuto per dovere, liberato cioè dall'eteronomia delle inclinazioni: ma

³ A. Gerbi, *La politica del romanticismo*, Bari, Laterza, 1932, p. 223; a questa indiscrezione, che non apprezza il carattere postulativo dell'idea di progresso (cfr. anche E. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. di A. Poggi, Modena, Guanda, 1941, p. 158), fa gelidamente riscontro il giudizio del Croce; « Kant non intese né sentì la storia » (*Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1920, p. 61), come altresì quello del Martinetti, che la storia, secondo Kant, « è ancora natura » (*Kant*, Milano, Bocca, 1943, p. 356).

⁴ G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, trad. di A. Moni, Bari, Laterza, 1925, vol. 1, pp. 144-145; cfr. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Bari, Laterza, 1923, p. 8.

⁵ C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze, Sansoni, 1942, p. 223.

ciò per una ragione fondamentale, che non è solo quella ripetutamente arrecata da Kant, delle insidie irrimediabili dell'*amor sui* (inconoscibilità quindi della libertà, per così dire, negativa); ma per l'altra, ben più importante, del carattere noumenico dell'azione etica, sciolta nel suo essere da ogni rapporto di tempo (la libertà è appunto rottura con tutto il passato inteso come determinismo psicologico⁶: come si fonda allora la trasmissione dei doveri?), del suo prodursi come momento interno del noumeno, anche se attraverso le forme del fenomeno: « L'azione etica, in quanto etica, Kant, deve ammettere che realizzi la cosa in sé. Il vero suo oggetto non sarà quello che noi conosciamo come realizzabile e realizzato. Questo sarà oggetto fenomenico per il fatto stesso che lo conosciamo. L'oggetto veramente voluto, realizzato nel bene, è inconoscibile... La nostra azione, per quanto esteriormente parta da un io che è un fenomeno, per quanto termini in oggetti che sono anch'essi fenomeni, pure, giacché la rappresentazione di essa azione non è un oggetto fenomenico, la nostra azione non si esaurisce nei fenomeni »⁷. Perciò Kant dirà che il fine della natura è l'uomo in quanto noumeno⁸: ma proprio per questo il più alto punto di una cultura umana, che è nell'ordine della natura, è nello stato cosmopolitico, in cui i rapporti delle libertà individuali si disciplinano nella figura più complessa, quella delle relazioni internazionali: senonché il formalismo giuridico non potrà riuscire a permearsi mai essenzialmente dell'interiorità della legge morale⁹.

Parlare perciò di una funzione dell'uomo nella storia, di una sua singolare finalità in rapporto al tutto, che è il presupposto di una concezione storicistica della realtà, non può avere in Kant un senso preciso: la finalità dell'uomo, proprio in quanto noumeno, permane storica: fuori della storia il suo essere creato, in quanto noumeno¹⁰; fuori della storia la sua individuale finalità, giacché all'uomo come noumeno non è assegnabile che una finalità metafisica¹¹. Per il suo carattere sovrasensibile, la moralità resta irrevocabilmente al di là della storicità; la razionalità è

⁶ E. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capua, Bari, Laterza, 1919, p. 116.

⁷ P. Carabellese, *La filosofia di Kant*, Firenze, Vallecchi, 1927; cfr. C. Antoni, op. cit., p. 206.

⁸ E. Kant, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1907, p. 84.

⁹ E. Kant, *Scritti politici*, cit., p. XIX.

¹⁰ E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari, Laterza, 1924, p. 122.

¹¹ E. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 298.

un'obiettività distinta dalla volontà, che le è legata dal rapporto, psicologicamente determinato, del *rispetto*; e se è più che giusto che il risultato permanga indifferente alla decisione morale, questa permane a sua volta inconoscibile attraverso il risultato. Unica storia possibile è quella della libertà negativa, della disciplina delle inclinazioni che la Provvidenza realizza attraverso le attive resistenze degli antagonismi umani. La più ardita parola del modesto storicismo kantiano è il millenarismo « di una prospettiva confortante dell'avvenire, nel quale la specie umana si vede in lontananza elevarsi a poco a poco ad uno stato nel quale tutti i germi in essa posti dalla natura siano pienamente sviluppati e il suo destino sia attuato qui sulla terra ». Su un piano logico, la moralità comincia dove finisce la storicità empirica dello Stato, e non ritorna alla storia se non in una esteriore, anche se provvidenzialmente benefica, legalità.

Già nella *Fenomenologia dello Spirito*, « la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene che in sé non avrebbe ancora effettualità alcuna »¹². Muovendo arditamente all'attacco della stoico-kantiana *virtù*, il pensiero di Hegel scopre che l'effettualità è già universalità, « che il corso del mondo, con la sua concretezza, ha ragione della virtù, che si mostra inadeguata alla pienezza attivistica della vita »¹³. E qui, regolato il conto con le precedenti figure, e poste in oblio, l'autocoscienza hegeliana scopre la nuova, quella dell'immediato e libero operare. « L'operare ha l'aspetto del movimento di un circolo, che libero nel vuoto muove se stesso, e, non disturbato, ora si amplia ora si restringe, e, del tutto pago, gioca soltanto in sé con se stesso »¹⁴. L'operare è per la coscienza individuale il suo divenire auto-cosciente: « L'individuo non può sapere che cosa esso sia, prima di essersi portato, con l'operare, a effettualità »; ma è un operare che non si misura al metro del buono o del cattivo, termini che qui possono designare soltanto la maggiore o minore intensità e amplitudine dell'operare stesso, nella pura e indisturbata gioia del suo riuscire. Ma, in questa sfera al di sotto del valore, l'opera ha d'altra parte una vita sua; lanciata dalla coscienza nel mondo, e distaccata da lei, acquista un essere

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1933, vol. 1, p. 350.

¹³ G. W. F. Hegel, op. cit., nota a p. 352; cfr. E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1942, pp. 378 sgg.

¹⁴ E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 354.

che si contrappone alla universalità della coscienza; e quanto in lei era volontà dell'individuo appare ora anzitutto nella sua accidentalità: « La sorte decide tanto a favore di uno scopo male determinato e di un mezzo male scelto, quanto contro di essi ». Adesso, « l'opera è; ovverossia è per altre individualità; ed è per esse una effettualità estranea al cui posto esse debbono porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con l'effettualità; oppure il loro interesse per quell'opera, posto dalla loro originaria natura, è un interesse diverso da quello peculiare di quest'opera, la quale così vien trasformata in qualcos'altro. L'opera è perciò in generale qualche cosa di effimero, che si estingue per il controgiro di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta »¹⁵. Perciò invano l'individuo cerca di riaffermare come sua l'opera: non lo può mai in modo totale, ché ogni volta ne riafferma solo uno degl'interni momenti, così che vanamente e ipocritamente cerca di darsi, per una pretesa ma inevitabilmente sofisticata onestà, la responsabilità e la proprietà di Cosa, che è divenuta, nel giuoco di reazioni delle altre autocoscienze, una sintesi oggettiva: « Una essenza il cui essere è l'operare del singolo individuo e di tutti gl'individui... ed è Cosa soltanto come operare di tutti e di ciascuno »¹⁶.

La verità di questo processo anteriore al valore ci apparirà tra poco, ove esso sia ricordato su quel piano della fenomenologia del valore che non è altro che filosofia dello Spirito. Hegel ci ha trattiene qui nella sfera del « regno animale dello Spirito », alla soglia della Ragione. Penetrati nella quale, è ben nota la giustizia che il suo antimoralismo opera della kantiana ragione legislatrice, e di un formalismo giudicato incapace di determinare doveri particolari che non sono se non illusoriamente condizionati¹⁷. Il superamento della moralità soggettiva è insieme la formazione dell'etica storicistica di Hegel, in cui diritto e dovere vengono a coincidere come esteriorità e interiorità dell'azione. Soggettivo è « quel puro vuoto io che ha soltanto sé per oggetto; è vero che in questa sfera opera il mio giudizio e la mia intenzione e il mio fine, poiché l'esteriorità è posta come indifferente. Ma il bene, che qui è il fine universale, deve non restare semplicemente nel mio interno, ma anche realizzarsi. La vo-

¹⁵ E. De Negri, op. cit., p. 364.

¹⁶ E. De Negri, op. cit., p. 354.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Filosofia del diritto*, trad. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1912, § 131, p. 121.

lontà soggettiva esige che il suo interno, ossia il suo fine, consegua esistenza esterna, che quindi il bene debba essere compiuto nell'esistenza esterna »¹⁸.

Ma quando, operato il passaggio dalla moralità all'eticità, l'azione individuale ha raggiunto la sua massima concretezza logica nella *Weltgeschichte*, allora il giudizio storico non ha ritengo a convellerne l'antica libertà: « I singoli, in relazione col contenuto sostanziale del loro lavoro, sono strumenti »¹⁹. Il processo dialettico ha imprigionato la loro originalità calandola a funzione di momenti; l'individuo (espressione inadeguata di una « classe » storiografica: il popolo) non può essere più apprezzato che nella sua relazione logica verso lo Stato e la storicità di questo: « Ciò che accade ad un popolo e ha luogo entro di esso, ha il suo significato essenziale nella relazione verso lo Stato: le mere particolarità degl'individui sono massimamente lontane da quell'oggetto. Certo, nel carattere degl'individui più notevoli di un periodo, si manifesta lo spirito universale di un tempo; anche le loro particolarità sono medi, lontani e torbidi, in cui tale spirito si riflette, per quanto con colori più scialbi... Per contrario la massa delle altre singolarità è una massa superflua, a raccogliere la quale fedelmente ne vengono oppressi ed oscurati gli oggetti degni della storia: la caratteristica essenziale dello spirito e del suo tempo è contenuta sempre nei grandi avvenimenti... Nell'interesse della cosiddetta verità, mescolare le piccolezze individuali del tempo e delle persone nella rappresentazione degl'interessi generali è non solo contro il giudizio e contro il gusto, ma contro il concetto della *verità oggettiva*; per la quale è vero per lo spirito solo ciò che è sostanziale, e non già la verità di esistenze esterne e di accidentalità »²⁰. Tutta l'enorme ricchezza e articolazione della fenomenologia della coscienza si è come inaridita nell'obbedienza al Logo, che poi si rivela proprio qui, nella sua dogmaticità che fissa oggettivamente i fatti importanti e non importanti, incapace di giustificare la razionalità di tutto il reale, e di distinguere ancora nella storicità la singolarità della vita morale. Al Dilthey « lo ' Spirito ' di Hegel, che giunge nella storia alla coscienza della sua libertà », o la « Ragione di Schleiermacher, che penetra e plasma la natura », appariranno « una astratta essenza, che abbraccia in un'astra-

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Filosofia del diritto*, cit., p. 315.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 551.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., pp. 374 sg.

zione incolore il corso universale della storia, un soggetto senza luogo né tempo, paragonabile alle Madri, dalle quali discende Faust »²¹.

Il Croce è partito idealmente di qui. Storiografo, egli ha inteso che i fatti non sono importanti o non importanti in un senso oggettivo, e che la loro funzione e la loro scelta implicava la designazione di un nuovo criterio trascendentale; per questa via la filosofia rientrava in un *regnum hominis* includente in sé il divino, identico al divino, ma non sopraffatto dall'idea come divino. A tal fine Croce vide necessaria una riforma della logica che fosse insieme una riforma della metafisica; ed è noto come, accettando la dialettica degli opposti, la includesse in quella dei liberati e speculativamente individuati distinti, circolo logico in cui intende circolare senza amputazioni tutta la realtà. In questa nuova configurazione della vita, vera eticità torna ad essere la kantiana moralità, ma sciolta da ogni rigoristico ascetismo e formalismo, con la posizione, di importanza fondamentale, della categoria della vitalità-utilità, grazie alla quale si procura che non periscano, ma dialetticamente si intendano, la realtà del male, dell'errore, del brutto²².

Ma restaurato, con la decapitazione della hegeliana trascendenza del Logo, il *regnum hominis*, che cosa diviene la storia? che cosa divengono gli uomini presi nella loro singolarità di individui? La Storia è, nel suo prodursi, lo Spirito stesso operante, nel suo continuo autodistinguersi, che è il suo eterno e non relativizzabile, non storicizzabile, essere; gl'individui sono metafisico-storiche « istituzioni » dello Spirito che « proietta nella spazialità, a grande scala, le sue *distinzioni*, facendone *esistenze* ». « L'individuo, nella sua verità è lo stesso spirito universale, il quale non muore perché non nasce mai; o, che è lo stesso, nasce e muore ad ogni attimo, e perciò vive immortale. Quelle che empiricamente si chiamano nascita e morte, non sono altro che nostri modi di esprimerci per delimitare, alquanto arbitrariamente, certe crisi più appariscenti della realtà »²³; ma nella storia « anche i casi privati, anche quelli che sembrano comuni e volgari, prendono accento e significato dalla loro relazione con l'ufficio storico adempiuto dall'individuo »²⁴. La logica dei distinti ha dunque ri-

²¹ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1883, p. 104.

²² C. Antoni, *Croce e Hegel*, in « Rassegna d'Italia », Milano, Gentile, 1946, I, 2-3, p. 111.

²³ B. Croce, *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1918, Serie I, p. 336.

²⁴ B. Croce, op. cit., p. 193.

costituito la realtà dell'individuo nella trama della storia, « alla quale tutti gl'individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare ... Questa trama storica, la quale è e non è l'opera degl'individui, è l'opera dello Spirito universale, del quale gl'individui sono manifestazioni e strumenti »²⁵. Sorto come individuazione della vitalità, il singolo, proprio per il carattere primordiale di questa, è aperto ai valori, e lo Spirito stesso lo adopera così a promuovere nuova vita, che è il proprio della onnipresente moralità. Egli è tuffato dall'inizio, come vitale e « naturale » spontaneità, nella storicità delle *res gestae*, mentre continuamente il giudizio storiografico supera la soggettività di quell'azione per ricordarla solo nell'oggettività intersoggettiva dell'opera. Ma come all'individuo spetta la responsabilità o la missione di promuovere nuova vita, a lui spetta ancora conoscerla, cioè determinarne la verità.

Nella riduzione di tutta la conoscenza a giudizio storico, il momento più importante conquistato dal Croce è il concetto della contemporaneità della storia, che, mentre salda il circolo di teoria e pratica, imprime al passato il suggello di vera realtà, non in una gratuita e irraggiungibile oggettività, né nell'arbitrario apriorismo della filosofia della storia, ma nella concretezza della sistemazione concettuale degli eventi, relativizzata all'esigenza di vita che suscita la ricerca storiografica e alla concezione, sempre storicamente progressiva, delle categorie. Ciò che sarebbe qui da lamentare è che il Croce abbia posto il valore della ricerca storico-filosofica nella determinazione tutta psicologica della *serietà* dell'esigenza storiografica²⁶: resta invece da mostrare l'assolutezza di questo momento essenziale, in cui il pensare il passato come verità lo salda obbiettivamente al presente e avvia il presente all'avvenire. Se poi si guardi alla realtà di questo passaggio, si avvertirà un'altra insufficienza: il giudizio dà verità alla realtà delle *res gestae*; ma se nulla della storia deve rimanere ignorabile, non sembra che un punto ancora rimanga ignorato, e precisamente l'individuo, nell'atto stesso della sua volizione dell'universale? La medesimezza che il Croce ha potentemente affermato di volizione e azione non è qui sufficiente fondamento della conoscibilità dell'individuo attraverso l'opera. L'opera non è la stessa cosa dell'azione: l'opera è ciò che Hegel aveva ben visto: la cosa stessa, l'azione entrata

²⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1932, p. 165.

²⁶ B. Croce, *La storia*, Bari, Laterza, 1938, p. 4.

nel mondo degli uomini, a formare l'evento. Il passaggio dalla storia alla storiografia rischia di essere un salto: avevamo, là, la libertà geniale dell'inventiva pratica, in tutto l'oscuro ma necessario complesso di rapporti della coscienza con la natura, e il temperamento, le inclinazioni, i rimorsi, la responsabilità; abbiamo qui un mondo senza responsabili, senza colpe e senza meriti: com'è inevitabile e giusto, forse, perché, dal punto di vista storiografico, il certo si è fatto vero. Ma di mezzo c'è la Provvidenza, c'è l'azione di uno Spirito che riconosce come sue anche le colpe, e, come colpe, le cancella dalla sua storia. Ma se si vuole che non vada perduta l'unità della ragione, e perché diventi concreto che la conoscenza dell'opera non è disconoscimento ma inclusione dell'individuo, occorre mostrare come l'individuo tende all'opera, come ne voglia essere consapevolmente insieme il soggetto e il collaboratore, affinché si realizzi la sua libertà. A questo punto lo storicismo è vero, solo se include come sua condizione il personalismo.

Nel giudizio storico, l'azione compiuta assume piena razionalità: una ideale *Weltgeschichte* è una autobiografia assiologica ideale dello Spirito; la biografia è storia, in quanto in esso « l'individuo è giudicato solo nell'opera che è sua e insieme non sua, che egli fa e lo oltrepassa »; qui « l'individuo non appare più come colui che debba scegliere l'opera sua, ma come chi ha eseguito la parte che il corso delle cose e la missione che portava in sé gli assegnavano ». Questa finalità non è già più una legge etica (nel quale caso, e in tutti quelli in cui gl'individui o i gruppi giustificano il proprio agire in nome della fatalità o del destino, fatalità e destino trapassano in causalità, il movente dell'azione è eteronomo, e la giustificazione, più o meno consapevolmente, mendace), bensì il criterio stesso teleologico dell'intelligenza storiografica: la categoria cui devono sottoporsi le azioni per divenire intelligibili, così che si adegui nella verità la loro realtà. Sembra dunque accadere, sul terreno storiografico, la trasposizione di una situazione tipica della logica kantiana. In essa infatti l'intuizione empirica diventa fenomeno alla condizione di piegarsi alle categorie dell'intelletto; ciò che resta escluso è, non solo, per definizione, l'essenza noumenica della natura, ma anche la viva determinatezza della materia stessa dell'intuizione; infatti, com'è stato acutamente riscontrato²⁷, « il soggetto, il molteplice che verrà unificato (sia spaziale sia temporale) è un molteplice della sensibilità come forma, for-

²⁷ L. Scaravelli, *Critica del capire*, Firenze, Sansoni, 1942, p. 80.

ma intesa unicamente come rapporto di connessione per contiguità o per successione; dal quale è stata espunta ogni sensazione effettiva, ogni piacere e dolore, ogni tendere che è implicito in ogni singola sensazione, e ogni movimento di passione che si sviluppa dalle sensazioni ». Ora, qualche cosa di analogo sembra accadere nel giudizio storiografico: esso è infatti determinazione dell'evento o accadimento; ma l'accadimento non è altro che unificazione teleologica di opere, di cui un unico atto logico pone insieme l'esistenza e il valore; in questa sintesi di intuizione e categoria, l'intuizione, nel rappresentare l'azione dell'individuo, deve, perché questa possa essere unificata ad altre molteplici azioni sotto un'unica categoria, impoverirla del suo mondo di immediata soggettività, pensarla sotto la specie della sua capacità di rapporti espansivi; non interessa più quanto e come il singolo soggetto abbia voluto agire, ma il complesso di rapporti intersoggettivi in cui la sua azione è stata suscettibile di inserirsi, si è fatta opera contribuendo alla formazione dell'evento, per disposizione o per opposizione. La singolarità dell'individuo, le ragioni ed esigenze soggettive dell'azione, sono indifferenti e inattuabili al giudizio storico. Dal punto di vista di questo, l'individuo si esaurisce in una più alta oggettività, quella realtà che non consente né riso né pianto, né *ira* né *studium*. Processo necessario di semplificazione, per il quale si richiede la rinuncia al psicologismo e al moralismo; frutto della ricerca è non la singolarità empirica ma l'universalità dell'individuo, la forza espansiva della sua azione, il sacrificio, alla razionalità dell'evento storico, di un'altra anche nobile e onerosa storia minore, che non si comunica: qui la buona volontà cede al risultato, l'azione all'opera. È la concezione classicisticamente obbiettivistica della vita, quella in fondo, per la quale Galileo prediligeva Ariosto a Tasso, per la quale Goethe costituisce un opposto ideale di Schiller, Hegel di Jacobi o di Kierkegaard. Al di fuori di questa, rimane la concezione di un atomismo morale, che deve rimandare la sintesi e l'armonia delle azioni alla trascendenza di un regno dei fini o di un giudizio universale, e consentire, più che la storicità dell'agire, una filosoficamente non valida « coordinazione dei finiti », basata su sentimenti di amore e solidarietà, che la filosofia non avrà mai il diritto di sminuire, ma nemmeno quello di riconoscere logicamente risolutivi del problema dell'unità del reale.

Se rimane tuttavia indubbio che nessuno può assumere come fine della propria azione il corso delle cose, resta peraltro che il significato universale dell'azione consiste nel realizzare essa una razionalità che non può essere di altra struttura da quella della storia: pena l'alternativa, o

di una storicità arbitraria (quella delle filosofie della storia) o di una divergenza essenziale della moralità dalla realtà (il che vale solo nella ineliminabile funzione del *Sollen*, ma altrimenti smentisce l'unità della ragione). Per eliminare questa divergenza e superare questa antinomia, bisogna riuscire a pensare che il soggetto non può volere, certo, *ciò* che la Provvidenza farà della sua azione (*volontà impossibile*), ma deve volere consapevolmente l'offerta della sua azione ad *ogni* uso che la Provvidenza intenda farne (*volontà autocosciente dei possibili*, o *responsabilità*, o concetto dell'individuo, secondo la giusta espressione kantiana, quale « *disposizione alla personalità* »). Nell'etica precristiana, l'enunciazione consapevole di questa essenza della moralità è nell'equilibrio socratico di *eupraxìa* e *eutychia*²⁸; nell'etica cristiana, essa è espressa nella proposizione evangelica: vogliate anzitutto il Regno dei Cieli (agite cioè nella fede) e il resto (cioè l'esistenza storica in tutte le sue implicazioni) vi sarà dato per sovrappiù; di cui sono un commento perfetto le parole quasi conclusive della *Monadologia* leibniziana (prop. 90) « ... fare tutto quello che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente », e pertanto contentarsi « di quel che Dio fa accadere effettivamente, per la sua volontà segreta, conseguente e decisiva ». Il passo necessario da compiere rispetto a questo testo di Leibniz è ora evidente: si tratta di realizzare discorsivamente il passaggio da una razionalità presuntiva ad una razionalità decisiva, mostrando che la traduzione che questa dà di quella, presentandosi in tante forme possibili quante sono le infinite esigenze di addivenire al giudizio storico, non lascia disperdere nulla della ricchezza interiore dell'azione soggettiva, ed è anzi resa possibile proprio da quel microcosmo di inclinazioni che in essa la moralità ha lasciato come un infinito contratto e disciplinatamente orientato — quel mondo delle inclinazioni che, come dicevamo, il rigorismo, kantiano, così in etica come in gnoseologia, doveva escludere da un apprezzamento positivo.

I tratti di questo processo possono essere schematizzati nel modo seguente:

1) Non c'è prima l'oggettività del valore (o universalità) e poi l'individuo (finità), ma essi sono concepibili solo nel loro rapporto (responsabilità). Nell'atto che l'individuo avverte di esistere, di essere dato

²⁸ Cfr. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, vol. I, p. 6.

a se stesso (nel che egli si pone come uomo, e in ciò supera, come ben vede il personalismo contemporaneo, la specie in senso naturalistico, ed entra in quella che Kant chiamava specie in senso morale) avverte la propria condizionata e insieme incondizionata oggettività. Come condizionata, essa è la finità dell'individuo, la sua ricettività in quel senso kantiano che non credo tuttora eliminabile ma di cui deve essere intesa la funzione positiva nella economia della razionalità dell'agire. La recettività dell'individuo è coscienza della recettività, consapevolezza di un limite a priori in un senso cronologico e in un senso logico. In un senso cronologico, la recettività consiste nel non aver iniziato liberamente la propria apparizione nel tempo (di qui, allora, il concetto della famiglia come compito etico, e la comprensibile rivolta o lontananza dei figli, dalla famiglia che non sia esperita come cultura dai suoi fondatori). In un senso logico, la recettività consiste nella possibilità di avvertire certi e non altri ordini di rapporti col non-io: cioè, la sensibilità in senso lato. Certo l'individuo può arricchire e raffinare la sua sensibilità con una deliberata cultura di se stesso (vedremo infatti che solo la responsabilità fonda la cultura), ma anche qui egli lavorerà in una determinata direzione, che dà un accento unico o prevalente anche alla più multiforme dissipazione del più curioso dilettantismo. In questa autocoscienza di monade, l'individuo si fa a se stesso problema: giacché l'essere dato a se stesso altro non è che trovare in sé una spontaneità di inclinazioni, che si manifestano nell'atto stesso della sensazione: la sensazione che è sempre appetito e conato. Ora, di fronte alle inclinazioni la ragione si prospetta una duplice possibilità di svolgimento: la più semplice è una scelta tra le inclinazioni, e la soddisfazione di una ad esclusione delle altre, e qui la coscienza considera l'esistenza in generale come un dato che può essere utilizzato come mezzo al soddisfacimento dell'individuo singolo. Qui, senza dubbio, già interviene la ragione nella sua universalità, e l'edonista può dire, *après moi le déluge*, cioè si avveri pure la negazione di ogni possibile valore dell'esistenza, purché si realizzi in un punto la fruizione dell'esistenza: questa estremità di decisione, anche se non è pronunziata, è implicita in ogni atto meramente edonistico (sotto questa specie comprendo qui tanto l'egoismo quanto l'egotismo), ed è la condizione della sua riuscita: l'edonista, se vuole essere conseguente e appagarsi, deve anche lui scommettere l'infinito, e accettare tutti i possibili impliciti nella sua azione. Tutti, però, meno uno, che egli veramente non vuole, e che, se interviene, interviene contro di lui, e lo colpisce in un senso naturalistico senza riscatto: cioè la negazione di se stesso: giacché egli vuo-

le invece l'affermazione di se stesso, come garanzia della continuità e compiutezza della fruizione. L'altra via aperta alla razionalità è quella della moralità.

2) Qui la responsabilità, cioè l'accettazione di tutti i possibili impliciti nella propria azione, è totale. Di fronte alle inclinazioni, l'atteggiamento della moralità non è, contro il rigorismo, quello della repressione pura e semplice delle inclinazioni. L'attività morale non sorge che sul terreno di queste, che sono sempre in uno rappresentazioni e conati; ma in quanto conati, nel loro essere profondo, esse non sono altro che il tendere del soggetto, nella sua pura consapevolezza dell'essere dato a se stesso, a realizzare egli stesso l'esistenza per farsene certo. Perciò la dottrina tomistica dell'anima semplicetta che sa nulla, e cerca fuori di sé, insieme, l'essere e il bene, rimane profondamente vera. Ma le inclinazioni non sono semplice e generica aspirazione all'essere, bensì all'esistere, cioè ad essere in modo determinato; perciò il momento primordiale della fruizione voluta viene avvertito già come valore: ma in questo è appunto il falso vedere dell'edonista. Per affermare l'esistenza, e cioè negare il nulla delle inclinazioni come pura virtualità, il soggetto entra in contraddizione con se stesso, se non vuole interamente ciò che vuole. Ciò che vuole, cioè la sua libertà, ha infatti un caro prezzo: di essere tutto o nulla. Per essere reale, la libertà deve essere totale: e in ciò consiste l'universalità dell'atto libero. Non si può volere essere se stessi se non accettando il rischio di tutta la propria realtà, e cioè tutte le implicazioni della realtà. Ma questo *discrimen* non è un atto di lineare spontaneità e facilità. Voler essere reale, significa, certo, farsi: ma farsi incondizionatamente. Perciò la posizione dell'edonista non è assolutamente reale; e, in più semplici termini, l'azione dell'edonista non può essere mai perfetta, perché, mentre vuole essere incondizionata, accetta la condizione prima, quella dell'esistere, non già come valore, ma come fatto. Ora la coscienza individuale scopre che il fatto (l'effettualità hegeliana) era certo già qualche cosa, ma non, per lei, valore: valore, forse, per altri; e cioè valore dei contenuti delle sue rappresentazioni, se questi si considerano già come opere, dalle quali la coscienza è come avvolta e circondata. Ma, per la coscienza individuale, il valore comincia là dove l'oggettività si presenta ad essa come l'idea dell'incondizionato immanente al suo essere, condizionato, quest'ultimo, in quanto centro di inclinazioni. Volere l'incondizionato è volere l'universale: e giusta è perciò la definizione della moralità come volizione dell'universale. Ma la realtà dell'universale non consiste solo nell'obbligatorietà di una forma (il dover essere), ma in una

molteplicità di contenuti tutti problematici per la coscienza. Devo agire per il dovere, sta bene; ma devo di piú: devo compiere il mio dovere. Qual'è il mio dovere? Come *dovere*, esso è un'azione indifferente a qualsiasi risultato storico: ciò vuol dire, non negazione della storia, ma al contrario, consenso preventivo a tutti i risultati storici possibili, accettazione di tutte le possibili relazioni cosmiche della mia azione, non appena questa si sia distaccata da me. Come *mio* dovere, esso è la particolarità di un'azione, in cui si oggettiva nell'unico modo certo (*verum-factum*) l'esistenza che mi è data. Ora non c'è che una via per scoprire la determinazione del proprio dovere: ed è, come si dice, anzitutto, l'esame obbiettivo della situazione. Alla situazione l'individuo è legato dalle inclinazioni: tuttavia nessuna di esse, neppure la piú nobile, può offrire il chiarimento oggettivo, il criterio trascendentale del rapporto necessario del soggetto rispetto alla situazione: di qui l'insufficienza di tutte le morali fondate sul sentimento. Non resta che l'analisi delle inclinazioni stesse, la loro progressiva esclusione (il classico dominio delle passioni), finché la situazione si approssimi alla totale alterità di fronte alla coscienza, come l'altro dalla coscienza che questa deve tuttavia unificare a sé, per essere certa di sé, e della sua stessa rappresentazione della situazione. Qui sembra che l'autocoscienza metta la coscienza nella posizione dell'arbitrio d'indifferenza: la coscienza conosce sí, il *quare agendum*, ma non scopre ancora il *quid agendum*; ma esso le si presenta non già come arbitrio, bensí come autonomia. La coscienza sceglie come suo dovere l'unico atto in cui essa nega la sua volontà di esistere per se stessa, ultimo schermo che la tratteneva al di qua dell'incondizionato: e in questo atto nasce come libertà, come personalità, ma insieme fonda la realtà di sé, e, in un punto, dell'universo. Ciò che potrebbe sembrare un'arrischiata parodia o retorica del sublime, non è poi altro da quello che fa ogni uomo onesto, quando compie un'azione disinteressata, dimentico di sé per il bene.

3) Si è responsabili di ciò che si è effettivamente voluto: del proprio dovere, della propria azione: la responsabilità è dunque la consapevolezza della sincerità con cui si è dato il proprio consenso preventivo a tutti i possibili cosmici impliciti nella propria azione, a tutti gl'intrecci intersoggettivi a cui l'azione va incontro: l'uomo morale vuole la storicità della sua azione perché ne ha voluto prima l'universalità. Ora, nel negare il suo microcosmo di inclinazioni, egli ha incluso nell'azione questa negazione totale: l'azione, distaccata da lui, è feconda di infinite possibilità, in proporzione all'infinito di quel microcosmo che in essa è stato

negato. Per questo l'opera d'arte, ha, come si dice, valore cosmico: perché un contenuto virtualmente universale, l'individuo, ha versato tutto se stesso nella forma incondizionata e attualmente universale della visione: ma di qui anche il carattere simbolico dell'arte, cioè la sua infinita interpretabilità, le infinite possibili risonanze del linguaggio artistico. Per questo, in secondo luogo, l'azione è aperta a infiniti rapporti extra-soggettivi, che ne fanno l'opera: l'opera, di cui è giusto che la storia non chieda moralmente conto al singolo, quasi a riconoscimento della gratuità del suo consenso preventivo. Ma d'altra parte (e qui si scorge il valore assoluto del concetto della contemporaneità della storia), se il giudizio storico varia a seconda della filosofia che lo fonda, ogni punto di vista giudicante potrà tuttavia imporsi ad un'opera che è unica, ma polisensa. Nessuno dei motivi la cui dialettica si agitò nell'azione va veramente perduto: la storia, si direbbe, distende e varia nel tempo una serie indefinita di giudizi che solo Dio potrebbe realizzare nell'oggettività definitiva di un giudizio extratemporale. Ma l'uomo anticipa a sé questo giudizio, misurando il grado e la sincerità della sua disposizione all'incondizionato, e questo interiore giudizio non è oggetto di storia se non per l'individuo stesso: esso è la sua perfetta realtà morale, quella per cui l'azione compiuta e offerta alla storicità rimane tuttavia sua: confrontarsi su di essa, giudicarsi, è il suo educarsi; è nello stesso tempo, commisurando l'azione all'opera, accogliendo da questa la confutazione di quella, distinguersi e associarsi concretamente agli altri soggetti finiti. In questo senso solo la responsabilità fonda l'autoeducazione cioè la cultura. Alla base della cultura è il giudizio morale dell'uomo su se stesso. E in ciò si scorge il valore del rimorso: sebbene possa apparirgli inutile (Cartesio) o impotente (Spinoza), il soggetto vede per esso ricostituirsi continuamente la nozione della sua finità e la necessità dell'incondizionato. Ogni altra considerazione igienica della propria insufficienza e del proprio errore, come di colpa fortunata perché la Provvidenza possa trarne buon uso, è una squallida inversione di quel consenso preventivo dato all'infinità dei possibili: immagine vile di una storia simbolica dello Spirito, che non entra se non di contrabbando nei motivi autoconsolatori della fragilità umana.

Questa ricerca, che si è presentata necessaria in nome dell'unità della ragione, consente ora alcuni corollari empirici:

1) Il concetto di responsabilità è il solo atto a fondare la realtà della cultura. Dobbiamo però rigorosamente escluderne il consueto con-

cetto libresco: mai come oggi esso appare ottusamente statistico, dappoiché l'intensità della vita piú recente ha prodotto il formarsi di una cultura come esperienza molto piú esigente che la tranquilla cultura come scuola delle precedenti generazioni (perciò il problema della scuola, oggi, non è solo quello, certo legittimo, di una intensificazione della sua funzione tecnico-utilitaria-informativa, ma quello di un'adeguazione della cultura come pensiero alla nuova estensione raggiunta dalla cultura come esperienza). Il concetto di cultura è identico a quello di educazione, spregiativamente assegnato alla noiosa parente povera della filosofia, la pedagogia: la cultura è l'educazione alla oggettività della verità, nel giudizio rivolto a tutti gli aspetti dell'esperire, che il pensiero, se è pensiero, non può astenersi dal giudicare. La cultura come giudizio non significa cultura repressiva, dogmatica, esclusiva: è nella sua essenza, invece, di essere *cultura liberale*, nel senso di quello che, se non erriamo, ci è apparso il piú profondo liberalismo goethiano: il lasciar crescere in sé l'esperienza senza pregiudicarla con ambiziosi e petulanti arresti logici (vizio denunziato dall'anticartesianismo pedagogico del Vico): con giudizi, del resto, che non consentono di determinare effettivamente la realtà di quella esperienza. Questi arresti logici prematuri, questo voler sfruttare le proprie esperienze grazie a giudizi immediati, sono, nella praxis, l'errore analogo a quello dello sperimentatore che ipotizza sulla base di scarsi esperimenti: nell'uno e nell'altro caso, precipitazione attivistica, cultura illiberale perché interessata. Ma la condizione trascendentale della cultura è la responsabilità che fonda l'atto costruttivo del pensiero. Se cultura è giudizio di valore, e cioè riferimento di un valore ad un fatto, nel soggetto giudicante l'atto del pensiero è rapporto dell'individuo con la razionalità: e l'errore è falsa relazione della propria esistenza individuale con le categorie teoretiche della ragione. Perciò l'affermazione di verità è insieme responsabilità della verità come senso e valore della propria esistenza; la confutazione dell'errore, come dice in modo definitivo il forestiero di Elea, umiliazione e purificazione della coscienza individuale²⁹.

2) La cultura è essenzialmente comunicazione: l'universalità del giudizio è insieme la sua pubblicità: perciò essa, come voleva Vico, non può essere monastica (e non lo erano di fatto né l'epicureismo né lo stoicismo che egli condannava) ma tende alla socialità: e questa è appunto formazione di comunità come corresponsabilità culturale. Questa cor-

²⁹ Platone, *Soph.*, 230 d.

responsabilità affronta i suoi pieni rischi nella formazione dei gruppi politici, destinati ad un'opera di governo comune: e qui l'opera come momento intersoggettivo dell'azione è in un certo senso predeterminata e delimitata. Questa è la ragione per la quale il gruppo deve prefigurare la possibilità dell'opera comune, e deve perciò enunciarla in una ideologia. Ciò che accomuna i propositi di azione è la prospettiva di uno stato futuro da produrre insieme: prospettiva che non può essere certo formulata né dalla logica né dalla scienza, ma solo da un atto misto di logica e di immaginazione, o per dir meglio da un atto dell'immaginazione, suscitato dal sentimento, e giustificato dal ragionamento. Di qui il carattere ibrido delle ideologie; ibrido, perché la finalità è confusamente presente sotto la forma dell'immagine del futuro che si vuole; perché la giustificazione che se ne dà è cercata in una filosofia mentre non è compito di alcuna filosofia legittimare questa o quella volontà del futuro. Ma di qui anche il carattere necessario di questi schemi logico-fantastici, che hanno la funzione di rendere possibile l'unione e la collaborazione di forze individuali che, abbandonate a se stesse, non riuscirebbero allo scopo. Il limite della ideologia si avverte però in questo: che ognuno dei membri della comunità, quando pur debba sostenere gli scopi del gruppo, viene come riconsegnato a se stesso, alla sua iniziativa e responsabilità personale, poiché la vera relazione politica non è tra l'ideologia e la situazione di fatto, ma tra determinati individui e determinate situazioni di fatto. Perciò il gruppo può sussistere solo come un quadro vivamente animato in ogni sua parte, dal quale, pure nella comune credenza ideologica, ognuno continuamente deve poter entrare ed uscire, anche se questo non avvenga nella forma esteriore; e dove questa circolazione non è consentita, il gruppo potrà materialmente realizzare molto, ma la sua efficienza culturale è, ovviamente, nulla. Se l'ideologia divenga dogma e prigionia, si avrà soltanto quella verità di partito, che gli uomini di cultura hanno già giudicato da sempre.

**La filosofia della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto:
antinomia dello storicismo ***

Chi prenda a ripensare la « filosofia della pratica » (e non propriamente questo libro, ma l'ordine dei suoi problemi) si trova logicamente nella situazione e nell'obbligo di seguire in essa la riduzione della mentalità metafisica a mentalità storicistica: riduzione che non sarebbe peraltro soddisfacente se non appagasse, sul piano del pensare che dissolve o risolve il mito, lo sforzo della metafisica, di realizzare una consapevolezza del reale nella sua infinità. È in questo senso che la filosofia crociana si riconnette alla tradizione dell'idealismo romantico; mentre, per lo svolgimento, che essa presenta, dell'idealismo in storicismo, del concetto della filosofia come intuizione della vita (ove la vita si pone come platonico oggetto da intuire) nel concetto della filosofia come metodologia del giudizio storico, si riconnette all'opera kantiana, col chiamare tutto lo Spirito al tribunale del suo giudizio. È anzi significativo come, in quel diuturno ripensamento che il Croce sembra essere tornato a compiere, in questi anni, degli autori della sua formazione, egli abbia rovesciato il noto giudizio hegeliano sul rapporto tra Kant e la metafisica tradizionale, applicandolo al rapporto stesso Hegel-Kant, ed abbia scorto così in quest'ultimo un filosofo che, nei riguardi di una concezione della filosofia come filosofia dello Spirito, è « di gran lunga più moderno » di Hegel, per aver dato risalto e precedenza alla critica sull'enciclopedia¹.

* Si riproduce qui il testo dell'articolo *La filosofia della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto*, apparso nel n. 2-3 de « La Rassegna d'Italia », Milano, febbraio - marzo 1946.

¹ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* [1941], Bari, Laterza, 1945, pp. 50-51.

Oggetto della filosofia della pratica è la determinazione delle modalità onde lo spirito realizza se stesso come libertà in una sfera anzitutto immediata e vitale, costante materia dialetticamente offerta all'ethos; determinazione, dunque, delle modalità dell'individuazione storica dello Spirito: dell'*opera*. Nel circolo della vita dello Spirito, l'eticità è creazione di vita nel suo valore universale, promovimento e svolgimento di realtà: creazione assoluta, libera cioè anche da ogni determinazione da parte del passato in quanto conoscenza delle precedenti realizzazioni; le categorie stesse con le quali si pensa il passato, sono realizzatrici della storia vivente e nuova: « le categorie che formavano i giudizi, operano non più come predicati di soggetti, ma come potenze del fare »². L'ambito della filosofia della pratica si palesa allora senz'altro come quello della meditazione della storicità nel suo prodursi; per questo, al centro di essa, è l'analisi delle forme dell'agire come definirsi dello Spirito nell'*opera*; è un concetto dell'individuo che, speculativamente considerato, non è tanto l'uomo come finità e passività, come « specificazione » e « strettezza »³, ma piuttosto come « istituzione », che nell'*opera* stessa si compie, si reintegra totalmente nell'universalità dello Spirito, si libera da ogni metafisica contingenza. Si potrebbe osservare che il momento dell'*opera* non è specificamente oggetto della filosofia della pratica, ma di tutta la filosofia nella varietà delle sue dottrine: oggetto dell'estetica per l'*opera* d'arte, della logica, per l'operare scientifico o filosofico o storiografico. Il Croce ha, se pure non intenzionalmente, risposto a questa obiezione, quando ha osservato che « l'azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale, che garantisce la libertà, è quella che fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni, e che si chiama l'attività morale. Per tal via è dato di intendere come l'attività morale, che per un verso non fa alcuna *opera* particolare, per un altro verso le faccia tutte insieme, e regga e coregga l'*opera* dell'artista e del filosofo, non meno che quella dell'agricoltore e dell'industriale, del padre di famiglia, del soldato, rispettandole nella loro autonomia col mantenere ciascuna nei suoi confini »⁴: che è, insieme, il senso profondo della libertà come giu-

² B. Croce, *La storia*, Bari, Laterza, 1938, p. 37.

³ B. Croce, *Etica e politica* [1931], Bari, Laterza, 1943, p. 145.

⁴ B. Croce, *La storia*, cit., p. 44.

stizia, e una giustificazione positiva della teoria dell'ateoreticità dell'errore⁵.

La concezione dell'opera come individuazione dell'universale nell'uomo è il risultato del pensiero logico crociano, e in particolare della sua lunga meditazione dello Hegel. Il Croce stesso ha ben determinato la qualità e la misura del suo hegelismo: adesione all'immanentismo hegeliano come svolgimento, nella dialettica, della sintesi a priori kantiana, e quindi come sforzo di adeguazione del divenire ideale al divenire reale; ripudio della hegeliana riduzione della storia ad uno schema logico astratto, ripudio di quanto permane in Hegel di mitologismo metafisico: che il Croce avverte soprattutto in un residuo di trascendenza divina, annidata nell'Idea, la quale distacca da sé la natura, né la spiritualizza imponendole lo schema triadico della dialettica degli opposti, ma la contrappone allo Spirito, cui finisce, con un *progressus in finitum*, ad imporre un termine di sviluppo⁶. Il panlogismo hegeliano si rivela all'indagine crociana come un razionalismo difettoso, che non giunge veramente a giustificare tutto il reale, e non intende cioè, ma offre agli scettici, il mondo dell'accidentale e del male, della volontà puramente individuale, delle passioni, delle velleità. Lo sforzo della logica crociana è stato, in questo riguardo, duplice: per un lato, la deduzione filosofica di una categoria dell'utile, che includendo nello spirito un preteso irrazionale, eliminasse il pericoloso dualismo implicito ancora nello hegelismo; senonché il concetto di questa categoria, la cui necessità e realtà gli si era imposta alla mente sin dal tempo degli studi sul marxismo, comportava quella riforma della dialettica hegeliana che si segue per anni attraverso la sua opera, e che è l'unificazione della dialettica degli opposti con la dialettica dei distinti. Per altro lato il Croce mirava ad umanizzare lo Spirito, togliendogli ogni attributo, sia pure mitologico, di trascendenza: « non c'è di là dalla logica umana una logica divina; ma la logica umana, la vera logica umana, è divina. La distinzione delle due lo-

⁵ Vedi *La storia*, cit., p. 45; cfr. quest'altra osservazione sul pensiero come « vita pratica del pensiero »: « il pensiero, anche quando pensa e critica l'altrui pensiero e ne svolge la storia, non pensa il pensiero, ma la vita pratica del pensiero, perché il pensiero è sempre il soggetto che pensa, non mai l'oggetto pensato » *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935, p. 55). Per il rapporto di libertà e giustizia, si veda: *Discorsi di varia filosofia*, I, xvii; e Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Roma, Atlantica, 1945.

⁶ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, pp. 62-63; e specialmente il saggio *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in *Saggio sullo Hegel* [1913], Bari, Laterza, 3^a ediz., pp. 144-172.

giche non è filosofica, ma è teologica, o residuo di teologia nella filosofia »⁷. Il concetto crociano dello Spirito ammetterà dunque molte delle attribuzioni tradizionali del divino: e queste sono da intendere, ora in un senso metaforico, ora in un senso speculativo, quando cioè queste attribuzioni sono degli schietti avviamenti al pensiero dell'universale; ma ciò non deve intendersi come una compromissione dell'immanentismo fondamentale del Croce: nel quale lo Spirito, come totalità sempre creantesi del reale, è, sí, l'assoluto e l'incondizionato; ma nulla realizza che non sia attraverso e ad opera delle categorie del pensiero umano. Piuttosto sarebbe ingenuo presentare la filosofia del Croce diversamente che una costante critica della metafisica: di una metafisica, dunque, che è tuttora nei suoi problemi, altrimenti la critica e la dissoluzione cesserebbero di aver luogo. Su questo punto si deve a mio avviso ben fissare: 1) che la filosofia dello Spirito si presenta risolutamente come pensiero di universali il cui essere non spetta al filosofo porre, perché sono indipendenti dal suo personale beneplacito, e operano, anzi, e si realizzano in lui: « né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali »⁸: testo che può forse evitare una taccia di oggettivismo platonico solo se raffrontato con la concezione generale dello Spirito che è del Croce, nel quale caso sarebbe da interpretare così: che l'eternità è del categorizzare, cioè del distinguersi dello Spirito, che si individua in infinite opere e in nessuna si esaurisce, com'è proprio dell'universale; 2) che lo storicismo, logica dell'immanenza, non può evitare di travagliarsi con una sempre risorgente metafisica, così come, nel corso storico del pensiero (il Croce stesso l'ha mostrato), la filosofia dello Spirito si è costantemente disviluppata da una metafisica: ora lo storicismo vive appunto nello sforzo di non isolare mai né contrapporre l'infinito ed il finito: ma il sostenere questo monismo non è senza triboli, perché continuamente la distinzione dialettica, intrinseca all'unità, rischia di appesantirsi in separazione, e proprio per la necessità intrinseca di non identificare immediatamente lo Spirito come universa-

⁷ Op. cit., p. 162.

⁸ B. Croce, *La storia*, cit., p. 25.

lità con alcuna delle sue individuazioni per sé presa ed esaltata: così che continuamente la posizione di uno spirito che è Dio nell'uomo senza che nessun uomo abbia diritto di eguagliarsi a Dio, rischia di metafisicizzarsi e autorizzare le forme di una fenomenologia: la quale, a guardar invece all'intento del Croce, non vuol essere mai se non il ragionare sulla concreta universalità dell'esperienza storica, trascendendo cioè le troppo facili descrizioni di una psicologia empirica. Ecco la ragione per la quale dei testi filosofici apparentemente così trasparenti come quelli del Croce, sono invece di natura assai delicata, proprio nella loro ricerca di una costante unificazione equilibratrice di psicologia e metafisica. E ciò vale in particolare per la *Filosofia della pratica*.

Con queste avvertenze sarà ora più agevole accostarsi al concetto crociano di opera. Il Croce è venuto sempre più spesso dichiarando che la storia è esclusivamente storia delle opere e non delle persone. A questa frequente affermazione non è certo estranea la sua ripugnanza alla contemporanea esaltazione, circolante nella vita politica più recente, dei temperamenti imponentemente egotistici: se è vero, come dice il Croce stesso, che in ogni singola affermazione filosofica bisogna cercare sempre l'espressione razionale di una protesta o di una angoscia. Ma tale dichiarazione non è nuova nella sua filosofia, poiché l'opera è, come abbiamo potuto ormai intendere, l'inveramento umanistico del concetto hegeliano di *momento*, ed è, nella filosofia della pratica, l'equivalente del concetto di accadimento in teoria della storiografia. Ricordiamo la distinzione posta dal Croce tra azione e accadimento: « L'azione è opera del singolo, l'accadimento è opera del tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo che essa reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risolta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolto a considerare da sola. Se dunque si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si verrebbe a far dipendere un fatto da un altro fatto di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro »⁹. L'opera è dunque il presente dello Spirito che si infutura, la storia nel suo perpetuo momento genetico. Osserviamola ancora più dap-

⁹ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, pp. 49-50.

presso: l'accadimento ci apparirà certo qualche cosa di piú imponente e piú caratterizzato delle opere (mi riferisco qui prevalentemente alle opere della volontà specificamente intesa): l'accadimento è la comunicazione delle volontà operanti nella creazione di « istituzioni », e questa comunicazione è resa possibile unicamente dalla universalità che si individua nelle singole opere, ciascuna compiuta con limiti e con ispirazioni che armonizzano pur nelle opposizioni e nei contrasti. « La realtà e verità è sempre dell'opera, che nel rispetto empirico è sempre sopraindividuale, e nel rispetto filosofico è sempre universale-individuale; e l'opera, compiuta che sia, non è da rigettare o da correggere, perché, così com'è, forma parte necessaria e incancellabile del mondo che vive in noi e che con noi coincide »¹⁰. Falsa è « la credenza che autori delle opere siano le persone di cui si vuol dare alle opere i nomi, alle opere che sono sempre sovraperpersonali, opere dello spirito, create dallo Spirito che è tutto in ciascuna di esse e non delega ad altri il suo potere, laddove quei nomi servono ad un ufficio di pratica designazione e di pedagogia sociale »¹¹. « La difficoltà si origina da un falso vedere circa l'autore delle opere, di quelle filosofiche e poetiche non meno di quelle utili e morali, che non è già l'astratto individuo, distinto e contrapposto agli altri nello schematismo della vita pratica, né l'individualità in qualsiasi modo sostanzializzata, ma unicamente lo spirito che forma gli individui e li volge a suoi strumenti »¹². Linguaggio che potrebbe apparire, come già sopra osservavamo, come intinto di metafisica; ma questa ombra qui si dissolve, quando il Croce esamina da vicino in qual modo l'opera supera l'individuo: in un modo cioè non piú metafisico, ma storico: « Perché la sua opera è collaborazione, e non si fa se non nell'intreccio con tutte le altre forze operose del mondo, che egli insieme accoglie in sé e contro cui reagisce. Si legano ad esse le sue gioie e i suoi dolori, e gli amori e le speranze e le vittorie e le sconfitte, tutto ciò in cui trova punti di sostegno, tutto ciò in cui urta come in ostacolo, e lo respinge indietro rudemente »; ma ad opera compiuta, « egli non riesce piú, nonché a separare materialmente, a distinguere logicamente l'accidentale e il sostanziale, il necessario e il contingente, se stesso dal corso del mondo, perché nel corso del mondo egli stesso si è formato e a sua volta lo forma »¹³. L'opera

¹⁰ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 143.

¹¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, II, p. 148.

¹² B. Croce, *La storia*, cit., p. 208.

¹³ B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 180-181.

si può allora definire la realtà della personalità, intesa la personalità come l'universalità operante nell'individuo; e in essa soltanto l'individuo assume proporzioni storiche, perché in essa la coscienza come attività creatrice trionfa della passività di un suo anteriore livello, la natura: nell'opera muore l'individuo e nasce la persona. Avviene qui qualche cosa di simile a quell'annullamento della coscienza del proprio esistere individuale, che si rileva al limite dell'esperienza mistica; e non è un caso, se si pensa al valore di atto religioso che il Croce attribuisce all'opera.

Nell'opera lo spirito si individua. Come avviene questo processo di individuazione dell'universale? È, lo sappiamo, un processo ideale, ma che vuol coincidere esattamente con un processo storico.

Io esamino qui l'opera come risultato, continuo del volere; e nella filosofia del Croce è posto, analogamente ad un momento aurorale del conoscere, un momento premorale del volere: è la categoria dell'economicità, sfera della immediata vitalità, sfera della natura, che lo spirito giudicante trova non dinanzi a sé, ma in sé, come opera di uno stesso soggetto. L'idea della natura come mondo della materia e del meccanismo è spiegata dal Croce non come atto teoretico (non potendosi concepire una duplice conoscenza di un'unica realtà ora come finalistica ora come causalistica: così che, stabilita la validità dell'una, è negata l'altra) ma come atto pratico, schematizzatore, che fa dunque già parte del processo dell'azione¹⁴, e che le è momento necessario. Giacché l'azione nasce sempre su una situazione di fatto, e dire situazione di fatto è dire conoscenza storica di ciò che avviene prima e intorno a noi; ma la situazione reca in sé il carattere proprio della realtà, che è il divenire: « come mai si può agire sopra un terreno che si muove sotto i nostri piedi, e che ad ogni passo non sappiamo in quale direzione e con quale sbalzo si muoverà? »¹⁵. È in questo punto che lo spirito pratico interviene a schematizzare, e fissare perciò relativamente con classi e leggi, il corso del divenire, così da facilitare l'inserirsi dell'azione nel divenire universale. Facilitare e non possibilitare: perché ciò che dà possibilità all'atto etico non è già un'apertura dell'universo ad accoglierlo: non dipende essa dall'universo, quasi totalizzato dalla previsione scientifica, ma dall'universale.

Ma la natura non è in sé questi schemi; è in sé moto di volontà; è

¹⁴ Cfr. B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935, p. 52.

¹⁵ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., II, p. 164.

lo spirito nel suo aurorale volere l'esistenza. Il Croce giunge ad affermare senza esitazione che la natura è coscienza perché finalità: è una conseguenza alla quale non si può sfuggire, una volta affermato il carattere ateoretico dello schematismo scientifico. Ma la dimostrazione di ciò permane generica, affermandosi la consapevolezza della natura come analoga a quella dell'essere nostro (« l'essere e l'attività non sono altrimenti concepibili se non nel modo in cui conosciamo l'essere nostro che è coscienza »¹⁶), e sulla base del fatto che le scienze empiriche non possono dimostrare il carattere assolutamente inconsapevole della natura. Ma che esse non possano dimostrarlo è evidente, anzitutto perché, se si ammette il carattere ateoretico delle scienze naturalistiche, non c'è nulla mai che esse possano dimostrare; in secondo luogo esse non penetrano mai il problema della coscienza dei loro oggetti, se non per negarlo in quanto coscienza. Questo sarebbe invece il compito di una pretesa filosofia della natura, alla quale, com'è noto, il Croce si sottrae con orrore. Ancor di recente, ad uno studioso svizzero, e crociano, il Fraenkel, che si proponeva il disegno di una filosofia della natura come momento inconscio della volontà intesa nell'ambito della filosofia dello Spirito, il Croce opponeva la seria difficoltà di concepire « una attività (finalità) che sia inconscia, non finalità ma meccanismo »¹⁷. Senonché egli stesso non va più in là di questa istanza critica, quando ammette che la vitalità ha « coi suoi bisogni, le sue ragioni che la ragione morale non conosce »; e che ognuno si inchina alla situazione di fatto della vitalità naturale, con l'apparenza, che essa reca nei suoi processi, di elementi e forze recondite e misteriose, con quanto vi è di sconvolgente e travolgente nelle sue manifestazioni. Il fatto è che si può bene negare l'inconscio nella natura con una dimostrazione per assurdo (sulla quale un Leibniz ad esempio avrebbe qualche sennata obiezione da elevare), ma non si può poi passare alla dimostrazione positiva della coscienza della natura se non elaborando appunto una filosofia della natura. E questa dovrebbe dimostrare che le vie della coscienza naturale sono tali che l'uomo può con esse entrare in un commercio d'azione (il che non sarà facile a provare per il livello meramente vegetativo della natura): altrimenti si rimane nel mito. Ma quando si scorga nella natura la forma più elementare dell'individuazione dello Spirito; quando si concepisca come continuo il pas-

¹⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 160.

¹⁷ B. Croce, *Ultimi saggi*, cit., p. 384.

saggio dall'inconscio al conscio, quale difficoltà permane ad affermarne il carattere inconscio? Non mi sembra meno rischioso l'apologizzare la vitalità naturale come bene, in un testo che sta inevitabilmente tra l'espressione religiosa e l'opinione, e che tradisce il più autentico e profondo pensiero del Croce, che la natura permanga al di là del bene e del male, essendo il bene la categoria della coscienza morale¹⁸.

Ciò che ora interessa all'etica, è che sul terreno della natura ha inizio idealmente e realmente l'opera dell'uomo; e anzitutto dell'uomo come individuo: il quale, come sempre avviene nel Croce, può essere considerato da due punti di vista apparentemente diversi, corrispondenti a quello della filosofia e a quello dell'esperienza: come avevamo osato dire, a quello della metafisica e a quello della psicologia, travagliatamente risolte nella sua concezione unitaria della filosofia-storia. Dal punto di vista dello spirito, esso è un'« istituzione »; dal punto di vista della coscienza empirica, dell'esperire soggettivo, è unificazione, scelta d'azioni, composizione del molteplice.

Il concetto di individuo come « istituzione » può sembrare paradossale a chi consideri questo termine nel senso sociologico della parola: inteso nel suo senso profondo, il concetto d'individuo come « istituzione » è il concetto del rapporto stesso dell'individuo col Tutto. Che cos'è l'« istituzione »? Essa è lo Spirito come esistenza individuata: « Le istituzioni non sono altro che specificazioni: né solo quelle specificazioni che si osservano nelle differenze dei popoli, dei costumi, delle tendenze, ma anche e in primo luogo, a fondamento delle altre tutte, le specificazioni che procedono secondo le distinzioni dialettiche dello spirito stesso. Si può dire che lo Spirito proietti nella spazialità, a grande scala, le sue *distinzioni* facendone *esistenze* »¹⁹. Dire allora che l'individuo è istituzione è attribuirgli un essere necessario, e niente affatto ridurlo tutto nella contingenza del transeunte. Certo questa contingenza è vera, ma solo in rapporto alle forme superiori di finalità che ad ognuno sono assegnate (arte, moralità, pensiero) dallo Spirito stesso: e questo rientra nella dialettica degli opposti, come di diritto. L'individualità come istituzione si configura in « gruppi e relazioni di tendenze e abiti »: il Croce non ha difficoltà a riconoscere un temperamento « naturale » dell'individuo, nel che, concepita la natura come spirito, egli non scorge un principio di de-

¹⁸ Cfr. B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., I, p. 131.

¹⁹ B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 53.

terminismo naturalistico. « Ogni individuo, secondo le circostanze tra le quali viene al mondo, è fornito, come si dice, da natura di certi abiti determinanti; e altri ancora ne acquista lungo la vita, per effetto delle vicende e delle esperienze attraverso a cui passa, e delle operazioni che compie. Quegli abiti, che ha fin dal nascere, sono le attitudini, disposizioni, tendenze, che si chiamano naturali; e gli altri, quelli che si chiamano acquisiti. L'individuo non è in realtà se non questi gruppi di abiti, e muta col mutar di essi »²⁰. Ora questi abiti non sono fatti di natura, ma atti dello spirito: *l'atto dell'individuazione dello Spirito*: se così non fosse, quella « scoperta del proprio essere » che il Croce raccomanda saggiamente come premessa all'operare, sarebbe ineseguibile, perché questo essere non sarebbe il *proprio essere*, né sarebbe veramente conoscibile. Di più: quelle attitudini naturali sono la confusa premessa della vocazione individuale. Certo, solo sul terreno delle classificazioni di comodo del linguaggio e della psicologia empirica, è tollerabile distinguere nettamente l'uomo d'azione dal pensatore, dal poeta, così come il cattivo dal buono. Ma a questa distinzione di comodo corrisponde un motivo di realtà: le attitudini degli individui portano un « accento »: l'accento di una vocazione. Non già che le istituzioni materializzino le categorie: « non si tratta già di distaccare l'una dall'altra le forme dello spirito e tramutarle da categorie in cose; ma anzi di serbare energicamente l'unità dello spirito, che è tutto in ciascun suo atto, e nello stesso tempo comprendere che se in ciascun atto l'accento non battesse sopra una delle forme dello spirito facendola dominare sulle altre tutte, l'un atto non differirebbe dall'altro e non sarebbe possibile svolgimento: *e che se la medesima accentuazione non investisse in qualche modo la serie degli atti, non sarebbe possibile l'intreccio e la cooperazione del reale che si chiamano la società e la storia* »²¹. Ora non credo si abusi del testo sottintendendo, nelle righe sottolineate, e nella « serie degli atti », il complesso degli abiti costituenti l'individuo *naturaliter* inteso. La distinzione tra individuo e personalità diventa allora possibile in questo senso: la personalità consiste in un più complesso e non mai definitivo (e sempre presupponente il ritorno al semplice livello utilitario degli abiti) momento dell'individuo, e cioè quando questo realizza volizioni dell'universale; e in quell'atto soltanto conosce veramente se stesso come individuo, perché in

²⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 150.

²¹ B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 53.

quell'atto trova in sé, e insieme contro di sé, la sua esistenza individuale, da risolvere nell'azione voluta, cioè nella vera e propria libertà: l'individuo è reale nel giudizio pratico, non nel giudizio storico, che non conoscerà più l'individuo né la persona, ma solo l'opera.

Ora bisogna ben seguire il processo di questa negazione dell'individualità nell'opera: negazione di una individualità immediata, che non ha posto nella storia, per affermare una individualità mediata, che è quella dell'opera; negazione dell'economico nell'etico. Con ciò il Croce non intende negare la realtà della persona, intende negarne la verità: « che una cosa non abbia verità non significa che non abbia realtà, ma semplicemente che non è atto di verità ed è la forma pratica dello spirito coi particolari strumenti che si foggia, i quali si consumano tutti nell'opera e in essa si fondono, senza residui »²². Che cosa può essere una realtà che non è verità? Posta la verità come l'atto teoretico del giudizio, è chiaro che la realtà della persona non è atto di giudizio, ma atto di volontà; e tuttavia può sembrare paradossale che sia poi giudicabile un'opera che si è costituita senza verità, con un atto che non potremo chiamare irrazionale, ma che saremmo tentati di denominare arazionale, se per razionale intendiamo la mediazione consapevole. Teniamo conto che per il Croce l'atto di volontà è una relazione vissuta ma non consapevole dell'individuo col Tutto: « La volontà è volontà dell'incognito: vale a dire è se medesima, la quale, in quanto vuole non si conosce, e si conosce solamente quando ha effettuato il volere »²³. E tuttavia l'atto di volontà, è, *post factum*, conoscibile: non è dunque di natura irrazionale, nel qual caso si riprodurrebbe un dualismo, da cui tutta la filosofia del Croce espressamente aborre. Per intendere questa morte dell'individuo nell'opera; questa arazionalità dell'opera del volere come la stessa libertà vissuta e individuata, così da diventare materia di una sistemazione razionale, non resta che seguire il processo produttivo dell'opera volontaria.

Essa ha, com'è noto, due gradi: uno utilitario e uno universale: l'economicità è l'innocenza rispetto all'universalità morale; nella volontà economica lo spirito vuole se stesso come particolarità e come esistenza; nella volontà etica lo spirito vuole se stesso come valore universale nell'esistenza. La sfera della vitalità esistenziale è il presupposto della individuazione del valore. Non credo che il Croce esiterebbe ad indicare, nel-

²² B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., II, pp. 148-149.

²³ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 32.

la critica da lui piú recentemente rivolta all'esistenzialismo, lo stimolo ad una concezione sempre piú chiara del momento economico come momento della vitalità, della natura; dell'individuazione elementare dello spirito: « aborro dalla moda odierna dei ' testamenti spirituali ' » scrive egli appunto in un paragrafetto intitolato *Vitalità ed esistenzialismo*²⁴ « ispirati dalla vanità; ma confesso che talvolta debbo scacciare la tentazione di raccomandare, quasi come per testamento spirituale, questa parte del lavoro mentale della mia vita alla meditazione e alle ulteriori indagini, perché mi pare che riguardi un punto capitale, non considerato e spregiato di solito dai filosofi, ma di grande conseguenza per la interpretazione filosofica della realtà, di una verità necessaria alle verità dell'estetica e della logica e soprattutto della vita morale, che nella forma vitale, positivamente intesa, nella speciale spiritualità di questa, ha la sua premessa, e nell'elevarsi sopra di essa, dominandola e piegandola a sé, la sua legge ». In qual senso dunque il momento economico è la premessa del valore etico? Bisognerà anzitutto cogliere la sfera economica come un processo in cui l'analisi distinguerà momenti di varia complessità: appartiene alla sfera economica l'individuo come mera vitalità, con le sue disposizioni native, con la molteplicità in ogni momento presente delle sue volizioni possibili; ma già a questo individuo la coscienza impone una forma ed un'unità, nel concretare la volizione-azione: « vorremo il nostro mero libito, seguiremo semplicemente la nostra inclinazione individuale; ma questo libito e questa inclinazione bisognerà tuttavia volerli coerentemente e non ondeggiare tra due o piú volizioni insieme »²⁵. Se il momento economico è forma, esso è tale sempre e soltanto come unificazione di un contenuto; ora questo contenuto, prima di essere unificato, che cos'era? Era vitalità, si dice; ma vitalità non è altro che la forma economica stessa: si tratta dunque di due momenti, uno piú complesso, uno piú inconscio, della stessa sfera della vitalità: ambedue, a livelli diversi, *forma dell'utilità come esistenza*²⁶.

L'atto utilitario sfugge del tutto ad apprezzamenti morali: nel momento in cui è voluto come volizione dell'individuale, esso non è mai

²⁴ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., II, pp. 291-292.

²⁵ *Filosofia della pratica*, p. 204.

²⁶ Sembra che si debba cercare la materia dell'atto economico in un'altra forma dello spirito; ma non posso intendere che l'atto economico sia sintesi e forma impressa ad immagini e concetti; non può essere sintesi che di un momento in cui l'individuo è volontà vissuta, vitalità presso che inconscia.

male: è male quando prevale di fronte alla coscienza etica: ma come tale non può prevalere mai: « il male, o è avvertito come male, e in questo caso vuol dire che esso non viene realmente attuato, ma si attua in sua vece il bene »; e in questo caso non esiste come male; « quando invece esiste come fatto positivo, è non già male, ma bene (recando a sua volta come ombra un male contro cui lotta e vince) »²⁷: bene che, come sappiamo, è l'innocente volontà economica. Il male come male, come volontà positiva e consapevole del male, non esiste: esiste come rimorso quando già operiamo in una disposizione etica: rimorso di un'inerzia che non era però semplicemente difetto di volontà di bene, ma volontà di un bene diverso, un bene per noi, anziché un bene in sé, compiuto da noi. Qui, tutta la sensibilità religiosa del male come limite fondamentale dell'uomo, che lo spirito etico non varrà mai a riscattare, sembra andare perduta; ma il Croce ha cura di reincludere nel concetto della Provvidenza, cioè nella considerazione storica di quello che è condannato come il male dalla coscienza etica: quell'inerzia o parzialità o passionalità che portammo nell'agire, e che nel rimorso ci appare un male radicale e incancellabile, ci apparirà, quando saremo in grado di giudicare noi stessi storicamente, la condizione e la preparazione o l'attesa di un bene superiore in cui quel male ha perduto la sua efficienza positiva. Certo a questa ragione di conforto si potrebbe facilmente obiettare che queste visioni finalistiche del male appartengono ad una storia dello Spirito che non conosciamo affatto, e che è troppo indulgente assolversi del male compiuto considerandolo come necessario ad un nuovo successivo operare: ma qui siamo per così dire in presenza di una sensibilità religiosa monistica, che deve riferire allo Spirito stesso gli errori dell'individuo; il tipo opposto si troverebbe, com'è noto, nella sensibilità platonica²⁸.

Che cosa, dello spirito economico, passa nello spirito etico? La possibilità di trasformare l'astratto dovere nel dovere di un singolo uomo. L'economicità offre di sé, all'eticità che la supera e redime dall'innocenza, il suo carattere individuale. Nella sintesi etica, l'universale reca la legge, l'individuale reca l'elemento concreto per il quale il soggetto non enuncia e non pratica un astratto dovere, ma il *suo* dovere. E in ciò stesso egli oggettiva la sua individualità, e, realizzando un valore, la nega. Il momento economico acquista quindi nello spirito una funzione di importanza fondamentale. Poiché l'uomo è in esso e per esso l'individuo

²⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 128-129.

²⁸ B. Croce, *Ultimi saggi*, cit., p. 291; cfr. Platone, *Repubblica*, 379 c.

naturaliter costituito, mentre non può arrestarsi a questo livello (in questo caso, se si desse un individuo meramente economico, avremmo di fatto una parte dello Spirito opposta al Tutto: finalmente il male nella sua positività), proprio in grazia di esso reca all'universale la materia della sua particolarizzazione: nessun dovere può essere compiuto se non come il dovere di un soggetto empirico: resterebbe, in caso contrario, l'idea del dovere nella sua teoreticità, anziché la realtà del dovere: così inteso esso è invece la norma universale imposta ad una realtà particolare.

Resta ora da vedere come e perché lo Spirito trapassi *nel singolo uomo* da volere economico a volere etico. Il Croce risponde che la dialettica dei distinti ha luogo per una legge intrinseca allo Spirito stesso: « Si è domandato come mai, posta la distinzione o serie delle forme dello Spirito, questo passi dall'una all'altra... Quale è la contraddizione intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora la contraddizione per noi non può essere che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo Spirito non si arresta, anzi non è mai tutto in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su se stesso, la sempre nuova storia »²⁹. Senonché qui noi vogliamo intendere come questo superamento si compie nella e per la coscienza dell'uomo singolo, nell'ambito dell'attività pratica. Ora si prospettano due risposte: 1) questo passaggio ha luogo per un atto dello Spirito in noi, quasi miracolo: « quando è dato assistere alla quasi miracolosa redenzione di uno di quei malvagi, noi salutiamo la onnipotenza dello Spirito, che vince e dissolve la durezza delle specificazioni e tendenze e istituzioni che esso ha formato, e riafferma la sua infinita libertà »³⁰: qui il passaggio è richiesto dallo Spirito, e siamo noi che lo compiamo come suoi inconsapevoli strumenti-liberi mentre ignoriamo di esserne strumenti: e qui s'intende che cosa sia la realtà senza verità dell'individuo: è la libertà come razionalità immediata e non veramente autocosciente, la piena autocoscienza spettando al giudizio della storia; in questa soluzione è ben chiaro come sia vero che l'individuo muore nell'opera: giacché in certo senso, per la sua dimidiata realtà, per la sua natura di strumentalità, non ha mai veramente avuto una propria vita³¹; 2) questo passaggio è un'intrinseca necessità dell'in-

²⁹ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 163.

³⁰ B. Croce, *Etica e politica*, cit., p. 59.

³¹ Il richiamo, a questo proposito, alla dottrina spinoziana dei modi è banale

dividuo stesso, che continuamente supera la pura esistenza per assumerne e giustificare la contingenza in un valore che è opera sua: in questo caso individuo e opera si necessitano a vicenda, e l'opera è mezzo all'unificazione dell'individuo, e l'individuo, per unificarsi, deve piegarsi alla legge oggettiva dell'opera, pena un'unificazione illusoria. Ma in questo caso due obiezioni si presentano da parte del Croce: una è che si viene così a ricostituire una entificazione metafisica dell'individuo, che rende impossibile la sua storicità: dovremmo avere, invece che una armonica storia di opere, una irrealizzabile giustapposizione di storie individuali; l'altra, più dubbia, che, nello spirito individuale, il *progressus* potrebbe arrestarsi, una volta raggiunta la sua pretesa unità interiore.

Lo storicismo richiede dunque l'etica che il Croce gli ha dato: il giudizio storico è possibile alla condizione che chi opera nell'individuo sia lo Spirito nella sua universalità: non l'individuo che realizza di continuo la sua unità come un valore in sé ed un fine suo proprio, ma l'individuo strumento del moto unitario dello Spirito. La sua libertà non è veramente la *sua* libertà, perché è la libertà di uno Spirito che lo trascende, la Storia. Per dare alla Storia la sua immanente autonomia è stato necessario negare il Dio trascendente della metafisica tradizionale; ma diviene altrettanto necessario stabilire una trascendenza della Storia stessa rispetto a ciascuna delle sue opere e dei suoi individui. Lo storicismo si palesa allora ricco di tutti i rischi di una metafisica, e la filosofia della pratica diviene, come si diceva in principio, l'etica adeguata ad una concezione dello Spirito che è indubbiamente la più salda critica dei miti della metafisica della trascendenza, ma si realizza come pieno razionalismo alla condizione di ridiventare essa stessa una metafisica. Per questo la filosofia del Croce ci era apparsa come il vivente travaglio di un umanismo che corrode la metafisica, e che se la trova sempre di contro insorgente a giustificare l'umanismo stesso, come trascendenza dello Spirito sugli uomini. E che è, infine,

e solo indiscriminatamente vero: lo spinozismo del Croce deve essere determinato non solo nel suo rapporto a quello risolto nell'hegelismo, ma a quello filtratosi attraverso il goethismo. Un esame della filosofia crociana come ripensamento del goethismo non solo sarebbe pienamente autorizzato dai testi (cfr. *Goethe*, 3^a ediz., pp. 18-19; *La poesia*, p. 202) ma contribuirebbe a giustificare la dissoluzione dell'*imitatio Goethii*, nelle sue due figure prevalenti, nel riferimento cioè, ora ad un Goethe-noumeno: il titano (Gundolf), ora ad un Goethe-fenomeno: il borghese (Mann).

questa trascendenza? È la Storia come integrazione ideale dell'opera dei singoli uomini: integrazione all'infinito, in cui ognuno è chiamato, nell'azione, a superare il progresso della storia cosmica giunta sino a lui; ma nell'atto stesso della novità e della libertà della sua azione, è già dallo Spirito riassorbito come strumento di una infinità che lo sovrasta, che è, in una parola, lo Spirito nella eterna oggettività delle sue categorie; e nella legge, che è sua, della distinzione.

Per l'intensità di questa problematica, oserei dire che la *Filosofia della pratica* (insieme ai *Frammenti di etica*: nei quali si dovrebbe analiticamente osservare come la metafisica si dissolva nella moralistica, pur continuando ad offrire a questa la forte struttura dialettica che consente di abbracciare nella ragione *tout court* l'apparente paradosso delle ragioni del cuore) rimane l'opera piú drammatica del Croce. E, aggiungerei, la piú feconda di problemi aperti alla discussione e al progresso della ricerca; mentre il costruttivo travaglio, che in essa si esprime, della filosofia dello Spirito, permette di avvertire, insieme alla estrema modernità di un risoluto immanentismo, i continui punti di attacco con la grande tradizione europea di quell'« idealismo della libertà », che ha i suoi maggiori ardimenti nell'investire non meno la sottigliezza del reale, che le pretese non ancora spente dell'esigenza speculativa dell'oggettività.

CAPITOLO VIII

La razionalità della realtà individuale: l'io come principio trascendentale della realtà e la sua riconciliazione col Tutto attraverso l'opera storicamente prodotta.

C'è un'antinomia interna allo storicismo che mette in crisi la riduzione della filosofia a metodologia. È la seguente: la dialettica dei distinti implica la ferma distinzione tra teoria e pratica, storia e storiografia, opera e giudizio storico. Essa è necessaria sia ad evitare evidenti errori intellettualistici (che vanno da una teoria concettualistica dell'arte ad una pretesa deducibilità teorica dell'azione), sia a correggere una confusione, che sarebbe altrimenti fatale, tra il vero e l'utile, o il vero e il morale. Ma se noi accettiamo questa distinzione, bisogna che ne accogliamo anche le implicazioni. Esse sono: la caratterizzazione dell'opera, nell'atto del suo prodursi come risultato della volontà individuale, quale « realtà » anziché verità; la « verifica » della realtà del momento del giudizio. Ora, a questo punto, è da domandarsi che cosa consente alla ragione il giudizio storico riflettente; che cosa cioè le consente di instaurare tra le opere, e al fine anche della interna ricostruzione e determinazione dell'opera, la sussunzione dei documenti (in linguaggio di gnoseologia si chiamerebbero i dati dell'esperienza) sotto determinate categorie. Per evitare una taccia di arbitrio, che equivarrebbe in ultima analisi proprio a quella utilitarità alla cui difesa si è contrapposta la distinzione, non c'è altra risorsa che pensare che le categorie operanti nell'atto in cui si produce la realtà e quelle operanti nel giudizio siano le stesse; e cioè che sia dato un sistema metafisico, costituito dalla circolarità delle categorie stesse, le cui realizzazioni fenomeniche vengono verificate in continue possibili sistemazioni nell'atto del giudizio, sintesi di pensiero ed esperienza, sin-

tesi riflessa, a differenza dalla prima, che è immediata. Di qui a porre una immaginazione creatrice il passo non sarebbe lungo; ma non è questo che qui immediatamente ci importa, sebbene questo punto possa essere importante per stabilire la natura della categoria vitalità-utilità; qui in prima linea ci importa osservare che in questo modo la metodologia viene ad essere concepita sotto due distinte accezioni: metodologia della interpretazione storica dell'esperienza; metodologia dell'interpretazione delle categorie stesse concepite come forza motrice della realtà; non solo, la pretesa metodologia come negazione della metafisica viene riassorbita da una metafisica, cioè dall'affermazione dell'eternità delle categorie, che non variano esse, mentre varia e cresce dialetticamente (cioè si arricchisce storicamente) la loro determinazione da parte della cultura umana. Non si potrebbe desiderare una metafisica piú netta, in cui infine gli accadimenti storici sarebbero una prima volta gestiti dallo Spirito universale, in quanto realtà, e una seconda volta pensati dallo Spirito universale, in quanto verità. Supponiamo infatti che le cose non stessero così: quale fondamento si potrebbe dare alla conoscibilità storica? Si potrebbe dire che essa si fonda semplicemente sulla universalità della ragione, in nome della quale la razionalità della storia in atto è ricostruibile dal pensiero, la ragione di Cesare ricostruibile dalla mia ragione; le relazioni della ragione di Giulio Cesare con l'irrazionalità, ricostruibili dalla mia ragione. Ma in questo caso bisognerebbe che io riconoscessi la individualità di Giulio Cesare come vera e sola autrice dell'opera di Cesare; sia pure quest'opera la sintesi di relazioni che quell'opera enuncia, senza sapere quale o quali tra queste si realizzeranno ad opera di altri soggetti: solo in questo caso infatti potrei vedere in Giulio Cesare non un inconscio strumento in categorie che realizzano immediatamente e inconsapevolmente la loro razionalità; ma in questo caso, anche, dovrei fare di Cesare un portatore di verità, sia pure unilaterale e inconscia di tale unilaterale, ma non per questo di « *allo genos* », perché già essa predisposta a quella integrazione intersoggettiva che ne costituisce l'opera, una prima volta nel *regnum rerum gestarum*, e infinite altre volte nel *regnum historiae*. Senonché questo riconoscimento manca nello storicismo crociano, ed è esso stesso da giustificare nelle sue implicazioni: non rischiamo invero di sostituire ad una sostanza dai quattro eterni attributi una monadologia? E che cosa sono questi soggetti finiti portatori di una verità di per se stessa infinita benché unilaterale? E in base a quali criteri si proporrà il giudizio di verificaione? Come si vede, l'obbie-

zione di una antinomia non può essere dissolta se non alla condizione che l'obbiezione si faccia essa stessa costruzione e soddisfacimento di quella logica storicistica che noi non intendiamo qui negare nel suo fondamentale assunto, ma integrare e rettificare.

Cominciamo a cercar di sciogliere il primo nodo, quello del rapporto di metodologia e metafisica. La battaglia contro la metafisica si è iniziata e continua sotto un segno che è costantemente quello: la realtà è opera della volontà umana, e della ragione umana, senza che ne sian presupposti modelli, o che sia ammissibile, come loro causa, un essere di cui ragione e volontà siano gli esecutori fedeli, ma ridotti a mera strumentalità — ad una illusa strumentalità, inoltre, perché persuasa di un'autonomia che in realtà né le appartiene né le si addice. In tali condizioni è escluso che la filosofia possa essere conoscenza di tale realtà sostanziale o causale o libera creatrice, mediante un organo a ciò appropriato, di intuizione intellettuale o metafisica. La filosofia discende da questo privilegiato mistico piedistallo alla funzione ben altrimenti utile di metodologia della realtà della volontà e del pensiero, dell'arte o della religione; essa è un'arte di intendere la realtà umana e terrena. La metafisica come conoscenza di una realtà metaumana e metaterrena è frutto di una illusione, che tende a rimandare oltre il fenomeno storico a un noumeno storico, e non si vede allora perché non debba rimandarvi indefinitamente, così come l'argomento del terzo uomo prova sin dal tempo del tardo pensiero platonico. La metafisica incontra dunque fatalmente il suo nemico nello scetticismo; ed essi continueranno a fronteggiarsi indefinitamente, la metafisica rimproverando allo scetticismo la sua mancanza di organi appropriati ad affermare un vero, inconsapevole com'è del carattere dommatico del suo stesso vero; lo scetticismo mettendo in dubbio il carattere e l'esistenza trascendente del sopramondo affermato dalla metafisica, soprattutto negandone, ragionevolmente del resto, la conoscibilità. Questo dibattito si può riaccendere anche, ovviamente, nei riguardi della concezione kantiana della conoscenza; ma non è detto che ne resti immune anche la susseguente filosofia, sia pure dopo la decapitazione del noumeno. Lo scettico ha ben diritto di irridere alla immaginazione creatrice, non meno che alla prima sintesi che compone la iniziale antitesi di essere e non essere: giacché qui, come è stato ben visto, il presupposto iniziale e che opera *ex machina*, e cioè il divenire, è già tutto il sistema, nel suo nocciolo, prima di essere pensato. E si sa infatti come la *Weltgeschichte* costituisca infine un sistema chiuso, nel quale i concetti sono

una volta per sempre identificati con determinati ordini di fatti, i fatti nazionali e le loro funzioni storiche di civiltà. Si è pensato allora di sciogliere il nodo in cui si coinvolgono logica e metafisica nei precedenti sistemi dell'immanenza fino a ricadere in una sovrapposizione della logica sul divenire e alla chiusura del sistema, col concepire la filosofia come metodologia della storia, e la storia come dialettica dei distinti, e degli opposti come momenti interni dei distinti. È una posizione non priva di intralci interni, il più grave dei quali consiste nella giustificazione stessa della dialettica dei distinti. Qual'è il « ressort » che muove infatti il movimento stesso dei distinti? Perché e a qual fine la circolarità? E si potrebbe anche rinunciare a quest'ultima questione, rispondendo che essa non può tendere ad alcun fine, perché postulare un fine significherebbe porre un « altro » oltre la realtà, verso cui muova la realtà storica (sebbene anche questa risposta comporti le sue difficoltà, consistenti in una chiusura del sistema della storia entro un preteso sistema della ragione dato come definitivo). Ma anche sorvolando per il momento su questa difficoltà, resta sempre quella fondamentale: mentre nella dialettica degli opposti è l'antitesi stessa che muove alla sintesi, può la distinzione, che è una condizione di reciproca indifferenza, muovere al passaggio dall'una all'altra categoria? La risposta data dal Croce è dogmatica, in quanto fa appello ad una legge intrinseca dello Spirito: con ciò si risponde dunque che lo Spirito ha come propria legge la circolarità; ma noi domandavamo appunto perché lo Spirito sia mosso a vivere tale circolarità. Il solo fatto che questa circolarità dei distinti restituisce autonomia ai fondamentali atteggiamenti dello Spirito non basta di certo: perché una falsa autonomia, o una illusa autonomia, non vale meglio che una reale e consapevole schiavitù.

Ma ciò che qui più immediatamente ci interessa è vedere, quasi *in vitro*, come anche lo storicismo non possa giustificare il suo interno movimento se non facendo appello alla immobilità di una legge, alla trascendenza di una legge, ad un *primum*, dunque, che è esso stesso tutta l'essenza della metafisica. E nasce legittimo il quesito: se una metodologia, quale essa sia, dà inevitabilmente origine ad una metafisica, non si dovrà piuttosto pensare che un ritorno alla metafisica sia inevitabile sempre, che non si dà mai pura metodologia che non sia anche sempre una metafisica, e quindi che la metodologia non sia altro che la liberazione degli elementi logici inclusi e contratti in una intuizione metafisica, tale però, questa liberazione, che, nell'atto stesso

della sua autocoscienza, si ricostituisce come un'altra, chiarificata metafisica, che per essere però coerente alla propria stessa natura deve continuare a fornire una nuova metodologia? Non si dovrà concluderne modestamente e rispettosamente, una volta verso la metafisica, che, anche volendo e fortissimamente volendo, non si fa mai altro che trarre da una metafisica le categorie atte ad intendere il fenomeno storico; ma per il solo fatto che si muove alla determinazione del fenomeno storico, secondo tali e tali categorie e non altre; e che si concepiscono queste categorie secondo tale rapporto e non altro, non si dovrà concludere che la nozione dell'unità e della totalità antecede e condiziona la nozione della molteplicità dei problemi, ed è essa stessa la condizione trascendentale della loro identificazione, e della stessa unificazione di alcuni dati nella sinteticità di un problema? Il dubbio di cui parliamo può dunque rigorosamente affermarsi così: non esiste mai una metodologia che non sia nel contempo una metafisica; la filosofia non è altro che il disviluppo delle categorie logiche, necessarie al giudizio storico, da un primo nucleo metafisico, che è il *primum* di ogni sistema: il mondo sovrasensibile in Kant, la legge del verticalismo in Hegel, la circolarità dello Spirito Universale in Croce. E per quanto si voglia determinare questo come un errore, non si concluderà proprio nulla: perché un errore perennemente necessario resta, per quanto avvertito, egualmente necessario, e perciò vero malgrado ogni prova in contrario. Altrimenti ricadremmo nell'aporia fondamentale dell'eleatismo, quantunque con segno rovesciato, quella di negare l'esistenza dell'avversario, ma di non sapersi spiegare la sua perpetua rinascita.

Esisterebbe solo una via per uscire da questa difficoltà: sarebbe quella di concepire la realtà come fare, come prassi; non dunque pervasa dalla immanenza di presupposte categorie, ma tutta e continuamente prodotta da funzioni razionali storicamente elaborate dalla ragione quale opera, pur universale, di ciascun uomo. E che cosa significherebbe in questo caso universalità? Significherebbe essenzialmente comunicabilità: una comunicabilità, beninteso, mai affermabile se non *post factum*, quando essa sia stata accertata nell'operare stesso, e prodotta nell'operare stesso. Ma si badi che in questo caso noi non abbiamo fatto che spostare la difficoltà, rimuovendola, dalla parte *ante* dove si trovava, ad una parte *post*, quella dell'accertamento storico. Ma in nome di quali criteri sia compiuto l'accertamento, come ad esempio si instauri il concetto di comunicazione, su che esso si basi, questo resta incognito. La comunicazione del vero o del certo resta controllabile solo

dal successo: il che non può aver senso, essendo il successo adeguato a circostanze temporali, così che assumerlo come segno della razionalità della prassi significa nello stesso tempo assolutizzare indebitamente il relativo: cioè proprio chiudere ad ogni istante arbitrariamente il movimento — ad ogni istante anziché in un determinato istante. Si dirà che proprio per questo esso resta aperto, perché è chiudibile ad ogni istante: senonché ancora una volta il carattere arbitrario di questo « ogni istante » vale il carattere arbitrario del determinato istante; e logicamente esso vale anche meno, perché qui si tratta di una conclusione logica, là di una ripetibilità di conclusioni meramente empiriche.

Il tentativo dunque di uscire dalla metafisica per la via della prassi resta frustrato proprio perché semplicemente antitetico di quella metafisicità della teoresi. E qui varrebbe la pena di esaminare in concreto uno di tali tentativi di rovesciare la teoresi nella prassi, e la filosofia nella consapevole ideologia, quale si presenta nel pensiero marxista. Esso è particolarmente geniale, perché ha la virtù di voler utilizzare, proprio al fine della validità razionale della prassi, i congegni dialettici propri della filosofia come speculazione. Ma esso ricade qui negli stessi rischi: assunzione di un *primum*, il movente economico, sua funzione dominante nella stessa *Wechselwirkung*. Non mi sembra cioè che anche la filosofia della prassi sfugga alla difficoltà della caduta nella metafisica. E veramente il tanto gridato rapporto di antitesi tra cristianesimo e marxismo ha senso solo se essi due partecipano di uno stesso assoluto, ché, se fossero prima distinti che opposti, e la metafisica noetica cristiana e quella comunista totalmente dissolte nella prassi, non esisterebbe più alcun rapporto tra i due *gene*, ma solo un'alternativa di gusto etico, e magari estetico. Il fatto è invece che il *primum* di una metafisica cristiana è il teismo, e quello di una metafisica marxista l'ateismo; e, proprio come opposti alla richiesta di una sintesi, essi si prestano ora a desideri o compromessi di conciliazione, ora a lotta violenta, che non è lotta di semplici concetti, ma di forze e di uomini. Basti su questo punto, non avendo qui in vista la discussione dello storicismo ideologico, ma di quello speculativo.

Ciò che ora più importa è vedere la necessità della risorgenza della metafisica. Essa consiste nella inevitabilità, da parte del pensiero, dell'affermazione della verità-realtà del suo categorizzare. Si può ben proclamarlo relativo, storicamente condizionato, e così via; si può umilmente accettare la lezione dello storicismo che ogni verità sia storicamente condizionata; ma la legge della condizionalità storica è o non è

legge valida universalmente e necessariamente? Vogliamo anche ammettere che possano essere diversamente considerati i modi logici del condizionamento: saranno anch'essi storicamente condizionati, non ne dubitiamo; ma la legge di questo condizionamento, o è rinviata essa stessa all'infinito, col che non si risolve nulla, se non accettando lo scetticismo, ovvero si dichiara immanente ed esauribile dalle sue stesse realizzazioni storiche, ed allora non è più una legge affatto. La verità è dunque essa stessa categoria eterna e sempre storicamente rinnovantesi, ed unica categoria trascendentale che condiziona tutte le verità; e se da essa si disviluppano determinate categorie e non altre, ciò dipenderà dal fatto che la coscienza del filosofare comincia proprio là dove si prende a pensare tale categoria trascendentale che era fin allora immanente a noi stessi, era noi stessi senza che lo sapessimo, costituiva cioè la coscienza immediata dell'esistere individuale; e poiché il cercare di prenderne conoscenza e il teorizzarla coimplicano il mettere in questione la propria stessa individuale esistenza, e quindi il relativizzarla alle categorie che emergono da quel gruppo iniziale, è chiaro che la metafisica si richiederà sulla metodologia non appena la propria individuale esistenza avrà ritrovato, riflessivamente e filosoficamente, il suo rapporto con la verità, cioè la sua ragione di agire e promuovere la realtà secondo determinati valori, divenuti alla coscienza così chiari e con essa stessa immedesimati, da potersi ritenere la stessa « persona » del soggetto individuale. Questo processo di riidentificazione di verità e personalità è destinato a subire nuove crisi e quindi nuove scoperte metodologiche; ma anche sempre a rinchiudersi, via via che se ne scopra la stessa fecondità. Così che la metafisica continuamente risorge e continuamente si dissolve nella metodologia; né si può dire che questo secondo momento sia più valido del primo; perché non è possibile una interpretazione del rapporto unità-molteplicità, senza un'esperienza pura dell'unità; e quando si ricorra, per smentirla, ad una filosofia della prassi, non si fa altro che rinviare alla prassi quella esperienza dell'unità pura; ed è anche troppo, allora, parlare, di filosofia della prassi: sarebbe più esatto dire o filosofia o prassi: ché solo la prassi *tout court* è veramente dissoluzione o vuol essere dissoluzione della gnoseologia e della metafisica.

Ma non riusciremo dunque mai a liberarci da questa premessa metafisica che ci induce infine allo scetticismo? Non riusciremo mai, una volta per tutte: sarebbe come voler sradicare dalla mente dell'uomo l'istanza religiosa o quella della immediata vitalità, o quella della libertà

o quella della socialità. Ogni tentativo di questo genere è sempre fallito: ma ciò che importa non è tanto che vi si riesca, quanto che si sappia perché non vi si riesca radicalmente e come vi si riesca perennemente sul piano storico. E che cosa implichi il passaggio dalla metafisica alla metodologia.

La sola risposta che mi sentirei oggi di dare a questo quesito è quella che concepisca l'individuo come quel « fatto di ragione » che instaura il rapporto necessario metafisica-metodologia. Si potrebbe su questo punto abbozzare una prima fenomenologia di questo processo. Ciò non potrebbe per ora che peccare di grossolanità e di ipotizzazione, ma necessario ne è tuttavia il rischio.

Si tratta di stabilire, o almeno, per prudenza, di ipotizzare qual'è la struttura dell'esistenza individuale, e quale la sua realtà di vivente mediazione tra metafisica e metodologia. Si vedrà che questa ricerca non è inutile, perché per essa si può giungere ad enucleare una proposta di risoluzione per la fondamentale antinomia che abbiamo descritto come interna allo storicismo, quella tra verità e realtà. Così che la concezione della filosofia come metodologia della storia ci apparirà né più né meno che la logica adeguata ad una metafisica della realtà storica: ma la risoluzione dell'antinomia consiste nella possibilità di intendere il moto stesso della storia, che l'ignoranza del rapporto metodologia-metafisica rende invece indeterminata o presupposta.

**Il carattere catartico della conoscenza storica del passato
e la sua funzione di orientamento per l'azione del futuro.**

Per struttura dell'individuo sarà da intendere il rapporto di una coscienza di esistenza individuale con la verità: quindi la razionalità della realtà individuale stessa. Ora, questo rapporto è vissuto immediatamente come un rapporto di identità. Di qui l'inevitabilità dell'egoismo infantile: non l'altruismo, ma l'egoismo è la vera norma dell'individuo vegetativo; e se esso fa vivere di sé gli altri, è perché l'unilateralità dell'egoismo non può diventare assoluta quand'anche lo voglia. La prima rivelazione dell'unilateralità dell'egoismo, o della immediatezza dell'identità di verità ed esistenza, è data dai limiti che la volontà egoistica incontra. Teoricamente questa unilateralità può anche essere spiegata e comunicata logicamente, e tale è infatti il compito della pedagogia; ma questo smentisce il fatto che solo un'esperienza dell'unilateralità disvela il carattere astratto e falso di quella immediatezza. In questa caratterizzazione di egoismo va fatto rientrare anche il dommatismo ingenuo delle opinioni, il battersi per aver ragione in buona fede, quella tendenza all'eristica creduta dialettica che veniva rimproverata ai giovani discepoli di Socrate e che il maestro avrebbe poi dovuto egli stesso scontare.

Ma che significa che la verità è immediatamente identica alla nozione della esistenza individuale? Significa che non si ha affatto la nozione della propria esistenza come individuale, cioè come distinta da altre esistenze individuali, ma sovrapposte ad esse, disconoscendosi di esse proprio il carattere di portatrici di altre verità. Il vero carattere aurorale dello spirito non è tanto la poesia quanto piuttosto la naturalità dell'universalità; che poi questa, prima di farsi consapevolezza logica, si faccia universale fantastico, come pensava il Vico, è possibi-

lissimo, sebbene non sia lecito assumerlo come postulato empirico. Ciò che infatti importa non è tanto, almeno per il nostro caso, il carattere specifico « fantastico », ma il genere assoluto « universalità ». L'esperienza dell'esistenza è nient'altro che l'esperienza dell'universalità, esperienza che assume infiniti aspetti, che vanno dalla fede nella realtà delle proprie immagini all'egoismo, al dommatismo delle opinioni, e via dicendo. Si potrebbe determinare, come fece il Vico, una logica e una topica, una economia e una geografia di questa prima età dell'uomo, che è la prima età della coscienza. Ma la scoperta dell'universalità è coeva della scoperta dell'individualità. E della loro distinzione. Che cosa porta a tale scoperta è questione quanto mai ardua: perché, se ci pensiamo, è proprio qui che incomincia il pensiero. Orbene essa ha il suo inizio all'interno stesso della identità dei contrari presupposta e vivente nella individualità allo stato aurorale; essa si produce al momento (che è poi, come vedremo, un momento ideale, e niente affatto limitato ad una determinata età dell'uomo: ha ragione Goethe quando dice che ogni età ha la sua saggezza) in cui una frattura diventa inevitabile. Secondo noi la *magistra vitae* è in questo caso l'utilità. Non ci spaventi la bassezza del movente della frattura: forse che è cosa inutile capire? Forse che è cosa nobile un capire inutile? Forse che non si ritiene assurda, dai suoi nemici, la metafisica, proprio perché duplica inutilmente i problemi della fisica? Non lamentiamoci dunque della bassa origine della frattura individualità-universalità. E ricordiamo anzi che lo storicismo, proprio per aver creato una categoria delle volizioni individuali, senza saperne poi giustificare la « formalità », dunque l'« universalità », si trova indubbiamente più sprovveduto di noi.

Solo stiamo attenti, in questa indagine, di non confondere una fenomenologia dello spirito individuale, cioè della coscienza dell'esistenza, con una descrizione dei rapporti intersoggettivi, che fino a questo momento non abbiamo alcun diritto di fare intervenire. Si ricordi invece che è giusto chiamare in causa l'utilità sotto la specie delle sue due possibili esperienze, quella del danno e quella del vantaggio. Accostiamoci ora al nostro problema. La nozione di utilità è una nozione di valore; abbiamo veramente diritto di chiamarla in causa? O non dobbiamo piuttosto vederla scaturire da elementi più primordiali, più adeguati a quella esperienza di conciliazione degli opposti che era l'individuo nella sua esistenza aurorale? Ora, che cosa vi era in esso di implicito se non la continuità dell'esistenza? Forse null'altro che questo; l'immediato logico è infatti il continuo indistinto nel tempo. Si

avrà una frattura dell'immediato logico quando si aggiunga la possibilità di una coscienza della continuità, cioè di una condizione qualitativamente nuova della stessa continuità. Che cosa può portare a questa nozione? Che cosa può rendere cioè consapevoli della propria esistenza come durata? È ciò per avventura implicito nella stessa esperienza della coesistenza degli opposti? E prima di rispondere a questa domanda, è ben certo che immediatezza e continuità di durata siano la stessa cosa? La garanzia di tale identità o almeno di tale implicazione è in ciò, che la mediazione consiste in un rilievo delle condizioni logiche della identità individuo-universale, e quindi della loro analitica distinguibilità, e solo da questo punto di vista può decifrarsi l'identità della identità degli opposti e della indistinta continuità di durata. La frattura ha luogo allora quando si inserisca una distinzione di momenti nel tempo, una memoria, un'attesa: la nozione del tempo che non si ha più, la nozione del tempo che non si è ancora. Abbiamo detto che la finalità di questa distinzione e di questa apprensione della nozione del tempo avviene in omaggio ad una utilità. In altre parole bisogna che l'individuo-universale si avveda che esso non è più e non ha più la natura che ebbe; che se ne senta irremissibilmente limitato; che si senta egualmente limitato verso il futuro, non dipendendo in nessun modo da lui aggiungersi neanche un capello sul capo né un attimo nell'esistenza futura. Dolore e speranza, cioè inclinazioni utilitarie verso ciò che non si ha e non si è più, e verso ciò che non si ha né si è ancora (in questa fase ideale, essere ed avere sono identici).

A questo punto, in cui lo spirito si fa storia, è possibile trovare un cominciamento e una ragione di incominciamento? Si tratta di una impresa forse disperata, in cui noi presupponiamo proprio ciò che dovremmo invece giustificare: come accade nella inserzione hegeliana della prima sintesi, quella del divenire. Né la ricerca è più facile se la spostiamo sul terreno meramente logico: perché, domandiamoci, gli opposti conciliati e quindi precedentemente non-opposti, divengono antitetici? Se pure la conciliazione era illusoria, che cosa la costringe ad uscire dalla illusorietà? Eppure solo su questo piano la ricerca può essere persuasiva, e può spiegare l'altro piano, quello della ricerca condotta nell'ambito di uno solo degli opposti, l'individualità: che riuscirebbe altrimenti inefficiente e pertanto ancora illusorio.

Si badi dunque attentamente ancora al rapporto di identità immediata universalità-individualità, verità-individuo. Era, questo rapporto, un *primum* assoluto? O era un fatto, quello della individuazione

dell'universale in forma immediata? E allora invoca essa stessa un altro *primum*, precisamente quell'anteriorità ideale del Logo a cui pensava Hegel? Senonché con tale anteriorità noi non guadagniamo proprio nulla, perché ci toccherebbe ancora provare la necessità della sua individuazione; mentre in qualsiasi momento della nostra esperienza della verità, noi troviamo sempre la sua medesimezza con la nostra esistenza, se ne abbia o no una consapevolezza e una capacità riflessa di sviluppo. È quindi nella immediata immanenza verità-individuo anteriore ad ogni dubbio di sé che dobbiamo trovare il germe della frattura, l'origine del dubbio, dell'autocritica dell'egoismo come del dommatismo. Questa immediata identità è ciò che si chiama « io »; ed è bene averla determinata, perché dell'io non si può infine dar altra definizione che questa, dell'identità della verità ed esistenza individuale, sia questa programmata o non programmata, moralmente vissuta, o esistenzialmente affermata anteriormente ad ogni proposito di moralità.

Bisogna dunque procedere di qui, dall'io. Quando si dice che l'io è il principio trascendentale della realtà si dice dunque cosa esatta; alla condizione che non si pensi a nulla di assolutamente unitario e inattivo, al di là della propria storia, motore immobile della propria storia; ma lo si pensi già dotato dell'articolazione essenziale di ogni storia, quella della universalità-individualità. Ora è chiaro che la frattura dei due termini, e la loro successiva disimplicazione e organizzazione deriva da una coscienza che l'io assume della duplicità dei termini che sono in esso coimplicati in sinolo. Quale l'origine di questa presa di coscienza, in questa scomposizione dell'io? Abbiamo indicato l'origine di ciò in una esperienza temporale del proprio essere, ed effettivamente non è possibile altra origine della frattura che questa: il rendersi conto che il proprio andare non è un permanere, che quella continuità implica irreversibilità, che i possibili si sono realizzati, ma irripetibilmente. Bisogna ben rendersi conto se in questo enunciato non vi sia per caso un salto. Che cosa induce l'io a rendersi conto di tale processo temporale? Ma il fatto che esso accoglie in sé, nei due fondamentali opposti, tutti gli opposti: ora, tra questi, egli troverà immediatamente aderente alla prima coppia di opposti, quella del divenire e del permanere; e poiché egli diviene, egli non può nello stesso tempo non volere il permanere. Viene di qui la percezione dell'impossibilità del permanere, data la condizione della conciliazione degli opposti come immediatezza e perciò come durata continua; di qui la percezione del perduto e del non acquistato, del non ancora acquistato e forse non acquisibile, del

non piú acquisibile benché divenuto. Ed ecco che la frattura è nata. Si è prodotta perché era intrinseca alla prima coppia di opposti vissuti dall'io; ma già l'io si avvede di percepire che permanere e divenire sono concetti contraddittori; che egli, che credeva divenendo di permanere, muta suo malgrado, che egli se volesse divenire non potrebbe accelerarne il tempo a suo libito senza negare il divenire stesso e annullarlo in un punto. Le due esigenze si incontrano e si eludono l'una con l'altra. Ho studiato questo caso della loro coincidenza, in un'altra situazione moralistica, quella di Carlo Michelstaedter¹, e, sebbene abbia ritenuto di doverne escludere l'indeducibilità del suicidio (e anche di ciò dovrebbe potersi dare dimostrazione, ma essa uscirà implicita dalla presente ricerca come nozione stessa della libertà del volere), ho mostrato come in questa condizione coesistano una volontà di ascetismo, quella del permanere, e una volontà di potenza, quella di voler intensificare al limite la propria « volontà » (cioè *dynamis*) del permanere. Questa duplicità di intenti fu la contraddizione di Michelstaedter, e anche se grande permane la suggestione dell'esempio (che è poi quello della vissuta frattura tra verità e individuo e dello sforzo della loro consapevole saldatura), essa non va sottovalutata, proprio perché in questo errore consiste propriamente l'insegnamento di Michelstaedter.

La contraddittorietà del permanere e del divenire segna dunque la nascita dell'autocoscienza dell'individuo. Esso si rende conto che non è l'universale, che ha perduto l'universale quale gli era stato immediatamente concesso; ma nello stesso tempo egli non potrà, da allora, se non ricercarlo, come il solo oggetto che possa riparare alla sua limitatezza. Essa si è presentata infatti come privazione e pertanto come dolore; ma l'irreparabilità di questo dolore, abbreviando qui le tappe che potrebbero essere descritte di questo processo utilitario, può trovare la sua riparazione soltanto nella universalità. Una sola di queste tappe vogliamo qui nominare, a riaffermazione di un concetto altra volta raggiunto. Quella del predeterminato esperimento dell'egoismo. Si può cercare di varcare i limiti della propria irreparabile finitezza con la ricerca del possesso di altri finiti. Che essi siano determinati come altri, viene appreso dal soggetto dal fatto che egli non può generarli; che egli non è causa cioè delle proprie sensazioni ed immagini,

¹ U. Segre, *Il personalismo di Michelstaedter*, in « Costume », Milano 1945, nn. 5-6, 7-8.

ma che vi è nelle sue sensazioni ed immagini un elemento non soggettivo, sebbene soggettivamente appreso. Anche la nozione dell'alterità degli oggetti viene appresa come attestazione di limite. Nella sua fase premorale, il soggetto si avvede che la causa del suo voler permanere in determinati stati o sfuggire a determinati stati è nel contenuto stesso di tali stati; ma che non dipende da lui prolungare o rifuggire da questi stati, senza che intervenga una sua azione nei riguardi delle cause del contenuto di questi stati. Così egli si avvede anche che ne dipende, che dipende cioè dagli oggetti; e può presumere di liberarsi da questa dipendenza, e di ripossedere se medesimo, col possederli, e ridurli all'io. Senonché è veramente possibile questa operazione che già Platone descrive a Callicle come una sorta di supplizio delle Danaidi? Essa non ha mai fine e perciò mai appagamento. Ma giustamente Callicle rispondeva a Socrate che proprio in questo consisteva il suo fascino, un fascino al quale non intendeva rinunciare. Senonché è proprio nella contraddittorietà del fascino stesso che va ricercata la sua inevitabile delusorietà, una potenziale delusorietà, abbia o no luogo quello « schifo di se stessi » che Michelstaedter attribuiva alla scoperta della « illusione della persuasione ». Da che nasce la necessità dell'insufficienza della soluzione egoistica? Dal fatto che l'assimilazione degli oggetti è priva di qualsiasi criterio sintetico, è una giustapposizione nella quale non si ritiene certo di non dovere né poter affrontare pene e sacrifici in vista di un ulteriore vantaggio, ma ad una sola cosa non si intende abdicare, quella di essere presenti alla propria fruizione: cioè non si intende rinunciare, in realtà, alla giustapposizione della coscienza del proprio benessere e della particolare fruizione che la provoca. In questa condizione non ha mai luogo propriamente assimilazione dell'oggetto, ma solo inserzione di esso nel proprio « tempo »; donde la sazietà e il tedio alternati alla gioia, in un seguito sempre eguale, che è esso stesso il vero *taedium vitae*. Il fatto di non voler rinunciare alla propria esistenza per afferrare e possedere le esistenze, fa sí che non si dia mai una vera unificazione col mondo. È certo che a questo punto potrebbe ben proporsi l'insidiosa obiezione del suicidio; ma è anche vero che il suicidio è ancora un atto di frattura e di riaffermazione non di riconciliazione. Chi si uccide, sentendo di non poter oltre tollerare l'infelicità, sa bene che vuole il suicidio come indifferenza verso le cose, verso il proprio limite, non come integrazione del proprio limite. È dunque accertato che la soluzione egoistica, che doveva essere qui considerata, ha il torto di accettare tutte le possibili implicazioni onerose

della propria conquista degli oggetti, salvo una, il sacrificio della propria volontà di esistere. C'è una incoerenza fondamentale, nell'egoista: egli considera il mondo intero come oggetto, e in questo sta la sua grandezza; ma considera se stesso come soggetto e come fine, negando così l'universalità della sua stessa legge. Se considerasse anche se stesso come oggetto, sarebbe veramente già nata in lui l'universalità, una specie ben identificabile di universalità religiosa, che è quella buddistica. Ma la debolezza della posizione egoistica è la sua essenziale incoerenza.

Ed ora esaminiamo l'altra via della riconquista dell'universale. E badiamo soprattutto di non cadere in un facile moralismo. Sarà pertanto prudente riaccostarci a quella impostazione storicistica, da cui abbiamo preso le mosse, e che vede nell'opera storicamente prodotta il vero rapporto dell'individuo col Tutto, cioè la riconciliazione e la ricomposizione dell'universale e dell'individuale.

CAPITOLO X

Conoscenza e azione: la filosofia come metafisica e metodologia della storia.

Ci accostiamo daccapo ai termini della sopra riscontrata antinomia dello storicismo: realtà senza verità dell'azione, verifica di quella realtà nel giudizio storico qualificato. Vediamo se a questo punto è ancora lecito parlare di una realtà senza verità. Non abbiamo, all'origine, altro carattere della verità, se non la sua fondamentale caratteristica, immancabile, quella dell'universalità. Poi abbiamo visto noi stessi sorgere altre: la verità è il superamento dell'antitesi permanere-divenire, dell'antitesi limite-illimitato, dell'antitesi essere-avere. Un'indagine più ampia ne avrebbe senza dubbio scoperto altre, e forse a poco a poco avremmo ricostruito, quasi inevitabilmente, la storia delle categorie individuate dalla presocratica greca. Ma un'antinomia soprattutto è apparsa evidente: quella della « conoscenza » del limite, quella della « volontà » di superarlo. Non intendiamo affatto con questo accettare una distinzione di facoltà psichiche: riteniamo al contrario che l'apprendimento del limite coesiste inizialmente con il conato di infrangerlo, e del pari che l'esperienza utilitaria del possesso del mondo abbia luogo solo con un piano di conquista che è una conoscenza. Ma questa distinzione successivamente si approfondisce, perché si scorge che la conoscenza è di ciò che si è prodotto, dell'irreversibile passato, e la volontà dell'inconquistato avvenire. Anche il voler ricostruire il passato nello sforzo della memoria cosciente, è al servizio di un fine futuro. La distinzione conoscenza-volontà si è dunque approfondita e rischia di divenire fondamentale. Bisogna verso tale distinzione essere d'altra parte molto cauti: perché la dottrina agostiniana del tempo ha dimostrato molto utilmente che passato e futuro sono reali solo come presente e

nel presente, che viviamo un eterno e incancellabile, insostituibile presente. Ma entro il presente l'intelletto costituisce l'obbiettività della parte *ante* e della parte *post*, obbiettività che coincide con le due esperienze dell'irreversibilità e della inanticipazione, della determinabilità e del conato. Ma ha ragione l'intelletto di costituire intorno al presente queste due zone, di solidificarle come campi d'indagine, uno per l'accertamento e l'altro per la previsione? Non sembra contestabile, solo che si tenga ben fermo che la costituzione di queste due zone avviene sempre entro determinate condizioni, che sono quelle del presente.

Tanto la ricerca di accertamento quanto quella di previsione sono « contemporanee ». Non ha maggior senso parlare di contemporaneità della storia che di contemporaneità del futuro. Ciò che ci induce all'azione volontaria, come ciò che induce alla conoscenza, è sempre la nostra presenza a noi stessi in un determinato modo in questo presente. E al modo stesso noi cercheremo nel passato ciò che interessa al presente, come cercheremo nel futuro ciò che interessa al presente. Così rivive il passato o si anticipa il futuro. Né è da dire che vi sia maggiore obbiettività nel passato che nel futuro; c'è solo una diversa obbiettività, il cui preteso supporto sono i dati di fatto, indipendenti da me, nel passato, e il progettato apporto del mio intervento, in quanto dipenda da me, nel futuro. Tuttavia proprio in questo sta la differenza tra il conoscere e il fare, tra la storia come *res gestae* e la storia come *historia rerum gestarum*: che il preteso supporto oggettivo, la sostanza del fatto, nel passato è già data, nel futuro dipende da me. Ma questa prospettiva della distinzione non è certo definitiva. Infatti è altrettanto vero che io non posso affatto sapere se e in qual modo si avvererà il mio intervento nel futuro, come non posso sapere come siano andate le cose nel passato, se non introduco io stesso un filo ricostruttivo. L'accertamento di un accadimento passato non è mai una semplice constatazione di elementi rapsodici, ma la decifrazione di una loro connessione necessaria, di quella che la vecchia metafisica chiamava la ragion sufficiente. In realtà non è che noi possiamo realisticamente giurare sull'esistenza di una ragion sufficiente, siamo noi piuttosto che esaminiamo certi dati adottando un criterio di connessione possibile, supponendoli sussumibili sotto un criterio sintetico, quanto dire una categoria. Ma potrebbe darsi benissimo che quei fatti non si prestassero affatto alla categoria da noi prescelta e ivi adottata per determinarli come un certo accadimento.

In realtà accade che il giudizio storico non sia mai un giudizio de-

terminante, cioè causale, ma un giudizio riflettente, cioè l'integrazione di un insieme di fatti in un nucleo finalisticamente sintetizzato, organizzato, interpretato. Un fenomeno fisico deve accadere, un fatto storico poteva non accadere: è uscito dalla semplice possibilità, si è fatto realtà, per una decisione volontaria. Ora, è possibile conoscere come questa decisione volontaria, tra tutti i possibili, abbia scelto proprio una certa direzione piuttosto che una certa altra? È possibile tener conto della negazione consapevole e inconsapevole delle altre direzioni? Si noti che, se non si sa questo, anche la obbiettività della conoscenza storica come contemporaneità sfuma nel nulla, diventa ricostruzione arbitraria, ricade sotto il peso della indistinzione di utilità e verità. Né io pongo qui la questione della documentabilità: questa è sempre più o meno ricca, né è mai quantitativamente completa, né mai si sarebbe sicuri della sua completezza, e quando anche lo si fosse, non per questo sarebbe tale da rendere plausibile una certa sintesi piuttosto che un'altra sintesi. Non si tratta cioè della maggiore o minore luce proiettata da certi aspetti dell'evento, si tratta della possibilità di decifrare l'interno finalismo dell'evento stesso. Se noi diciamo che adottiamo, per la ricostruzione di esso, il bisogno d'azione che ci spinge a quella decifrazione, ricadiamo in una interpretazione che lascia fuori di sé l'alterità del fatto rispetto al soggetto della storiografia; se noi affermiamo la possibilità di tale alterità, allora dobbiamo dimostrare l'obbiettività del criterio che pone e qualifica tale alterità; ma dobbiamo altresì dimostrare, per affermarne l'obbiettività, mediante una deduzione trascendentale, la legittimità dell'uso di questo piuttosto che di quel criterio interpretativo.

Alla radice del problema troviamo anzitutto la questione della conoscibilità del passato in quanto passato. Su questo punto ciò che permette tale asserzione di passato è la nozione dell'impossibilità di creazione attuale da parte del soggetto stesso. E su ciò non possono sorgere dubbi: il passato, anche se è il mio passato, ha acquistato l'alterità della irreversibilità rispetto al presente; e so che esso non è il mio soggetto passato, se esso non costituisce un antecedente della mia storia personale presente. Qui non esiste altra garanzia se non, da un lato, la nozione della irreversibilità del tempo, dall'altro, quella della personalità dello storico, come solidarietà continua ai propri atti. Altra nozione dell'alterità del fatto o dei fatti nel passato non esiste. Resta che esso potrebbe essere considerato sogno anziché realtà: che cosa permette la distinzione? Non vedo per ora migliore spiegazione di quella for-

nita da Cartesio, della maggiore distinzione di pensiero con cui viene affermata l'esistenza del fatto nella veglia che nel sogno. Il principio di non contraddizione non è qui applicabile, per ragioni che Leibniz ha fornito in modo definitivo. Senonché anche le ragioni addotte da Cartesio non sono veramente plausibili, il criterio della distinzione essendo valido solo per un « io » concepito come confusamente e ibridamente trascendentale ed empirico. Sarà bene perciò ricordare la nostra definizione dell'io come sinolo di universale-particolare; in tal caso l'« io » riconoscerà esistenza obbiettiva ad un accadimento solo se potrà individuare in esso le stesse caratteristiche: la particolarità da un lato, la pensabilità (universalità) dall'altro. Ma con quale diritto l'io estenderà le caratteristiche della sua esistenza a tutto l'esistente? Per la sua impossibilità di uscire dalla propria legge; esso potrà quindi operare ora con questa o con altra categoria, ma non potrà operare con categorie che gli siano ignote perché non partecipi della sua natura, che è l'individuale-universale. L'io non può andare oltre tali caratteri; lo potrebbe un soggetto costituito diversamente, ma ancora una volta, se costituito diversamente, esso adotterebbe se stesso come criterio di modo di vedere.

La distinzione dunque tra il fatto sognato e il fatto pensato sta appunto in questo, che il fatto pensato è sussumibile sotto categorie universali, il fatto sognato resta immagine. Del resto non posso addentrarmi in questa ricerca, che proporrebbe forse delle novità radicali, riconducendomi verso una situazione del tutto diversa da quel rapporto di unità-opposizione in cui universale-particolare si trovano nel soggetto autocosciente.

Ora si domanderà anzitutto: perché la conoscenza storica? Perché non possiamo privarcene? Si badi che la risposta può assumere un significato assai più forte di quanto non sembri a prima vista: ed è che questo è l'unico modo di riconquistare l'universale al soggetto che ne ha perduto la beata innocente primitiva identità. Ciò che vi è di vero nell'atteggiamento iniziale dell'egoismo stava infatti in questo: nel cercare di vivere il proprio limite e di superarlo includendovi le altre cose limitate; ma il torto stava invece nel fatto che l'io spogliato della primitiva universalità non era disposto a spogliarsi anche della propria individualità per riconquistare l'universalità consapevole. La catarsi storica consiste invece nel porre la propria limitatezza in relazione con tutte le altre limitatezze, ma tutte sottoponendole ad una legge universale che umilia l'io individuale egotisticamente inteso. La cono-

scenza storica dunque, nell'atto stesso che si produce, restaura l'unità del sinolo attraverso l'assimilazione del finito; ed io in tanto sono storico, in quanto dico come le cose sono avvenute, sopprimendo nell'anonimia la mia individualità. La conoscenza storica è dunque di per sé catartica. Senonché essa non basta.

Ciò che le manca è la effettiva compromissione della mia esistenza; non semplicemente il non metterla in causa, ma il metterla in causa per restaurare per quanto sta in me l'universale, per costruirlo con le mie forze, per farlo operante non già ad illuminazione del passato, ma a guida del futuro. Altrimenti avrei dimidiato il tempo, riducendolo al solo rapporto presente-passato; mentre solo la totalità del tempo, in tutte le sue direzioni, è instaurazione dell'universalità. Quindi solo l'azione. Ma l'azione a quali condizioni? E quale azione?

Ciò che garantiva la conoscibilità del passato era la considerazione dei miei personali interessi, cioè la considerazione di essi come interessi obiettivi, da porre sullo stesso piano dell'accadimento, per sapere in che consistesse la relativizzazione dell'accadimento a me conoscente. Ebbene, la stessa nozione deve valere per la previsione del futuro, in quanto riguarda la mia azione. Se io elimino i miei individuali interessi dalla previsione del futuro, che cosa resta? Resta che io non posso prevedere se non ciò che mi è possibile volere, cioè la mia costante, potenziale presenza e solidarietà a tutte le possibili conseguenze del mio atto, ivi compresa la mia scomparsa. Certo si danno delle gradazioni in questa volontà di previsione della mia presenza, si dà una differenza graduale tra una volontà di onnipresenza morale e una volontà di parziale presenza morale. Che significa questo? Significa che io posso voler nascondere me stesso, non presentarmi; ovvero presentarmi per guidare certe forze contro certe altre, assumendo la responsabilità di queste e assegnando ad altre una loro responsabilità che non voglio condividere; significa che io intendo prevedere determinati risultati e battermi perché questi vincano ed altri perdano; battermi per una certa vittoria, disposto a ripararmi in vista anche di una sconfitta. Questo modo di procedere è il modo politico. Esso ha una sua grandezza, perché è un modo di condividere profondamente le ragioni di vita di una parte; mentre il modo morale rischia, accettando le ragioni di vita di tutte le parti, anche di quelle che mi sono ostili, di piegare sotto una impotente debolezza, e nella genericità della buona intenzione. Come si fa ad armare la buona intenzione per farne una forza storica? Bisogna avere il coraggio di combattere e ridurre in vincoli le forze che sono contra-

rie non a me, ma a quello che io stimo il bene; la vita morale esige dunque a sua volta previsione; ma il suo movente non è nella realtà di ciò che si prevede, dal momento che si è disposti ad assumere anche la responsabilità di ciò che non si prevede; bensì nell'includere la previsione entro una trascendentale non-previsione, che supera tanto l'imprevidenza quanto la previdenza utilitaria. E si aggiunga che questo superamento è esattamente la storia della nostra azione, il suo processo, la sua apertura finalistica, la sua capacità di farsi operare.

Stiamo forse raccogliendo qui i fili della nostra ricerca. Alla domanda se l'evento storico sia conoscibile, si deve rispondere con una analisi di ciò che sia evento storico. L'evento storico è l'organica fusione di opere, le opere sono nuclei sintetici di azioni volontarie, consapevoli e inconsapevoli. Quest'ultima distinzione non conta molto, perché le azioni inconsapevoli sono il frutto negativo di negative scelte consapevoli. Ora, che cosa costituisce il finalismo onnilaterale dell'azione? Esso è costituito del rapporto tra la posizione dell'azione e le negazioni in essa implicite, deliberatamente: sia nel senso morale, sia nel senso politico. Il senso politico è una determinata limitazione del senso morale, una unilateralità deliberatamente assunta rispetto alla onnilateralità del piano religioso; ma anche questa scelta, come quella del piano religioso, implica se stessa e le sue interne negazioni: e ciò che essa non vuole essere è il suo possibile rapporto con le altre azioni che vogliono essere, il suo non essere è l'essere delle azioni che lo delimitano e lo relativizzano: solo a questa condizione un'opera è elemento integrante dell'opera, l'opera dell'accadimento. E siccome *omnis determinatio est negatio*, i limiti che un atto ha voluto assumere sono anche di per sé la sua disposizione razionale alla sussumibilità sotto questa o quella categoria. C'è dunque nell'azione come nell'opera una predisposizione al giudizio storico, una verità possibile che attende di essere attualizzata dall'intelletto attivo del giudizio storico. Ma non era dunque questa verità possibile già integrale nell'opera stessa? Non era essa stessa portatrice di verità, ma di una verità indefinitamente interpretabile? Il problema è di estrema delicatezza. Se noi ammettiamo una presente e integrale verità dell'atto-opera, ci troveremo di fronte ad una realtà noumenica, inesauribile. Che cosa manca invece all'opera compiuta per essere piena verità? Le manca la totalità dei futuribili che ne possono scaturire; essa è se stessa e le conseguenze che ne sono scaturite, previste o non previste dal soggetto o dai soggetti dell'opera stessa; ma lo storico, nell'atto della conoscenza, ne esplica nuove pos-

sibilità, quelle precisamente che egli solo può scoprirvi, in maniera, in certo senso almeno, irripetibile, perché la negazione di sé implicita nella conoscenza non è eguale a quella di alcun altro storico; e d'altra parte tale conoscenza non è di per sé null'altro che un nuovo sviluppo della realtà primitiva di quell'opera, come nucleo di infinite possibilità, infinite in quanto l'atto è universale, lo si voglia o non lo si voglia come tale. Ciò che dunque autorizza il giudizio riflettente è il fatto che l'universalità della categoria in esso implicata è la realizzazione dell'universalità di possibili implicata nell'accadimento. Non diremo dunque che le stesse categorie sono operanti e interpretative, perché un atto voluto come politico, cioè con determinate limitazioni, può sprigionare possibilità estetiche e religiose, che emergono dalla polemica interiore con la quale l'atto stesso è nato, e che solo può percepire un adeguato atteggiamento mentale dell'io interprete.

Su questo punto assai delicato sarà bene insistere con maggiore chiarezza. Si fissi bene il problema: si pone la questione di che cosa assicura la legittimità del giudizio riflettente della storia. Ricordiamo la risposta dello storicismo: l'identità di categorie, operanti e interpretanti. A questo abbiamo risposto che, in tal modo, scompare sia il concreto soggetto operante nella sua libertà, sia il concreto soggetto giudicante nella sua autonomia d'impostazione. Abbiamo allora ritenuto si dovesse prendere un'altra via: dimostrare anzitutto che la struttura del fatto storico è tale da contenere già in sé le infinite possibilità di successivi giudizi che sono altrettanti sviluppi delle possibilità razionali contenute nell'atto-opera stesso; e abbiamo visto che questo carattere simbolico dell'opera è costituito dalla sua posizione e dalle sue implicite negazioni, che sono infinite: dunque infinite sono le posizioni stesse, sintetizzate in una dalla volontà, costituenti la polisensibilità dell'opera stessa, che può essere perciò poligiudicata in rapporto sia alla scoperta di diversi elementi di fatto che vi sono in rapporto, sia all'interesse del ricercatore. Ma dovremo dire allora che tutte le interpretazioni sono legittime? Certo tutte le interpretazioni sono legittime, meno quelle che deliberatamente trascurano proprio l'interna polirelazionalità degli elementi (atti-opere) che costituiscono l'accadimento e ne legittimano la determinazione; meno quelle che si precludono volontariamente la giustificazione in sé e la discussione di altre interpretazioni possibili e già presentate.

Resta ora da determinare la scelta di questa piuttosto che di quella categoria o di queste piuttosto che di quelle categorie. Si dia ad

esempio lo studio delle Crociate: è noto che nessun argomento ha dato possibilità di piú contrastanti interpretazioni, di potenza politica, di espansione economica, di dissoluzione di istituti e di nascita di nuovi istituti (diritto), infine, di testimonianza religiosa. È evidente che simili giudizi sono leciti anzitutto alla condizione che il giudizio non sia dato in blocco, che sia fondato sulla maggior copia di documenti, su uomini ed avvenimenti, che siano dilucidate le distinzioni di criterio tra politica, diritto, economia, religione. Ma a questo punto si presenta la questione della decisione: sono le Crociate fatto giuridico, economico, e cosí via? È chiaro che la risposta onesta è quella che perviene a indicare l'intreccio delle categorie e dei fatti che sotto di esse si sussumono, ma naturalmente ricercandone la riprova nelle volontà agenti. Si potrà, a questo punto, far intervenire la Provvidenza come forza sintetica? Si può anche, se si vuole, ma non sembra che occorra tanto, quando si sia concepito l'universale come integrità dei possibili e delle relazioni possibili. Tuttavia un elemento inesplicato resta: perché fattori religiosi hanno prodotto conseguenze di *allo genos*? Come si è verificato questo passaggio? Ecco che il problema della dialettica delle categorie si ripresenta; ma ecco anche che la spiegazione aprovvizionale da me proposta risolve meglio la difficoltà di quanto non faccia la presunta e tautologica legge dello spirito. È chiaro ad esempio che i veneziani hanno tratto le conseguenze economiche di un'impresa che era anche religiosa; è chiaro che la Chiesa e il re di Spagna, quando mossero nel 1570 all'assalto dei Turchi, lavoravano per l'affermazione terrena (dunque politica) della religione e non per la celebrazione religiosa di una continuazione dello spirito delle Crociate; senonché ciò era possibile proprio per la volontà polisensa che era implicita nella stessa prima crociata, nella prudenza strategica che essa dovette imporsi dopo la crociata dei poverelli, per le nuove concrete vie che essa prescelse, per la *prudencia* che accompagnò Goffredo di Buglione. Queste implicazioni, allora soggiogate dalla volontà religiosa, emersero non appena gli spiriti furono messi in grado di coglierle e svilupparle grazie a nuove ed altre esperienze, capaci di fecondare proprio il non essere deliberato (politico-strategico-economico) della prima crociata. Lo sviluppo della storia è dunque tanto sviluppo di ciò che si è voluto, quanto di ciò che non si è voluto: perché la ricomposizione dell'universale-particolare dei soggetti che furono attori è avvenuta in determinate condizioni, e queste non sono elimi-

nabili mai, ma soprattutto non è eliminabile l'universalità, cioè la totalità dei possibili, impliciti in ogni atto.

Ma dovremo dire che la conoscenza storica è un modo di « *par-faire* » il fatto storico? Ciò che siamo venuti dicendo sembra lo affermi. Ebbene, su questo punto, che rischierebbe di negare la teoreticità della conoscenza, è bene assicurarsi: ciò che ne afferma il carattere tendenzialmente teoretico, cioè scientifico, è il fatto che esso tende a stabilire un rapporto presente-passato, mentre l'azione tende a stabilire un rapporto presente-futuro; così che è ben certo che il primo rapporto non è affatto una scelta di ciò che dobbiamo fare, ma solo un sussidio inevitabile e insostituibile all'azione: la conoscenza, insomma, del presente in una delle sue direzioni. Ma la scientificità è, d'altra parte, nell'atto in cui è esercitata, un infuturamento del presente, ed è in ciò stesso un fare. Si potrà quindi caratterizzare la scientificità come relazione razionale del presente col passato, la moralità come relazione razionale del presente col futuro; caratterizzare la scientificità come realizzazione degli elementi logici o razionali del fatto, del passato, delle possibilità razionali in esso implicite; la moralità come creazione consapevole di atti universali contenenti quindi in sé nuove totalità di possibili. Non sembra tuttavia che la scientificità della conoscenza sia in tal modo sufficientemente garantita, cioè contraddistinta.

Cerchiamo un'altra via per assumere un concetto puro di teoreticità. Potremmo forse indicarla nel senso che la conoscenza è la sintesi consapevole dei possibili impliciti nell'opera del passato, la sua integrazione mediante strutture logiche di giudizio, una totalizzazione che si chiude: l'azione è invece una totalità che si apre, e si offre a nuove realizzazioni, a nuove integrazioni teoretiche. Se ne dovrebbe dedurre allora che qualsiasi filosofia è sempre totalizzante, qualsiasi azione è sempre liberante; e che il rapporto tra questi due atteggiamenti è dato dalla metodologia, cioè dalla individuazione delle categorie di giudizio e di azione. La metodologia come intermediaria tra metafisica ed azione? La metodologia come intermediaria tra una totalità che si chiude e la stessa che si riapre? Che cosa può dunque indurci a questa determinazione? C'è un momento metodologico intermedio tra il pensare e il fare? È proprio in questo punto che si riscontra il valore e l'imprescindibilità della metodologia. L'azione deve essere questa azione, la mia azione; essa richiede una visione aperta e fluida della situazione; non già congelata dalla storicità, ma riscaldata e di nuovo in istato di fusione per accogliere la mia iniziativa e lasciarsi continuare

dalla mia iniziativa. Io ho ben potuto chiudere il sistema della conoscenza storica, avere come Hegel concluso la *Weltgeschichte*; ma non appena passo all'azione, ecco che le categorie che avevo utilizzato per l'interpretazione storica si rivelano di nuovo aperte ad accogliere e pensare e legittimare nuove azioni: ecco la metafisica che ridiscende a metodologia dell'azione. Ma non avevamo forse detto che essa è metodologia dell'intendere? Certo lo avevamo detto; ma non era vero; perché ci siamo accorti che la conoscenza è un momento del fare, del farsi della storia stessa; è un momento che tende a chiudersi, e diventa di fatto metafisica nel momento in cui si arresta; ma si riapre non appena rimesso dinanzi a compiti d'azione; cioè, ripropostomi il rapporto tra il presente e il futuro, il passato mi rivela possibilità da continuare, dunque un'infinita contingenza anziché l'assolutezza del definitivo: ed ecco la metodologia sprigionarsi di nuovo in metafisica.

Anche su questo punto gioverà essere più chiari, e se necessario bandire come una cervelotica ipotesi la funzione qui ipotizzata della metodologia come riapertura delle sistemazioni metafisiche della storia conosciuta.

Il giudizio storico è la caratterizzazione assiologica ed insieme esistenziale dell'accadimento; è un modo di determinarne gl'impliciti possibili, come definitivamente conclusi, e al termine del loro essere operanti: dunque come incarnazioni definitive, nel loro ambito, di determinate categorie. Tali categorie sono escogitate per intendere i fatti storici; e si sceglie questa o quella categoria, sia in rapporto all'interesse che ci muove alla ricerca, sia in rapporto alla riscoperta del fatto stesso. Muovo ad esempio allo studio delle Crociate da un interesse religioso, ma l'obiettività mi obbliga a quella più complessa ricognizione, sollecitata dai fatti stessi, irriducibili tutti sotto il concetto di religione. Ma a ricostruzione terminata, io ho collocato il fatto Crociate sotto la luce di una loro permanenza in quel determinato senso, le ho entificate, e in ciò stesso metafisicizzate. Ebbene, quando da questa conoscenza ripasso all'azione, ecco che le categorie che si erano ossificate in quella entificazione si riaprono come razionalità creatrice di nuove totalità di possibili, come criterio che caratterizza questa totalità. La filosofia sarà dunque una metafisica del passato e una metodologia del futuro; e questa dialettica non potrà che di continuo riaprirsi e richiudersi.

Abbiamo visto così come l'identificazione di filosofia-storia sia da correggere in quella di filosofia come metafisica-metodologia della sto-

ria: metafisica rispetto al passato, metodologia rispetto all'avvenire; metafisica rispetto alla *historia rerum*, metodologia rispetto alle *res gestae*. Non ci spaventa quindi più affatto che Hegel sia caduto nella rigidità della filosofia della storia; forse che non vi è caduto anche il Croce, nei suoi quadri pacifici e civili della storia d'Europa e d'Italia nel secolo XIX, al segno di non scorgere in quella storia i germi delle nuove crisi? O lo Spengler nel proclamare il tramonto dell'Occidente? Lo storicismo è sempre una metafisicizzazione del passato; l'importante è che esso compia questa intellettualizzazione del passato e riapra la razionalità del futuro.

Ma ora, pagato il nostro debito allo storicismo, che ci ha permesso di intendere questo duplice carattere della filosofia, è necessario domandarsi se il moralismo trascendente possa o meno giustificare la storicità. È evidente che, se pone la fonte dell'universalità in un mondo intelligibile che sovrasta l'io, esso non può fondare la storicità delle *res gestae*, e tanto meno la loro interpretazione nella *historia rerum*. La storia, nel suo noumeno intenzionale, resterà sempre inconoscibile: conoscibile solo nella sua fenomenicità, o al massimo interpretabile con la precarietà del giudizio riflettente. Su questo punto non vi sono dubbi, e il giudizio di Kant su questa materia ne dà la prova *in vitro*.

Resta piuttosto da domandarsi se non ricadiamo noi stessi in un consimile equivoco, quando affermiamo l'essere dell'atto nella sua universalità individuata e quindi l'atto come nucleo di possibili. Non è questo un nuovo noumeno, che attende una indefinita traducibilità in fenomeni? A rigore sarebbe difficile controbattere a tale obiezione; ma si potrebbe forse rilevare che qui non si tratta di una esplicazione fenomenica di un nucleo noumenico, ma di una totale fenomenicità del noumeno nell'individuarsi dell'universale: nel particolare, ma di una infinita relazionalità del particolare stesso, conseguente proprio al processo della realizzazione dell'universale nel particolare. Tutto noumeno o tutto fenomeno, per noi è indifferente: giacché ciò che qui importa è la dinamicità intrinseca perenne dell'accadimento: la si chiami fenomeno o noumeno, questo ci è indifferente. Se per noumeno si deve intendere un metarazionale, siamo pronti a negarlo; se per fenomeno si deve intendere un apparire distinto dall'essere, siamo pronti a negarlo; se per noumeno si deve intendere un nucleo di possibili relazioni, siamo pronti ad affermarlo; se per fenomeno si deve intendere la decifrazione delle singole relazioni, pure siamo pronti ad affermarlo.

Ci pare utile riassumere qui i dati della nostra trattazione. Siamo

mossi alla ricognizione di un'antinomia intrinseca allo storicismo, consistente nella implicazione dualistica della distinzione tra *res gestae* e *historia rerum*: la sussunzione sotto una determinata categoria del fatto storico è la sua verifica; prima esso, in quanto azione etico-politica dell'individuo, era realtà, non verità. Senonché nel contempo si diceva che l'iniziativa dell'individuo è inconoscibile, che ne è conoscibile solo l'opera. Col che non si dissolveva la difficoltà: perché l'opera è un intreccio intersoggettivo di azioni, e bisogna mostrare la relazionalità di queste, e dunque il loro carattere razionale, e pertanto conoscibile: altrimenti finiremmo col trovarci di fronte a *res gestae* inconoscibili, e arbitrariamente conosciute; e a *res gestae* prive di razionalità nell'atto del loro prodursi. Unica garanzia sarebbe l'identità di categorie operanti e interpretative, il che manda in pensione il soggetto sia del conoscere che del fare, e ritraduce la filosofia come metodologia in una nuova metafisica sostanzialistica.

Per risolvere queste aporie, abbiamo preso in esame in una prima forma il rapporto di metafisica e metodologia. Si è pertanto cominciato a stabilire l'eterno conflitto di metafisica e scetticismo, e la risorsa della metodologia come sistema dei distinti insieme operanti e giudicanti; ma quando si è trattato di determinare la ragione dialettica della circolazione, si è caduti in una tautologia. Lo spirito è circolarità dei distinti; la ragione della circolarità è in una legge dello spirito: la legge della circolarità è la legge dello spirito, cioè della circolarità. Ne sappiamo esattamente quanto prima. Questa constatazione ha mosso in noi il sospetto che una metodologia sia sempre l'estrinsecazione della logicità implicita in una metafisica. Si doveva, dunque, domandarsi che cosa esattamente fosse la metafisica. Ma prima si è voluto vedere se una riduzione della filosofia senz'altro a prassi ci avrebbe liberato dall'insidia sempre risorgente della metafisica. E qui abbiamo dovuto subito disilluderci: infatti, il preteso nemico ed erede conteneva la stessa entificazione del reale, accertata empiricamente *post factum*, anziché aprioristicamente. Si ricade, senza volerlo, nella metafisica. Qualche conferma in proposito si è anche riscontrata in alcuni spunti del marxismo. Scartato, dunque, questo succedaneo, ci siamo ripresentati la questione dell'inevitabilità della metafisica.

L'inevitabilità della metafisica ci è apparsa nell'eternità del trascendentale, cioè della verità nella sua universalità. Certo si potrebbe dire che questa si esaurisce nel giudizio storico; ma tale osservazione è priva di valore: perché il principio della condizionalità storica è tra-

scendentale rispetto ai condizionamenti stabiliti dal giudizio storico e percettivo. Abbiamo allora seguito il disvilupparsi dalla trascendentalità del vero delle categorie interpretative e così dette operanti della storia, osservando la fenomenologia di questo processo: come si passi, cioè, dalla immediata identità dei due opposti particolare-universale nell'io individuale, alla loro frattura, e alle vie della loro ricomposizione. Ebbene, le categorie sono le vie di questa ricomposizione, che costantemente deve rinnovarsi, comporsi, realizzare e riaprire una coincidenza, a seconda che questa dia origine a un dogmatismo o a un dinamismo. L'io è dunque apparso quel « fatto di ragione » che spiega il nascere della metafisica, e insieme l'immanente rapporto dialettico tra metafisica e metodologia. L'io è la verità vivente; si potrebbe anche dire che esso è filosofia, se non temessimo di cadere in una pedanteria illiberale. L'esame di questo « fatto di ragione » ci ha portati a riconoscere nell'io la conciliazione degli opposti (universale-particolare) e la loro frattura nel rapporto permanere-divenire, che si discopre all'individuo come il carattere stesso della sua limitatezza. Da quel momento l'universalità sarà ricerca e posizione, non immediata conciliazione con la volontà di esistenza del particolare. E qui abbiamo studiato le due vie fondamentali della ricerca: quella dell'egoistico possesso di altri finiti, quello dell'universale assunto come mediazione dei finiti, del soggetto e degli oggetti. L'universale è la via lunga, perché comporta il viaggio nel mondo; ma è anche la sola via di un soggetto finito. La catarsi è dunque nella storicizzazione dell'io. Esistono due vie di questa storicizzazione: la conoscenza e la volontà. Inutile ed improprio stabilirne reciproci primati: questi non hanno senso, perché, mentre la conoscenza è rapporto presente-pasato, l'azione è rapporto presente-futuro. Senonché quello che ora è passato fu un tempo futuro; deve dunque essere passibile di esauriente ricognizione, nella sua genesi e nel suo processo costitutivo. Si è reso perciò necessario analizzare il processo stesso dell'azione come volontà dei possibili, secondo una determinata categoria assunta e determinate categorie negate, ma implicite anch'esse nell'azione, e che ne costituiscono la comunicabilità e la relazionalità. Il fine della conoscenza storica, abbiamo visto, è un fine catartico; è la riconquista dell'universale perduto; la possibilità della conoscenza storica consiste nel suo carattere teoretico-pragmatico, cioè nel suo concludere un ciclo di possibilità implicite; allo stesso modo che l'azione riapre quel ciclo innestandovi nuove totalità di possibili per il futuro. Di qui il carattere inevitabilmente metafisico di tutti gli autentici studi storici, e insieme le loro implicazioni prag-

matiche, essendo già in atto un infuturamento iniziale del ciclo stesso che si conchiude. Di qui il riaprirsi della metafisica della storia fatta in una metodologia della storia da fare, nella assunzione di categorie-valori, invece che di categorie-criteri.

Resterebbe da giustificare la stessa presente ricerca. È essa un fare o un pensare? È essa metodologia o metafisica? La risposta è già implicita in quanto precede: è essa stessa una metafisica in quanto totalizzazione di precedenti esperienze di cultura, è metodologia in quanto apre qualche possibilità di intendere la prassi. Le sue stesse categorie (realtà e possibilità, pensiero e azione, universale-particolare) sono passibili di entificazione, necessaria alla loro descrizione, ma superano l'entificazione proprio nel momento della loro consapevolezza, che è metodologia in atto. Se del resto io fossi consapevole del rapporto, qui, di metodologia e metafisica, sarei già liberato dalla presente ricerca ed essa sarebbe divenuta presupposto storico di nuove ricerche o metodi d'azione. Attualmente essa non è che filosofia in atto, categorie metodologiche sviluppatasi da una metafisica: che è quella che vede la verità nella sintesi di universale-particolare, quale loro assoluta e redentrica relazione.

INDICE DEI NOMI

- Adamo, 97, 104.
 Antoni, 386 n., 391 n.
 Ariosto, 394.
 Aristotele, 170, 311.
- Bergson, 3 n.
 Blondel, 2.
 Bobbio, 182.
 Brandt, 297.
 Brunschvicg, 395 n.
 Bucharin, 195.
- Callicle, 8, 235, 236, 431.
 Calogero, 201, 404 n.
 Carducci, 9.
 Carlo I, 313.
 Carlo Magno, 161.
 Calves, 177 n.
 Carr, 322, 322 n.
 Cartesio, 2 n., 9, 15, 73, 306, 328 n.,
 329, 399, 436.
 Cassirer, 171, 171 n., 379 n.
 Caterina da Siena, 131.
 Croce, 9, 148, 197, 201, 253, 311, 347,
 348, 349, 356, 357, 358, 364, 366,
 366 n., 367 n., 368, 368 n., 369, 369
 n., 370, 370 n., 371, 371 n., 372, 373,
 373 n., 374, 375, 376, 376 n., 377,
 377 n., 375, 379, 380, 380 n., 381,
 381 n., 385, 391, 391 n., 392, 392 n.,
 402 n., 403, 403 n., 404, 404 n., 405,
 405 n., 406, 406 n., 407, 407 n., 408,
 408 n., 409, 409 n., 410, 410 n., 411,
 411 n., 412, 412 n., 413 n., 414, 414
 n., 415, 415 n., 416, 417, 421, 422,
 443.
- Dante, 228.
 Delbos, 25 n.
 De Negri, 388 n., 389 n.
 Dewey, 3, 11, 138.
 D' Harcourt, 378.
 D' Holbach, 379.
 Dilthey, 181, 372, 372 n., 390, 391 n.
 Dionigi il Giovane, 344.
 Ducros, 13 n.
- Eckermann, 374, 375 n., 377 n.
 Eichmann, 297.
 Einaudi, 311.
 Einstein, 322.
 Engels, 13 n., 332, 334.
 Erasmo da Rotterdam, 157.
- Faust, 380, 391.
 Feuerbach, 176, 177.
 Fichte, 16, 20, 23, 24, 36, 37, 38, 39,
 40, 40 n., 41, 48, 56, 89, 90 n., 98,
 99, 100, 100 n., 110, 114, 176.
 Fraenkel, 382, 382 n.
- Galileo, 394.
 Gentile, 348, 364, 380, 381 n.
 Gerbi, 386 n.

- Giulio Cesare, 419.
 Goethe, 9, 21, 56, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 394, 416, 427.
 Goffredo di Buglione, 440.
 Gramsci, 272.
 Guglielmo di Orange, 313.
- Hegel, 16, 24, 31, 36, 38, 39, 47, 48, 57, 60, 73, 73 n., 75, 107, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 123, 126, 132, 149, 151, 154, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 186, 219, 219 n., 241, 313, 318, 326, 328 n., 329, 332, 335, 341, 344, 385, 386, 386 n., 388 n., 389, 389 n., 390, 390 n., 392, 394, 402, 404, 422, 429, 443.
 Herder, 371.
 Hitler, 297, 323, 326.
 Hobbes, 150, 173, 175.
 Hume, 86, 285, 311, 323.
- Jacobi, 169, 371, 394.
 Jaeger, 146.
 Jaspers, 328 n., 329.
- Kant, 9, 16, 20, 22, 23, 24, 25, 25 n., 26, 27, 28, 28 n., 29, 29 n., 30 n., 31, 31 n., 32, 32 n., 33, 33 n., 34, 34 n., 36, 37, 39, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 66 n., 67, 73, 74, 75, 76, 76 n., 77, 77 n., 78, 78 n., 80, 81, 81 n., 82, 83, 84, 85 n., 86, 86 n., 87, 87 n., 89, 93, 93 n., 107, 108, 115, 120, 150, 169, 171, 173, 176, 209, 210, 211, 218, 220, 221, 308, 328 n., 329, 355, 377, 384, 385, 385 n., 386, 387, 387 n., 396, 402, 422, 443.
 Kelsen, 12.
 Kierkegaard, 335, 394.
 Klettemberg, 378.
 Kruscev, 182, 197.
- Leibniz, 28, 55, 110, 118, 174, 356, 371, 395, 436.
- Lenin, 332.
 Leon, 378.
 Licurgo, 15.
 Locke, 9, 174, 328 n., 329.
 Lough, 13 n.
 Löwith, 211.
 Lukács, 180, 195, 326, 327, 331, 335, 335 n.
- Machiavelli, 40.
 Mann, 370.
 Maritain, 241, 241 n.
 Marx, 48, 53, 56, 57, 73, 114, 117, 118, 123, 137, 154, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 209, 328 n., 329, 332, 335.
 Meinecke, 379.
 Merleau - Ponty, 333.
 Michelstaedter, 430, 431.
 Mozart, 379.
 Mure 170.
- Napoleone, 334, 379.
 Nietzsche, 167, 313.
 Nohl, 181.
- Otto, 146.
- Pareyson, 38, 102 n.
 Pascal, 121, 121 n., 173.
 Platone, 109, 167, 170, 218, 235, 326, 344, 400 n., 431.
 Pisoni, 307.
- Raffaello, 379.
 Richelieu, 308.
 Roos, 372.
 Rousseau, 14, 15, 15 n., 59, 98, 175, 176.
 Russell, 355.
- Sartre, 328 n., 329, 331, 332, 333, 334, 335.
 Segre, 2 n., 253 n., 430 n.
 Seneca, 307.
 Scaravelli, 393 n.

- Scheler, 75, 178, 178 n.
Schleiermacher, 390.
Schelling, 38, 56, 169, 318, 326, 371,
373.
Schiller, 369, 371, 372, 394.
Schopenhauer, 360.
Simmel, 380 n.
Socrate, 8, 103, 131, 235, 236, 272,
431.
Spengler, 443.
Spinoza, 2 n., 9, 73, 107, 111, 355,
371, 372, 399.
Stalin, 322.
Stirner, 177.
Tacito, 307.
Tasso, 394.
Tobler, 307.
Tommaso, 66.
Vico, 33, 306, 400, 426.
Voltaire, 379.
Weber, 361.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**