

Costanzo Preve

## **Il Kant della fondazione individualistica della morale ed il rifiuto dell'etica comunitaria come eteronomia**

La teoria kantiana della morale è ampiamente nota, ed ha avuto anche una grande fortuna all'interno del movimento operaio di ispirazione marxista (professori universitari di ispirazione neokantiana nella socialdemocrazia tedesca fra il 1890 e il 1914, ecc.). E tuttavia una sua interpretazione storico-genetica ed ontologico-sociale può essere di una certa utilità. Solo attraverso di essa, infatti, è possibile comprendere le ragioni di fondo del suo indiscutibile successo negli ultimi duecento anni, che rileverò subito per comodità del lettore, anche se sarebbe stato meglio "svelare" il loro segreto solo alla fine della mia trattazione. In primo luogo, la morale kantiana ha avuto successo non tanto *nonostante* sia inapplicabile, ma proprio perché è *del tutto* inapplicabile, e questo svela la sua natura profondamente religiosa. Le morali religiose, infatti, devono essere inapplicabili, in quanto la loro funzione non consiste nel poter essere applicate, ma al contrario nell'offrire uno sfondo compensatorio ideale al modo concreto e quotidiano peccaminoso ed immorale in cui si vive necessariamente in una società classista di qualunque tipo (asiatico, schiavistica, feudale, capitalistica, socialistico-burocratica, ecc.). In secondo luogo (e questo punto è altrettanto importante del primo), la morale kantiana ha avuto successo perché rompe decisamente con qualunque posizione comunitaristico-solidale della fondazione della morale, fondando la morale stessa nella coscienza individuale, e soltanto in essa. Come è noto, questo passaggio dalla fondazione comunitaristico-solidale della morale alla fondazione individualistico-coscienziale di essa è stato realizzato da Kant sotto lo schermo della preferenza per la cosiddetta "autonomia" rispetto alla cosiddetta "eteronomia".

Fissiamo dunque bene i due punti essenziali, quello della impossibilità della sua concreta applicazione come ragione essenziale del suo successo, quello del passaggio dalla fondazione comunitaristico-solidale, definita negativamente in termini di eteronomia, allo fondazione individualistico-coscienziale (morale dell'intenzione), definita positivamente in termini di autonomia. In questo modo, la metafisica morale di Kant è diventata a tutti gli effetti una *religione laica*, ed ha così pienamente incorporato il principio di *ogni* religione, quello di essere ritualizzato la domenica (o il sabato, o il venerdì, poco importa), e di non essere ovviamente per nulla pratica negli altri giorni "feriali" della settimana.

La teoria morale di Kant si basa sulla distinzione preliminare fra massime ed imperativi. Le massime sono soggettive, per cui qualcuno ha come massima l'andare al mare e qualcun altro l'andare in montagna, c'è chi è vegetariano e chi non lo è, ecc. C'è chi di vendica di ogni offesa che riceve (è l'esempio scelto da Kant), e chi invece ha come massima il perdonare chi lo ha offeso. Ma per Kant evidentemente è impossibile fondare una morale universale sulle massime soggettive. Ci sono poi gli imperativi, che sono oggettivi in quanto rivolti a tutti, e che Kant distingue ulteriormente in ipotetici e categorici. Gli imperativi ipotetici si distinguono a loro volta in "regole dell'abilità" (se vuoi essere promosso, devi studiare") e "consigli della prudenza" ("se vuoi avere una vecchiaia sicura, devi risparmiare, se vuoi farti ben volere, sii cortese e generoso con gli altri). Ma Kant, ovviamente, così come ha respinto la morale arbitraria e soggettiva fondata sulle massime, nello stesso modo respinge la morale utilitaristica fondata sulle regole dell'abilità e sui consigli della prudenza. Non accetta infatti il principio ipotetico del nesso "se ... allora". Il nesso "se ... allora" non può dar luogo ad una morale universalistica, o più esattamente con pretese universalistiche.

Kant dà tre formulazioni distinte e convergenti del suo imperativo categorico: agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale; agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo; agisci in modo che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima. Le tre formulazioni sono

largamente complementari, ma la prima insiste soprattutto sulla legge (oggettiva), mentre la terza insiste invece sulla volontà (soggettiva). La seconda, invece, appare come una sostanziale secolarizzazione del vecchio motto evangelico «non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te».

Per poter mettere in atto un comportamento stabilmente ispirato all'imperativo categorico, è necessario che si possa presupporre la libertà del volere umano. Kant sa bene che la cosiddetta «libertà del volere» è altrettanto indimostrabile dell'esistenza di Dio, e non cerca neppure di farlo, avendo anche escluso questa possibilità nell'esame delle antinomie dell'idea di mondo nella terza parte della *Critica della Ragion Pura*. Egli la definisce quindi curiosamente come un *fatto della ragione*, l'unico giudizio sintetico a priori non fenomenico. Kant esclude che la libertà sia conoscibile, in quanto per conoscerla dovremmo avere un'intuizione intellettuale, cosa impossibile perché a sua volta la libertà non è un fenomeno, ma anzi è il solo modo di sfuggire alla catena di nessi causali che caratterizza il mondo dei fenomeni stessi. È evidente che questa concezione filosofica kantiana di libertà è interessante, ed è meritevole di uno studio particolare.

L'elemento paradossale sta in ciò, che non appena la libertà come fatto della ragione che non richiede alcun tipo di "dimostrazione logica" è evocato, immediatamente essa viene identificata con l'asservimento volontario. La libertà, quindi, coincide con la servitù volontaria. Qui sta la specifica secolarizzazione kantiana del cristianesimo, perché ciò che in Paolo di Tarso era l'asservimento volontario di tutte e tre le classi della società schiavistica romana all'unico salvatore (cfr. *Lettera ai Corinzi*, 7, 20-4), in Kant è l'asservimento volontario di tutti i membri unificati idealmente del genere umano alla *Legge Morale*. La legge morale, quindi, è la secolarizzazione del salvatore cristiano. Ma il salvatore cristiano (almeno in Paolo) era ancora il portatore di una speranza escatologica di tipo egualitario e di una soluzione "redentrica" dei conflitti sociali sanguinosi evocati nella *Apocalisse* di Giovanni. Qui invece la realizzazione della legge morale esclude esplicitamente ogni redenzione meccanica della società. Ed infatti la libertà astratta a priori come "fatto della ragione" della filosofia politica liberale deve escludere in ogni forma la sua concretizzazione egualitaria. Si tratta di una libertà di individui che partecipano alla comune "società civile" borghese. La loro "formalità" a priori ha come a posteriori il mondo del mercato capitalistico regolato dalle leggi. Per questa ragione Kant resta il massimo filosofo politico liberale, anche se non si è mai "speso" per una irrilevante classificazione scolastica delle forme di stato e di governo. I condottieri lasciano questi particolari poco importanti ai furieri.

L'idea secondo la quale la libertà del volere umano non abbia bisogno di essere "dimostrata", essendo un fatto intuitivo della ragione (*Faktum der Vernunft*) non deriva in Kant da una concezione ottimistica preliminare, in quanto Kant dice apertamente che l'uomo è un "legno storto", che non si può pensare realisticamente di raddrizzare. E tuttavia, legno storto o meno, bisogna presupporre la libertà del volere umano come un fatto intuitivo della ragione. Non si cerca di sciogliere il nodo gordiano degli innumerevoli argomenti pro o contro la libertà del volere umano, ma li si taglia con l'intuizione immediata del fatto della ragione. Michel Foucault ha introdotto l'ipotesi che alle spalle di questa decisione kantiana ci sia stato l'"entusiasmo" per la rivoluzione francese del 1789. E nonostante il fatto che la teoria kantiana della libertà del volere come fatto della ragione sia stata enunciata prima dell'anno 1789, è possibile dire che nell'essenziale Foucault ha ragione, perché l'atmosfera di "attesa" della possibilità della rivoluzione precedeva il 1789 nella coscienza della parte migliore degli intellettuali di quel periodo.

Poca gente oggi dichiara che la libertà del volere dell'uomo è un fatto ovvio ed indiscutibile della ragione, e questo per un insieme di ragioni che qui sarà necessario compendiare. In primo luogo, mentre Kant esprimeva il suo entusiasmo per la rivoluzione del 1789 (salvo ovviamente esprimere il suo "orrore" per l'esecuzione di Luigi XVI e per l'"estremismo" dei giacobini – ma questo è un classico del pensiero moderato, che vorrebbe sorvegliare il decorso rivoluzionario come si sorveglia la bollitura dell'acqua per la colazione), tutta la generazione intellettuale di oggi al potere negli apparati giornalistici,

editoriali ed universitari, scottata dalla sua riconversione dal gesticolare sessantottino alla depressione sociologica posteriore, ha trasformato il 1917 russo in modello demonologico dell'utopia che si trasforma inevitabilmente in terrore, ed ha ripiegato come "male minore" nel dominio imperiale USA sul mondo, che ci difende con le sue armi nucleari contro barbuti fondamentalisti islamici e contro baffuti dittatori "populisti".

L'entusiasmo si è dialetticamente rovesciato nel sorrisino di scherno dell'«ultimo uomo» nicciano, che sa bene che ormai «Dio è morto», e per questo appunto tutto diventa possibile. In secondo luogo, la psicoanalisi di Freud ha interamente secolarizzato la vecchia teoria luterana della predestinazione divina, attribuendo la predestinazione dei comportamenti umani che si vorrebbero soggettivamente liberi alla fatalità dello svolgimento degli stadi psicologici dell'infanzia e dell'adolescenza, per cui le varie fissazioni di origine orale ed anale ed i vari complessi di Edipo non risolti rendono del tutto illusoria l'idea che l'adulto possa autodeterminarsi liberamente nelle sue scelte consapevoli. Come è noto, l'*infantilizzazione* che inevitabilmente ne deriva, con i complessi di colpa che accompagnano questa infantilizzazione generalizzata, rappresenta il principale argomento per la medicalizzazione psicologica dell'intera società, per l'indebolimento del potere paterno (e come può pretendere di comandare il padre, se il suo Super-Io è il frutto di fissazioni sadico-anali, di regressioni orali e di elaborazioni sublimite dell'odio verso il padre, la madre, o il cugino Filippo?), e per la totale espropriazione del prestigio degli insegnanti, sostituiti da ridicole bande invasive di pedagogisti pazzi, di psicologi maniaci, di assistenti sociali soffocanti e di sindacalisti assatanati. In questa società medicalizzata, ovviamente, della libertà del volere non ne è più nulla. Il lettino dello psicoanalista ha sostituito qualunque progettualità rivoluzionaria. Marx era certamente figlio di un complesso di Edipo non risolto, e del fatto che voleva distruggere la società capitalistica perché ci vedeva in essa l'ombra ingombrante del padre. In quanto a Lenin, la sua violenza era certamente dovuta ad una sua fissazione sadico-anale. Più tempo sul vasino, e probabilmente non avremmo avuto il 1917?

In terzo luogo, infine, la teoria di Heidegger sul perfezionamento anonimo ed impersonale del *Dispositivo* (*Gestell*) tecnico del mondo non è certamente soltanto una sofisticata ipotesi filosofica sul destino della società occidentale, ma è ormai un dato psicologico che si è addirittura "travasato" nelle riviste femminili della "donna moderna" (Umberto Galimberti). E quando una concezione filosofica arriva fino alle riviste femminili del ceto medio, insieme a consigli sulle creme, i profumi, l'arredamento, i viaggi "intelligenti" ed i consigli erotici, possiamo proprio concluderne che la metafisica si è ormai ridotta in tecnica di riproduzione sociale anonima ed impersonale del *Kapital-Gestell*. In questa situazione epocalmente nuova nella storia universale dell'umanità non c'è più ovviamente spazio per il programma dell'*Io* di superamento del *Non-Io* (Fichte), per il programma di Hegel di adeguamento del reale (*wirklich*) e del razionale, ed infine per il programma di Marx di superamento sociale consapevole del nesso *alienazione/sfruttamento*.

L'incrocio fra Popper, Freud e Heidegger ha certamente dato un colpo (provvisorio, comunque) all'intuizione autoevidente di Kant sulla libertà del volere come *Faktum der Vernunft*. E tuttavia Kant non ne è certamente responsabile, se oggi il meccanismo culturale universitario-giornalistico-editoriale diffonde l'idea che la libertà consista nel riuscire a vincere la concorrenza imprenditoriale dell'India e della Cina (nonostante il fatto che i nostri lavoratori *purtroppo* sono ancora troppo pagati rispetto ai cinesi e agli indiani), ed infine nello scegliere un luogo per "vacanze intelligenti" in cui non incontrare la solita marmaglia dirottata alle Maldive o a Sharm el-Sheikh. Vorrei però insistere sul fatto che il grande successo della morale kantiana risiede proprio nel fatto di essere inapplicabile, così come il grande successo della religione cristiana, superata l'imbarazzante fase estremistica di tipo messianico, è consistito nel rinvio in un innocuo (e francamente incredibile) consesso di suonatori d'arpa assisi sulle nuvolette. Il concetto di dovere (*Pflicht*) è certamente un «nome sublime e grande», che però «esige la sottomissione», in quanto «presenta semplicemente una legge che penetra da se sola nell'animo e si procura venerazione». Questa dichiarazione apodittica è stata a suo tempo "smontata" da molti



pensatori, da Schopenhauer e Nietzsche, che hanno mostrato come questo imperativo categorico nascondeva in realtà un imperativo ipotetico sottostante, perché il vero movente psicologico del trattare gli altri come fine e non come mezzo non poteva che essere la paura della reciprocità, del fatto cioè che essendo gli altri più forti di noi avrebbero potuto cominciare *loro* a trattarci come mezzo e non come fine. Ma questo per me non è un argomento contro Kant, in quanto Kant è del tutto disinteressato alla “credibilità pratica” di quanto dice. Egli ha infatti voltato talmente le spalle alla *phronesis* di Aristotele da non essere più accessibile a ragionamenti di tipo aristotelico (o hegelomarxiano). Il dovere (*kathekon*, *Pflicht*), infatti, esiste veramente, ma può esistere soltanto come dimensione comunitario-solidale, non certamente come “nome sublime e grande che esige la sottomissione”.

Il totale disinteresse di Kant per l’argomentazione pratica ispirata alla *phronesis* aristotelica è rivelato da un curioso episodio che generalmente i manuali non riportano, ma che è ovviamente noto agli studiosi. Kant riteneva la veridicità, e cioè il dire sempre sinceramente la verità, un presupposto formale a priori dell’agire morale, in quanto ovviamente se mento non posso più agire moralmente (su questo, le regole dell’abilità ed i consigli della prudenza del medico portano peraltro il medico stesso ad agire spesso diversamente). Fu chiesto a Kant come avrebbe dovuto agire l’uomo giusto se un fuggiasco inseguito da un feroce assassino avesse cercato rifugio nella sua casa e se l’assassino, giunto alla sua porta, gli avesse chiesto se colui che inseguiva si trovava nella sua casa. Dalle sei scuole filosofiche greche principali al cristianesimo, da Spinoza all’empirismo inglese fino allo scettico Hume, comprendendo tutte le persone ispirate dal buon senso (che poi Lukács ha definito in termini di «rispecchiamento quotidiano»), chiunque risponderebbe: «Non ho mai visto quello che lei cerca. Anzi, l’ho visto mezz’ora fa che stava scappando in quella direzione» (indicando ovviamente la direzione della più vicina stazione dei carabinieri). Ma Kant afferma che persino in quel caso non è consentito mentire, in quanto la formalità della veridicità come preconditione universale della morale non tollera eccezioni. E tuttavia, sostiene Kant, posso sempre “sperare” che l’inseguito riesca a scappare per i tetti (sic!), ed in ogni caso non potrei mai essere ritenuto penalmente responsabile (!).

Mostrare la pedantesca e filistea idiozia di Kant sarebbe come sparare sulla Croce Rossa. E tuttavia abbiamo qui il *cuore* del tentativo titanico di Kant di creare una morale che escluda ogni componente psicologica e sociale di tipo eteronomo. Egli fa l’esempio del deposito di denaro che ci è stato affidato da un padrone che nel frattempo è morto e non ha lasciato nessun scritto a questo riguardo. Secondo Kant, soltanto il senso del dovere ci potrebbe spingere a restituire il deposito, visto che nessuno ne saprebbe mai niente. In realtà, ci sarebbero certamente dei furbacchioni (o più probabilmente, dei poveracci) che si terrebbero il deposito, ma ci sarebbe probabilmente anche una (esigua) maggioranza che lo restituirebbe agli eredi legittimi, per un insieme differenziato di ragioni psicologiche (introiezione fin dall’infanzia del senso di colpa, introiezione dei sentimenti comunitari di giustizia, paura del giudizio di Dio dopo la morte, sentimenti di simpatia verso gli eredi del lascito, ecc.). Ma sono appunto questi motivi che Kant vuole escludere. Deve restare soltanto il «dovere per il dovere», senza altre componenti. Ora, di fatto *nessuno* agisce così, ed (aggiungo io), è un *bene* che nessuno agisca così. Atomi insensibili, privi di motivazioni psicologiche, che agiscano solo in base alla formalità astratta del dovere, formerebbero una società da incubo. E del resto, Kant ha teorizzato con maniacale argomentazione teutonica che la masturbazione è una buona alternativa alle noie di una famiglia, che possono distogliere dall’attività di pensiero. Attenzione, non ha detto che la masturbazione è un piacere solitario, un frutto della solitudine, oppure che fa diventare ciechi (minacciosa teoria della mia nonna materna). No, ha detto che è una ragionevole alternativa alle noie di famiglia.

Non intendo affatto “accanirmi” con Kant. Intendo soltanto sottolineare con pittoresca insistenza che non solo tutte le morali del mondo sono eteronome, e non potrebbero essere diversamente, ma che è anche *bene* che siano eteronome, e bene ha fatto Hegel non solo a

distinguere fra la moralità e l'eticità (distinzione impossibile in Kant, in quanto tutte le forme di eticità devono necessariamente essere "sciolte" e ricomposte in un unico modello formale di moralità categorico-trascendentale), ma anche a rimettere al loro posto le motivazioni soggettive del comportamento. C'è infatti una fortissima omogeneità fra il modo con cui Kant aveva ricostruito in modo gnoseologico l'intera storia della filosofia precedente (lo scontro fra razionalisti ed empiristi e la sua soluzione alternativa, ecc.), ed il modo in cui riscrive la storia dell'etica.

Dal momento che il criterio metodologico di Kant è quello di "purificare la forma" del comportamento isolandone ed in questo modo eliminandone progressivamente le motivazioni "materiali", egli distingue nella sua tavola delle "distruzioni" quattro tipi di motivazioni "eteronome", i motivi soggettivi interni ed esterni, ed i motivi oggettivi interni ed esterni. Rimandando alla (necessaria) lettura diretta di Kant, si ha qui il rifiuto delle motivazioni in base all'educazione (Montaigne, ma anche Cartesio, che sostenevano che ci si dovesse conformare agli usi ed ai costumi del proprio paese), alla costituzione civile (Mandeville nella *Favola delle Api*, per cui i fini individuali, soggettivamente cattivi, si trasformano per conto loro in fini sociali, oggettivamente buoni), al sentimento fisico (Epicuro, che fondava la sua etica sul sentimento del piacere), al sentimento morale (Hutcheson, ed il suo sentimento della giustizia e della simpatia insito nella natura umana, da cui poi anche Hume e Smith), alla perfezione (stoici antichi e Wolff), ed infine alla volontà di Dio (la morale fondata in modo teologico). È interessante notare (in quanto in questi casi le assenze sono ancora più significative delle presenze) che in questa tipologia in sei parti manchi del tutto la motivazione principale che uno si aspetterebbe, e cioè la ricerca dell'approvazione degli altri membri della comunità. E tuttavia, questa assenza è la chiave interpretativa principale di tutta questa elaborata tassonomia kantiana.

Sospendiamo provvisoriamente queste considerazioni su Kant e torniamo ad esaminare le origini del processo di costituzione del pensiero umano (capitolo secondo). Ricostruendo questo processo storico-genetico di costituzione (processo storico-genetico che per definizione è assente nell'approccio formalistico, destoricizzato e desocializzato di Kant), appare evidente che non nasce prima la religione, e poi l'etica da cui viene "dedotta", ma l'etica e la religione nascono storicamente insieme intrecciate strettamente, in quanto l'etica si basa sulle regole solidali-comunitarie che permettono la sopravvivenza fisica del gruppo nelle condizioni "naturali" date (il che può implicare ovviamente in caso di penuria di risorse l'abbandono dei vecchi e l'eliminazione dei bambini malformati), regole tribali-comunitarie in cui l'individuo cerca naturalmente l'approvazione e la simpatia dei suoi simili, e la religione "assicura" simbolicamente la permanenza "eterna" di queste regole etiche dandone una garanzia divina.

E quindi, anche se storicamente l'etica e la religione nascono insieme, "logicamente" nasce prima l'etica (la funzione della sopravvivenza comunitario-solidale del gruppo) e poi la religione (la garanzia simbolica del fondamento divino di queste regole sociali riproduttive). Quanto dico qui sommariamente è stato "dimostrato" da innumerevoli studi etnologici comparati, ed è comprensibile a tutti coloro che vogliano rifletterci sopra (al di fuori, ovviamente, dei sostenitori del "ritorno a Kant").

Come si spiega, allora, il fatto che nonostante queste solari evidenze di tipo comunitario-solidale, storico-genetico ed ontologico-sociale si continui a predicare l'impossibile ed inapplicabile "morale kantiana", e non la si storicizzi come prodotto teorico "superato" di un'epoca ormai del tutto trascorsa? L'ho già detto in precedenza, ma *repetita juvant*. In primo luogo, lo scopo segreto di questa formulazione kantiana della morale non è quello di fornire un insieme applicabile di norme etiche, ma al contrario di fornire un ideale "asintotico" di morale programmaticamente inapplicabile, che funga da compensazione "festiva" per lo scatenamento "feriale" degli *animal spirits* dell'accumulazione capitalistica. In secondo luogo, è evidente che l'uomo borghese non può pensarsi ed autorappresentarsi come membro solidale di una comunità, ma deve pensarsi come *individuo sovrano ed originario*.

Questo individuo è titolare di una assoluta sovranità politica nella società civile liberale, da cui sono escluse tutte le "classi pericolose" il cui accesso al suffragio universale (cfr. Costituzione giacobina del 1793, mai entrata in vigore) avrebbe messo sicuramente in pericolo la proprietà privata (siamo infatti in una fase storica *precedente* alla economizzazione del conflitto salariale, alla nazionalizzazione imperialistica e razzistica delle masse ed alla loro integrazione consumistica nella società manipolata dello spettacolo mediatico).

Questo individuo ha diritto alla proprietà privata originaria fondata sul suo lavoro robinsonicamente inteso (Locke), ed agisce in base a costanti antropologiche comportamentali della natura umana (Hume). Kant non fa altro che portare a termine sul piano teorico-astratto il processo di costituzione formalistica del soggetto iniziato con Cartesio e la rappresentazione destoricizzata e desocializzata del suo comportamento. La "formalizzazione", tanto amata dai neokantiani, coincide infatti con la destoricizzazione e con la desocializzazione, e nello stesso tempo offre un'alternativa individualistica radicale a qualunque riproposizione dell'agire comunitario, spacciato per autoritarismo organicistico "eteronomo". Che poi questo neokantismo individualistico si presenti in vesti di "destra" o di "sinistra", questo è irrilevante per ogni severo esame filosofico, e può interessare solo i lettori di riviste di *gossip* politico-parlamentare (amanti del *premier*, Sarkò insieme a Karlà, ristoranti gratuiti per parlamentari mangioni, ed altre perle di ciò che a suo tempo Heidegger ha chiamato chiacchiera, *Gerede*, curiosità, *Neugier*, ed equivoco, *Zweideutigkeit*).

E tuttavia non posso finire in questo modo con Kant. Kant è stato ovviamente un pensatore strategico per la visione borghese del mondo, ma è anche stato un "donatore" di alcune fra le concezioni più geniali della storia della filosofia. La sua teoria estetica, consegnata nella mirabile *Critica del Giudizio*, (si sarà già capito che per chi scrive si tratta della migliore fra le tre *Critiche* di Kant), resta oggi attualissima, e non ne parlo solo perché il suo contenuto è estraneo alla linea principale delle mie analisi. Ma è soprattutto l'interpretazione del giudizio teleologico che merita un'analisi particolare. Quando scrisse della natura del giudizio teleologico, Kant non poteva ancora sapere che nel secolo successivo si sarebbe formata una metafisica teleologica della storia, quella del marxismo. Kant non lo sapeva, ma noi invece lo sappiamo, ed abbiamo quindi il permesso di rifletterci sopra spregiudicatamente.

Spinoza aveva già rilevato che l'essenza del cerchio sta nella sua produzione, e cioè nella mano che lo disegna. E sulla sua scia Kant rileva che il cerchio è il principio della soluzione geometrica di una grande quantità di problemi, ma questo non significa affatto che il cerchio sia l'unità finalistica dei problemi che grazie ad esso vengono risolti. La finalità del fiume Nilo non è quella di consentire l'agricoltura agli antichi egizi, anche se noi possiamo spiegarci perché sulle rive di quel fiume sono sorti grandi insediamenti umani. La ragione per cui viene prodotto un orologio non sta nella natura meccanica dell'orologio, ma sta al di fuori dell'orologio stesso, nella finalità per cui l'orologiaio lo ha costruito e per cui i suoi acquirenti lo compreranno.

Kant ha ragione. Quando visse, la scienza che dettava il modello per tutte le altre era la fisica, non la biologia, ed era evidente che la finalità interna degli organismi naturali non potesse essere conoscitivamente determinata, ma solo "riflessa" dal pensiero (giudizio detto riflettente). Il massimo che si poteva raggiungere era una spiegazione meccanicistica. E la stessa filosofia della storia di Kant era costituita in questo modo: nel corso storico possiamo soltanto "sperare" che si vada verso il meglio, non possiamo pretendere di determinare con sicurezza che "certamente sta andando verso il meglio". Che dire? In breve, che Kant su questo punto ha perfettamente ragione, ed il successivo marxismo deterministico e necessitaristico ha avuto invece completamente torto. È bene che non lasci dubbi su questo punto, perché su quasi tutte le questioni fondamentali della filosofia sono un allievo di Hegel e di Marx ed un avversario di Kant (e gli ultimi due capitoli lo dimostrano ampiamente). Ma su questo punto la mia opinione è invertita: su questo punto Kant ha avuto ragione, e se qualcuno su questo punto (e *solo* su questo punto) mi propone



“un ritorno a Kant”, ebbene, gli andrei volontariamente dietro. E tuttavia, la questione è di tale importanza da meritare una discussione ulteriore. Dovrò anticipare così temi che tratterò nei prossimi capitoli, e tuttavia – data la crucialità della questione – sono sicuro di fare cosa gradita al lettore.

Il rifiuto kantiano di determinare il corso storico del futuro, e di limitarsi di “speranze” di un giudizio riflettente di tipo teleologico tratto dalla considerazione della natura, cui Kant non applicava consapevolmente le categorie del determinismo fisico e della precisione matematica, non era soltanto qualcosa di saggio e di razionale da rivendicare ancora oggi, dopo la consumazione e la smentita delle “previsioni scientifiche” del marxismo storico novecentesco e del suo codice ideologico staliniano. Questo rifiuto era comune a quasi tutte le filosofie della storia illuministiche di quel periodo, inglesi, francesi, tedesche, ecc. E questo non è un caso, perché le filosofie settecentesche della storia ignoravano la nozione positivista di “legge scientifica”, intesa come insieme di regolarità accertabili del corso storico che avrebbero permesso la “previsione certa” del futuro storico dell’umanità. Certo, esisteva l’ideologia del progresso, che in precedenza ho interpretato in termini di necessaria unificazione trascendentale-riflessiva della temporalità ideologica borghese. Ma questa robustissima ideologia del progresso (che soltanto Rousseau ed alcuni pochi altri osarono rifiutare esplicitamente, ben prima di Walter Benjamin e di Georges Sorel) non si fondava sulla concezione di “legge storica” come previsione scientifica del corso storico. Questa concezione deterministico-necessitaristica, adottata da Engels nel suo scritto fondativo sul passaggio del socialismo dall’utopia alla scienza, era assente sia nel pensiero illuministico che nel posteriore pensiero idealistico.

In Fichte c’è certamente una filosofia della storia, ed anzi la sua teoria sulla cosiddetta “epoca della compiuta peccaminosità” è addirittura fondante per intenderne il pensiero. E tuttavia la stessa accusa di Hegel, di proseguire cioè il “cattivo infinto” indeterminato di Kant, ci mostra indirettamente quello che comunque risulta dai testi fichtiani, e cioè che in Fichte non c’è nessun determinismo e nessun necessitarismo storico. Per Fichte la storia, come per Kant, continua ad essere il luogo ideale di un giudizio riflettente, anche se ovviamente sono sempre determinabili i passaggi in cui l’Io (e cioè l’unità concettuale e metaforizzata dell’intera umanità intesa come soggettività attiva e trasformatrice) modifica il *Non-Io* (e cioè l’insieme degli “ostacoli” che il mondo del pregiudizio e della corruzione ci mette invariabilmente davanti). Il passato è razionalmente ricostruibile, il presente è logicamente determinabile, ma il futuro resta privo di qualunque determinazione teleologico-necessitaristica.

Si dirà che Hegel, con la sua critica al “cattivo infinito” indeterminato di Kant e Fichte, ha invece messo un tassello per la costruzione di una filosofia della storia necessitaristico-deterministica. Non è così. In un suo mirabile e dettagliato studio sulla *Scienza della Logica* di Hegel, letta in controluce con le concezioni di Engels sulle presunte “leggi dialettiche” della natura e della società, lo studioso svedese Eric Liedman ha accertato che il concetto di “legge dialettica” *non esiste* in Hegel, mentre invece (*ahimè*) è presente nel primo libro del *Capitale* di Marx pubblicato nel 1867. Ed il fatto che questo concetto sia *assente* nello Hegel del 1812 e sia invece presente nel Marx del 1867 non si può spiegare che in un modo, e cioè che nel frattempo era intervenuto il positivismo (ed anche il darwinismo), che invece si nutriva del concetto di legge scientifica intesa come previsione certa dell’esito di processi di temporalità future che ci concepivano come il proseguimento lineare omogeneo delle temporalità passate e presenti. Liedman (ma non solo lui) dimostra così che Hegel avrà magari avuto tutti i difetti del mondo, ma non ha mai difeso una concezione della filosofia della storia come previsione scientifica del futuro sulla base estrapolazione logica delle regolarità storiche e sociali del presente. Il fatto è – detto in breve – che Marx si è fatto “intrappolare” dalla concezione positivista delle leggi scientifiche, e di lì è poi sorta l’applicazione ideologica sviluppata dalla coppia Engels-Kautsky fra il 1875 ed il 1895.

Althusser ha quindi ragione nell’auspicare una “scienza marxista” della struttura del

modo di produzione capitalistico depurata dalle tre nozioni “ideologiche” di *Origine*, *Soggetto* e *Fine*. Ha invece torto nel credere che il “marxismo” possa essere questo, laddove il “marxismo” realmente esistito al di fuori di alcuni cenacoli catacombali è proprio stato questo e non poteva che essere questo (e cioè una grande narrazione deterministico-teleologica dell’origine, del soggetto e del fine). E non poteva che essere questo, ovviamente, per gli scopi funzionali per cui era stato creato, la rassicurazione metafisica di un soggetto subalterno, e *quindi* religioso per sua profonda essenza sociale. Ha anche torto nel rifiutare l’eredità idealista, perché questa eredità idealista *non* coincide in alcun modo con la metafisica deterministico-teleologica della grande narrazione dell’origine, del soggetto e del fine, ma ne è anzi a tutti gli effetti il più sicuro antidoto teorico e filosofico.

Costanzo Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2013, pp. 235-244,