

Domenico Losurdo

Filosofia della storia *contra* morale?

1. *Filosofia della storia hegeliana e Manifest Destiny*

La catastrofe o le catastrofi del Novecento sono il risultato del sacrificio della morale sull'altare della filosofia della storia: questo il bilancio storico comune ad autori tra loro pur così diversi come la Arendt, Löwith, Berlin, Bobbio. Ed è un bilancio che chiama pesantemente in causa Hegel e Marx. Nel liquidare come una semplice sequela di orrori la vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'Ottobre e nel denunciare la convergenza disastrosa tra filosofia della storia e *Realpolitik*, Bobbio istituisce una sorta di linea di continuità che va da Machiavelli a Stalin passando per Hegel: ad accomunarli è «la massima che il fine giustifica i mezzi». Dell'autore delle *Lezioni sulla filosofia della storia* viene messo in stato d'accusa in particolare il tema delle personalità storico-mondiali protese alla realizzazione di un fine indicato in modo così «irresistibile» dalla filosofia della storia da rendere vano e ridicolo ogni scrupolo morale¹. In modo analogo argomenta un eminente storico americano, Bullock, che richiama in particolare l'attenzione su un brano peraltro celeberrimo: «Nel suo cammino, una grande figura calpesta più di un fiore innocente, qualcosa è pur costretto a frantumare»². Ebbene, l'«eroe» hegeliano avrebbe finito col trovare la sua incarnazione in Hitler e Stalin³.

Colpisce di queste requisitorie l'ingenuità storica, come se non fosse agevole rintracciare citazioni ben più compromettenti in altre tradizioni di pensiero. Il filosofo e lo storico impegnati a ricostruire le origini ideologiche dei massacri del nostro secolo avrebbero potuto trarre profitto dalla lettura di un contemporaneo americano di Hegel. Nel gennaio del 1793, senza lasciarsi impressionare dalle corrispondenze da Parigi che parlano di «strade [...] letteralmente rosse di sangue», Jefferson continua a difendere con passione la «causa» della rivoluzione francese: «Piuttosto di vederla fallire, preferirei vedere metà della terra desolata. Rimanessero solo un Adamo ed un'Eva in ciascun paese, ma liberi, sarebbe meglio di com'è ora». Il fine dell'abbattimento del «dispotismo» sembra giustificare costi umani che vanno ben al di là di quelli messi in conto dalle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia*⁴.

Coloro che pensano di poter additare nella critica della filosofia della storia un antidoto contro la violenza e un sicuro fondamento della democrazia, farebbero bene a riflettere su questo fatto. Tra i primi a mettere in stato d'accusa, già nel 1921, la filosofia della storia hegeliana e bolscevica, è Carl Schmitt; ma ciò non gli impedisce una decina di anni dopo di aderire al nazismo. Anzi, la marcia di accostamento a Hitler è scandita dalla denuncia del carattere aggressivo delle diverse filosofie della storia dei nemici della Germania, a cominciare, prima ancora della Russia sovietica,

¹ Il testo qui presentato è la relazione introduttiva al Congresso della «Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana» svoltosi a Pavia i giorni 11-14 settembre 1996.

² N. Bobbio, *I comunisti e l'Ungheria* (1986), in *L'utopia capovolta*, La Stampa, Torino, 1990, pp. 113-116.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969-79, vol. XII, p. 49.

⁴ A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, Knopf, New York, 1992, pp. 347-8.

⁵ Riportato in S. Elkins e E. McKittrick, *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, University Press, New York-Oxford, 1993, pp. 316-7.

dalle potenze dell'Intesa. Esse si erano sentite investite della missione di debellare l'antico regime che additavano nel Reich guglielmino; si erano proposte di accelerare «la marcia trionfale della democrazia», a favore della quale sembrava valere una precisa «disposizione della Provvidenza»⁵.

Ad essere animati dalla «fede indiscussa che la storia era dalla loro parte» sono stati a loro tempo anche gli abolizionisti americani, sicuri che l'istituto della schiavitù si trovasse nel suo «stadio finale»⁶. Ed è stata questa certezza a conferire loro una fanatica carica missionaria, elemento essenziale della preparazione ideologica di un conflitto così sanguinoso come la guerra di Secessione. Considerazioni analoghe si possono svolgere, e vengono effettivamente svolte da storici autorevoli per quanto riguarda l'agitazione che precede in Inghilterra la rivoluzione puritana⁷. Per dirla con lo Schmitt del 1921, partiti e movimenti che ritengono di muoversi in sintonia col processo storico sono inclini ad attribuirsi il «diritto ad ogni forma di violenza» contro ciò che è vecchio e morente: «a chi sta dalla parte del futuro è ben lecito dare una spinta a ciò che già sta per cadere»⁸. La filosofia della storia non inizia certo con Hegel, ed essa non è sinonimo di totalitarismo, così come la sua critica non è sinonimo di democrazia. E' la conferma dell'ingenuità storica, prima ancora che filosofica, del consueto bilancio delle catastrofi del Novecento, un bilancio che potrebbe essere sintetizzato parafrasando un celebre motto degli anni della Restaurazione: *c'est la faute à Hegel, c'est la faute à Marx!* Se i teorici della Restaurazione tuonavano contro la filosofia in quanto tale, oggi ci si accontenta di mettere in stato d'accusa la filosofia della storia.

E, tuttavia, non c'è dubbio: in certe pagine, se non di Marx, comunque di Engels, la filosofia della storia si presenta con un volto ripugnante per la nostra odierna coscienza morale. Mi riferisco alla teoria delle «nazionecelle» (*Nationchen*) slave che «non hanno mai avuto una storia» e ormai condannate dal processo storico: esse possono raggiungere la «civiltà» solo grazie ad un «giogo straniero»; in caso di necessità, allorché infuriano contro la rivoluzione e la democrazia -come stava avvenendo nel 1849- esse devono essere combattute col «terrorismo più deciso», anzi con «una lotta di annientamento e un terrorismo privo di scrupoli»⁹.

Ma sono queste dichiarazioni una conferma della giustezza della tesi della linea di continuità da Hegel al gulag? Esaminiamo la prima delle figure storico-mondiali di cui parlano le *Lezioni sulla filosofia della storia*. Messosi in marcia col desiderio di «condurre a termine l'antico dissidio e l'antica lotta tra Occidente e Oriente», Alessandro vendica sì la Grecia per i torti ad essa inflitti dall'«Asia», ma a questa finisce anche con l'apportare la «maturità e l'altezza della civiltà» occidentale. Risiede qui il merito immortale del grande condottiero che ha «per primo aperto il mondo orientale agli europei». Dinanzi a tali risultati, farebbero bene a tacere gli storici

⁵ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1926, II ed.), Duncker & Humblot, Berlin, 1985, pp. 30-1.

⁶ D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1975, p. 50.

⁷ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari, 1996, cap. II, § 9.

⁸ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1921, p. VIII e pp. 146-7.

⁹ F. Engels, *Der demokratische Panslawismus* (1849), in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, 1955 sgg. (d'ora in poi MEW), vol. VI, pp. 273-5 e 286.

«filistei» che trinciano giudizi in nome della «virtù o moralità»¹⁰. Dunque, prima e piuttosto che al gulag, la metafora dei fiori calpestati dall'eroe finisce con condurci alla storia dell'espansione coloniale e della marcia irresistibile dell'Occidente.

A questo punto conviene rileggere anche il testo di Engels. Esso non si occupa solo dell'Europa centrale e orientale. Balza agli occhi la celebrazione della conquista del Messico ad opera degli USA avvenuta qualche anno prima: grazie anche al «valore dei volontari americani», «la splendida California è stata strappata agli indolenti messicani, i quali non sapevano cosa farsene»; mettendo a profitto le nuove gigantesche conquiste, «gli energici Yankees» danno nuovo impulso alla produzione e alla circolazione della ricchezza, al «commercio mondiale», alla diffusione della «civiltà» (*Zivilisation*). Il ruolo dagli USA svolto nel continente americano Engels sembra volerlo attribuire alla Germania in Europa centrale, mentre il posto del paese latino-americano sembra esser preso dalle «nazioncelle» senza storia del mondo slavo. Le obiezioni di carattere morale o giuridico vengono messe a tacere piuttosto sbrigativamente: certo, quella scatenata contro il Messico è un'aggressione, ma un'aggressione che rappresenta un «fatto storico universale» di enorme e positiva portata¹¹.

Sono gli anni in cui negli Stati Uniti conosce grande diffusione il tema del *Manifest Destiny*, ovvero della missione provvidenziale di cui essi si sentono investiti, che li conduce ad annettersi estesi territori e che ulteriormente li spinge a porre sotto controllo e civilizzare l'intero continente. E' il motivo ideologico di fondo che accompagna l'espansione coloniale dell'Occidente nel suo complesso. Agli inizi del Novecento, nel polemizzare contro i profeti americani ed europei dell'imperialismo, Hobson, liberale inglese di sinistra, li caratterizza ironicamente come il «partito del destino» e della «missione civilizzatrice»¹².

Il tema del destino assume una connotazione esplicitamente religiosa nella celebrazione cui Tocqueville procede dell'America e dei coloni bianchi che vanno ad abitare una terra momentaneamente occupata dai pellerossa:

«Sembra che la Provvidenza, ponendo queste genti fra le ricchezze del Nuovo Mondo, ne abbia dato loro solo un breve usufrutto; in un certo senso essi erano là solo "in attesa". Quelle coste così adatte al commercio e all'industria, quei fiumi così profondi, quella inesauribile vallata del Mississippi, quell'intero continente, apparivano allora come la culla vuota di una grande nazione»¹³.

Dati tali presupposti, non solo le successive deportazioni della popolazione nativa, anche il loro esito finale sembra rientrare nei disegni della Provvidenza. Il fatto è che sul pellerossa «la civiltà ha poca presa»; egli, «lungi dal voler piegare i suoi costumi ai nostri, si affeziona alla barbarie come a un segno distintivo della sua razza, e respinge la civiltà». Ecco perché «questi selvaggi non solo sono stati indietreggiati, sono stati distrutti»¹⁴.

Oltre che nella rimozione degli indiani, la collaborazione coi disegni della Provvidenza e della civiltà può esprimersi in altro modo. Nel 1790 Franklin scrive:

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 332-4.

¹¹ F. Engels, *Der demokratische Panlawismus*, cit., pp. 273-5.

¹² J. A. Hobson, *Imperialism. A Study* (1902; 1938, III ed.); tr. it., di L. Meldolesi, *L'imperialismo*, ISEDI, Milano, 1974, p. 69.

¹³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-40), in *Oeuvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sgg., vol. I, 1, p. 25; tr. it. in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino, 1968, vol. II, p. 42.

¹⁴ Ivi, pp. 334-7; tr. it. cit., pp. 376-9.

«Se rientra tra i disegni della Provvidenza estirpare questi selvaggi al fine di far spazio ai coltivatori della terra, mi sembra probabile che il rum sia lo strumento appropriato. Esso ha già annientato tutte le tribù che precedentemente abitavano la costa»¹⁵.

Il rum è una sorta di eutanasia per una razza condannata e già moribonda. D'altro canto, non è invalicabile il confine che separa il ricorso all'alcol dalla diffusione ad arte di malattie contagiose e da altre forme ancora più radicali di accelerazione della marcia irresistibile della civiltà. «A chi sta dalla parte del futuro è ben lecito dare una spinta a ciò che già sta per cadere»: potremmo ripetere con lo Schmitt critico della filosofia della storia. Ma a segnare la tragedia che si consuma in America è una filosofia della storia che alle sue spalle ha il Vecchio Testamento. Questa, almeno, l'opinione di Arnold Toynbee:

«Il "cristiano biblico" di razza e origine europea che si è stabilito oltremare fra popoli di razza non europea ha finito inevitabilmente per identificarsi con Israele che obbedisce al volere di Jahvé e compie l'opera del Signore impossessandosi della Terra Promessa, mentre d'altra parte ha identificato i non Europei incontrati sulla sua strada coi canaaniti che il Signore ha messo in mano al suo Popolo Eletto perché li distruggesse o soggiogasse. Sotto questa suggestione, i coloni protestanti di lingua inglese del nuovo mondo sterminarono gli Indiani nordamericani, al pari dei bisonti, da una costa all'altra del Continente»¹⁶.

Tocqueville sottolinea calorosamente il fervore religioso dei fondatori della Nuova Inghilterra, che si considerano discendenti della «stirpe di Abramo»: negli scritti e nei documenti da loro lasciati si avverte «una sorta di profumo biblico». Ed è un profumo che finisce con l'inebriare lo stesso liberale francese, il quale inneggia al «grande popolo, che Dio vuol deporre con le sue mani su una terra predestinata» e che affronta impavido «un deserto orrido e desolato, pieno di animali e di uomini selvaggi» di cui ignora «il grado di ferocia e il numero»¹⁷. Sta per iniziare una vicenda che si conclude col genocidio dei «selvaggi»; ma ad essere anticipatamente bollate per la loro «ferocia» sono le vittime, gli ostacoli alla missione provvidenziale di quel popolo eletto che l'Occidente ritiene di essere. Se gli odierni critici della filosofia della storia prendessero realmente sul serio la loro critica dovrebbero mettere in stato d'accusa la filosofia della storia e la storia dell'Occidente nel suo complesso. E invece: *c'est la faute à Hegel, c'est la faute à Marx!*

2. Etica e filosofia della storia: plurale e singolare

Altrettanto esaltata è la filosofia della storia con cui Tocqueville legge l'espansione coloniale dell'Europa nell'Ottocento. La preoccupazione per l'«avvenire della civilizzazione e del progresso dell'umanità»¹⁸ lo spinge persino a celebrare in termini lirici la guerra dell'oppio! Analogo è l'atteggiamento di John Stuart Mill¹⁹. E' vero che la filosofia della storia fondata sul pathos dell'Occidente è ben presente anche in Hegel ma in forma più problematica che nella tradizione liberale. Assieme a

¹⁵ Riportato in R. Slotkin, *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890* (1985), Harper Perennial, New York, 1994, p. 79.

¹⁶ A. Toynbee, *A Study of History* (1934-1954); tr. it. di G. Cambon, *Panorami della storia*, Mondadori, Milano 1954, vol. II, 1, pp. 47-8.

¹⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., pp. 32-4; tr. it. cit., pp. 50-2.

¹⁸ Lettera del 2 agosto 1857, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, p. 230.

¹⁹ D. Losurdo, *Marx, die liberale Tradition und die geschichtliche Konstruktion des Allgemeinbegriffs Mensch*, in D. Losurdo (a cura di), *Zukunft des Marxismus*, Dinter, Köln, 1995, pp. 9-32.

fiori incolpevoli, gli eroi calpestano anche «interessi sacri»²⁰. Emergono così i conflitti di interessi e di valori, i costi umani e sociali del «progresso», e non potrebbe essere diversamente in un autore che liquida in quanto affetta da «edificazione» e «insipidezza» ogni visione della storia che ignori o rimuova «il dolore, la serietà del negativo»²¹. Una serietà che assume ancora maggior forza nelle pagine di Marx. La sua opera principale può essere letta come una riflessione critica sulla filosofia della storia borghese e occidentale: dopo aver sottolineato che «il capitale nasce grondando sangue e fango, da tutti i pori, dalla testa ai piedi» e dopo aver messo in evidenza che tra gli «idilliaci processi» caratterizzanti «l'aurora dell'era della produzione capitalistica» rientrano la trasformazione dell'Africa in una «riserva di caccia per i mercanti di pellenera» e, in America, l'«annientamento, schiavizzazione e seppellimento degli indigeni nelle miniere», il capitolo sull'«accumulazione originaria» si conclude parafrasando ironicamente il motto con cui Virgilio sintetizza la fondazione di una città chiamata dagli dei a dominare il mondo: *Tantae molis erat...*²²

Non che sia assente in Marx il tema del «destino» (*fate*) che presiede all'assoggettamento dell'India ad opera dell'Inghilterra, «strumento inconscio della storia» nel realizzare in quell'immenso paese, l'«unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto»²³. Epperò, i crimini orribili di cui si macchiano i conquistatori gettano un'ombra sempre più inquietante sul «progresso»:

«Quando una grande rivoluzione sociale si sarà impadronita delle conquiste dell'epoca borghese -il mercato del mondo e le forze di produzione moderne- e le avrà assoggettate al controllo comune dei popoli più civili, solo allora il progresso umano cesserà di assomigliare a quell'orribile idolo pagano, che non voleva bere il nettare se non dai teschi degli uccisi»²⁴.

Tanto più problematici appaiono ora il «progresso» e la filosofia della storia di Tocqueville e Mill, per il fatto che labile comincia a rivelarsi il confine tra civiltà e barbarie. Il *Manifesto del Partito Comunista* precisa che quella imposta dall'«Occidente» all'«Oriente» non è la «civiltà» in quanto tale, bensì «la cosiddetta civiltà», cioè i rapporti «borghesi»²⁵.

Ma la filosofia della storia qui in questione viene pienamente superata solo da Lenin. Il programma politico da lui formulato esige «la rottura completa con la barbara politica della civiltà borghese» che legittima e celebra il dominio di «poche nazione elette» sulle colonie e sul resto dell'umanità²⁶.

Va da sé che Marx e Lenin criticano o mettono radicalmente in discussione una filosofia della storia ma ne inaugurano un'altra. Ci si può interrogare sul rapporto tra le due. Ci si può chiedere se nel corso di quella rivoluzione dall'alto che è stata in URSS la collettivizzazione dell'agricoltura non abbia continuato a pesare la filosofia borghese e occidentale della storia, la visione della rivoluzione esportata nelle

²⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 49.

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. III, p. 24.

²² K. Marx, *Das Kapital* (1867-1894), in MEW, vol. XXIII, pp. 788 e 779.

²³ K. Marx, *The Future Result of British Rule In India* (8 agosto 1853), in K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Dietz, Berlin, in corso di pubblicazione, vol. I, 12, pp. 248 e 253 (cfr. anche la lettera di Marx a Engels dell'8 ottobre 1858, in MEW, vol. XXIX, p. 360) e K. Marx, *The British Rule in India* (25 giugno 1853), in MEGA, vol. I, 12, p. 172-3.

²⁴ K. Marx, *The Future Result of British Rule In India*, cit., p. 253.

²⁵ K. Marx-F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in MEW, vol. IV, p. 466.

²⁶ V. I. Lenin, *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato* (17 [1] gennaio 1918), in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1955 sgg., vol. XXVI, p. 403.

campagne e nell'Asia, tra le nazioni «prive di storia» a partire dalla metropoli (non più capitalista ma socialista). Epperò, nel complesso un mutamento radicale si è verificato. In Tocqueville, la causa del «progresso» e della marcia della civiltà s'incarna permanentemente nella «razza europea» che assoggetta o egemonizza «tutte le altre razze»²⁷. Il *Manifest Destiny* consacra il popolo americano, gli Stati Uniti, i quali si atteggiavano, talvolta in modo esplicito, a nuova Israele. Il tema dell'*exceptionalism* che attraversa in profondità la storia americana, non è altro che la ripresa, in chiave superficialmente laicizzata, del tema del popolo eletto. E' una visione che continua a rivelarsi viva e vitale ancora ai giorni nostri: l'America «deve continuare a guidare il mondo», «la nostra missione è senza tempo» -proclama Bill Clinton nel suo discorso di insediamento. Nel caso di Marx, invece, la «missione» non compete in esclusiva ad un popolo eletto o ad un gruppo di popoli eletti, e neppure, propriamente, ad una classe. Di una «missione» (*mission*) è portatrice la borghesia per quanto riguarda la creazione del mercato mondiale²⁸, momento essenziale della costruzione della storia universale, che «è un risultato»²⁹. Subentra poi l'ulteriore e più ambiziosa missione di emancipazione propria del proletariato.

Con Marx, la filosofia della storia riflette sul processo che è alle sue spalle: essa presuppone un'idea di storia universale e, dunque, l'affermazione e la costruzione dell'unità del genere. E, come la storia universale, anche la filosofia della storia viene ora declinata al singolare, nel senso che il suo fine e il suo soggetto reale è l'umanità. E' «l'umanità» che è chiamata a «compiere il suo destino»³⁰, utilizzando come soggetti inconsci una molteplicità di soggetti particolari. Ciò significa che il confine tra progresso e reazione è estremamente mobile e non può essere definito una volta per sempre. E' un punto su cui insiste in particolare Lenin. Lo stesso proletariato non è necessariamente sinonimo di progresso e non lo è neppure uno Stato socialista. In determinate circostanze, il proletariato vittorioso può esprimere tendenze scioviniste o egemoniche, può coltivare la tentazione di «sedersi sulle spalle altrui»: e dunque «sono possibili sia delle rivoluzioni -contro lo Stato socialista- sia delle guerre»³¹. Avendo ora come soggetto e fine il genere umano, la filosofia della storia non solo non esclude ma esige un'analisi concreta della situazione concreta. Non c'è più, o non dovrebbe esserci più, un soggetto particolare che possa rivendicare permanentemente per sé la legittimazione e trasfigurazione universalistica fornita dalla filosofia della storia.

Ma la costruzione dell'unità del genere umano è il presupposto anche della morale, almeno se per morale s'intende un sistema di norme che si rivolgono e possono fare appello all'uomo in quanto tale. Per rendersi conto del carattere tormentato di questo processo si tenga presente che, ancora per Sieyès, la maggior parte degli uomini sono «macchine di lavoro»: è una «folla immensa di strumenti bipedi, senza libertà e senza vita morale e intellettuale» (*instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, sans intellectualité*). Semplice *instrumentum vocale*, agli occhi anche di Burke, il lavoratore salariato viene rappresentato dalla successiva tradizione liberale come un eterno fanciullo cui è per sempre precluso il conseguimento della

²⁷ Lettera a Reeve del 12 aprile 1840, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1, p. 58.

²⁸ K. Marx, *The Future Result of British Rule In India*, cit. p. 248.

²⁹ K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, Dietz, Berlin, 1953, p. 30.

³⁰ K. Marx, *The British Rule in India*, cit., p. 173.

³¹ V. I. Lenin, *Risultati della discussione sull'autodeterminazione* (1916), in *Opere complete*, cit., vol. XXII, p. 350.

maggior età: in tal modo continua a non essere considerato né un soggetto politico né un soggetto morale a pieno titolo. Ciò vale a maggior ragione per gli schiavi delle colonie o del Sud degli USA o per i membri delle «razze» da Mill considerate «minorenni»³².

Perché la compassione possa configurarsi come «compassione generale», è necessario -osserva Tocqueville- l'abbattimento delle barriere di casta dell'antico regime e delle barriere di razza che sussistono in America³³. Marx, a sua volta, denuncia i persistenti limiti particolaristici dei sentimenti morali, proprio nel corso della polemica contro l'opinione pubblica liberale del tempo che ribolle di indignazione per le crudeltà e gli «orrori» degli insorti in India e Cina, ma che continua a conservare la sua buona coscienza nonostante tutti i crimini che l'Europa commette nelle colonie³⁴.

La complessità del processo di costruzione dell'universalità morale è confermata dal fatto che a lungo la morale continua ad essere declinata al plurale. Adam Smith distingue «morale liberale» delle classi dominanti e «morale austera» delle classi subalterne e delle donne: è solo quest'ultima ad essere caratterizzata dalla glorificazione del lavoro e del sacrificio, dalla diffidenza e ostilità nei confronti del lusso e della libertà sessuale e spirituale³⁵. O si pensi a Mandeville, esponente di una morale liberale o libertina per la classe dominante ma che, per un altro verso, pretende che i lavoratori salariati vengano tenuti lontani da divertimenti dissipanti per assistere invece alle funzioni religiose domenicali in grado di stimolare la loro laboriosità e di rafforzare il senso della disciplina³⁶.

La costruzione dell'universalità morale conosce una tappa decisiva con le correnti più radicali dell'illuminismo. Di «morale universale (*morale universelle*) fondata sull'identità dei bisogni, delle pene, dei piaceri» parlano Raynal e Diderot in quella *Storia delle due Indie* che denuncia i *conquistadores* ed evoca la figura di uno Spartaco nero³⁷. Analogamente, in Condorcet la condanna appassionata della schiavitù va di pari passo con la teorizzazione di una morale non confinata all'Europa e ai bianchi (come quella dei proprietari di schiavi) ma capace di guardare alla «terra intera» e agli «infelici» che la abitano³⁸. Vanno ormai maturando gli sconvolgimenti che, nel 1794, condurranno all'abolizione della schiavitù nelle colonie. Contrariamente a quanto suggeriscono le condanne moralistiche della rivoluzione francese, senza il suo contributo e quello delle correnti filosofiche che la preparano ideologicamente, non può essere pensata la costruzione dell'universalità morale. La cosa ben si comprende. La rivendicazione dell'uguaglianza della norma giuridica va di pari passo

³² D. Losurdo, *Marx, die liberale Tradition...*, cit., pp. 17-19.

³³ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. I, 2, pp. 173-5; tr. it. cit., pp. 657-59.

³⁴ K. Marx, *The Indian Revolt* (16 settembre 1857), in S. Avineri (a cura di), *Karl Marx on Colonialism and Modernisation*, Doubleday, New York 1968, pp. 212-3; (cfr. MEW, vol. XII, p. 288).

³⁵ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1775-6; III ed. 1783), Liberty Classics, Indianapolis, 1981 (=vol. II dell'ed. di Glasgow), p. 794, tr. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, *Indagini sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano, 1977, p. 782.

³⁶ B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity Schools* (1723), in Id., *The Fable of the Bees*, Reprint, Liberty-Classics, Indianapolis, 1988, p. 308.

³⁷ G. Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, a cura di Y. Benot, Maspero, Paris, 1981, pp. 368 e 354; sull'evocazione di Spartaco, cfr. p. 202.

³⁸ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres* (1781; 1788), in *Oeuvres*, rist. anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, vol. VII, pp. 97 e 130.

o s'intreccia con la rivendicazione dell'universalità della norma morale. Sono gli anni e decenni in cui si assiste al passaggio dalle *libertates* della tradizione medioevale ognuna delle quali compete ad un ceto diverso alla *libertas* di cui è titolare il cittadino; sono gli anni in cui il sentimento morale della compassione comincia a mettere in discussione le barriere di casta e di razza; sono gli anni in cui gli esclusi, assieme a quella di cittadino, cominciano a rivendicare la dignità di soggetto morale.

Significativamente, Condorcet che partecipa in posizione eminente alla costruzione della figura del *citoyen* e che, in nome della «morale universale», condanna con parole di fuoco l'istituto della schiavitù, è anche uno dei primi autori ad impegnarsi nella teorizzazione di una filosofia della storia, il cui soggetto è l'umanità in quanto tale. Una considerazione analoga vale per Kant: se da una parte mette al centro della morale la categoria dell'universalità, dall'altra s'impegna in una riflessione sul destino del genere umano, sulla «storia universale da un punto di vista cosmopolitico». Quello che va dall'illuminismo alla filosofia classica tedesca è il periodo in cui si costruisce la figura dell'uomo in quanto tale, sul piano morale e politico, e questa figura diviene il soggetto della storia universale e della filosofia della storia.

Anche la decostruzione della «morale universale» procede di pari passo o s'intreccia con la decostruzione della storia universale e della filosofia della storia. E' quello che avviene in Nietzsche: liquidate la «cosiddetta storia universale»³⁹ e la filosofia della storia come un residuo teologico, la morale torna ad essere declinata al plurale: morale dei servi e morale dei signori.

Ferme restando tutte le altre differenze, darwinismo sociale e nazismo ereditano dal filosofo la decostruzione sia della filosofia della storia che della morale. La polemica contro la filosofia della storia e contro la tensione verso il nuovo che la caratterizza è ricorrente in Gumplowicz il quale, ad ogni idea di progresso, contrappone l'«eterna spinta allo sfruttamento e al dominio ad opera del più forte, del superiore», l'«eterna lotta razziale», la «lotta eterna senza progresso»⁴⁰. Indicando un telos immaginario, l'hegeliana filosofia della storia ignora o rimuove l'«eterna uguaglianza essenziale dei processi sociali»⁴¹, dimentica che «non vi è né progresso né regresso, è sempre la medesima realtà»⁴². Alla filosofia della storia, Gumplowicz contrappone la «sociologia», la scienza capace di insegnare le «verità amare»⁴³ taciute o ignorate da coloro che si attendono chissà quali novità dal processo storico. Assieme alla tensione verso il *novum* viene a cadere anche l'altro presupposto essenziale della filosofia della storia, il soggetto unitario della storia universale che ormai si dissolve nella molteplicità di razze tra loro separate da una barriera insormontabile. Ma in tal modo si dissolve anche la comunità morale universale: i boeri sterminano gli ottentotti come «cacciagione del bosco», ma ciò è la conferma, agli occhi di Gumplowicz, che il concetto di uomo in quanto tale è un'«astrazione idealistica»⁴⁴.

³⁹ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* a cura di G. Colli e M. Montinari, DTV, München, 1980, vol. I, pp. 56 e 100.

⁴⁰ L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*, Verlag der Wagnerschen Univ. Buchhandlung, Innsbruck, 1883. p. 218, p. 260 e p. 353.

⁴¹ Ivi, pp. 2 e passim e 172 sgg.

⁴² Ivi, pp. 348-9.

⁴³ Ivi, p. 354.

⁴⁴ Ivi, pp. 249 e 247 nota.

Richiamandosi a Nietzsche, oltre che a Ranke, e polemizzando con Hegel, Rosenberg ironizza a sua volta sul «dogma di un presunto "sviluppo generale dell'umanità"»⁴⁵; ogni popolo incarna un «valore *peculiare*» che non può andare dissolto «nella corrente di un presunto progresso»⁴⁶; «"umanità"» è solo un nome nuovo del «vecchio Jahvé»⁴⁷. Paradossalmente, a Hegel filosofo della storia il caporione nazista contrappone Kant teorico della morale. A quest'ultimo, ripetutamente citato e con grande calore, il *Mito del XX secolo* attribuisce il merito di aver rifiutato col suo criticismo la superstizione in una ragione universale e onnipotente e quindi di essersi collocato in un rapporto della «più acuta antitesi con tutti i sistemi "assoluti" e "universalistici" che, sulla base di una presunta umanità, di nuovo esigono l'unitarietà, e per sempre, di tutte le anime»⁴⁸. In tal modo, Kant avrebbe incarnato «lo spirito nordico» e gettato le basi per una «cultura nordica razziale» (*arteigene deutsche Kultur*)⁴⁹. Una volta distrutta l'unità della comunità morale (elemento decisivo dell'etica kantiana), una volta che la morale ritorna ad essere declinata al plurale con la conseguente contrapposizione della morale germanica e nordica alle altre, Rosenberg non ha alcuna difficoltà a celebrare l'«idea di dovere» (*Pflichtidee*) e ad indicare in Kant il suo «più sublime maestro»⁵⁰.

Il nazismo risulta così in netta antitesi rispetto sia all'autentica morale kantiana che alla hegeliana filosofia della storia: entrambe presuppongono la categoria di universalità e l'unità del genere umano. Anche per una ragione ulteriore è privo di senso voler sussumere quel movimento politico e ideologico sotto la categoria di filosofia della storia. Gli aggettivi più ricorrenti nella pubblicistica nazista (e socialdarwinistica) sono «naturale» ed «eterno»: due aggettivi che implicano la negazione totale sia della metafisica dei costumi (della morale kantiana) sia della storia universale e della filosofia della storia. Insostenibile, e dettata solo dalle esigenze della guerra fredda, si rivela la tesi della Arendt che accosta comunismo e nazismo in quanto entrambi colpevoli di sacrificare, sia pure in modo diverso, la morale sull'altare della filosofia della storia.

3. Etica, filosofia della storia e violenza

L'indagine storica rivela altresì l'estrema problematicità della tesi che vede nella morale l'antidoto alla violenza legittimata dalla filosofia della storia. Si dimentica il fatto che l'hegeliana filosofia della storia si è sviluppata a partire anche dal bilancio critico della rivoluzione francese. Come spiegare il Terrore? E' noto che, agli occhi di Hegel, Robespierre pecca di moralismo, è in un certo senso un kantiano. In questa valutazione il filosofo non è isolato. Nel celebre dramma da Büchner dedicato alla *Morte di Danton*, Robespierre sembra esprimersi col linguaggio di Kant: nella lotta a fondo contro «il vizioso [...] il nemico politico della libertà», bisogna guardarsi dall'abbandono ad una «sensibilità delicata e falsa» (*falsche Empfindsamkeit*). Il pensiero corre alla *Dottrina del diritto* che accusa Beccaria, critico della pena di morte, di

⁴⁵ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen-Verlag, München, 1937, p. 40.

⁴⁶ Ivi, p. 690.

⁴⁷ Ivi, p. 127.

⁴⁸ Ivi, p. 136.

⁴⁹ Ivi, pp. 134-5.

⁵⁰ Ivi, p. 630.

«sensibilità delicata e compassionevole di una umanità affettata (*compassibilitas*)» (*teilnehmende Empfinderei einer affektierten Humanität (compassibilitas)*)⁵¹. Ma, in questo contesto, conviene ricordare soprattutto il celebre paragone da Heine istituito tra sviluppo politico in Francia e sviluppo filosofico in Germania: a Robespierre corrisponde Kant, a Napoleone Fichte, a Carlo X Schelling. A Luigi Filippo, il re borghese che nel suo sistema costituzionale e con la sua politica di *juste milieu* riconosce in qualche modo la parziale legittimità delle diverse parti in lotta, corrisponde Hegel, «l'Orleans della filosofia» (*der Orleans der Philosophie*)⁵². Va da sé che non si possono pretendere rigore storico e filologico da questo scintillante gioco di analogie e metafore. E' però un fatto che, per Heine, è la filosofia hegeliana, col suo robusto senso storico, a dimostrare una superiore capacità di mediazione e conciliazione. Si può tranquillamente respingere il bilancio di Heine, Büchner e Hegel; ma ribaltarlo senza prender consapevolezza di tale ribaltamento è indice, ancora una volta, di superficialità storica e filosofica. Le odierne requisitorie contro la filosofia della storia promuovono disinvoltamente a rimedio universale contro la violenza il pathos morale a suo tempo messo in stato d'accusa per il Terrore giacobino.

Ritengono superfluo misurarsi con l'analisi di Hegel. Conviene qui tentare di colmare questa lacuna. Sul piano filosofico e logico-epistemologico, fondamentalmente simili sono i riconoscimenti e le critiche che la filosofia hegeliana esprime nei confronti di Robespierre e Kant. In entrambi gioca un ruolo centrale la categoria di universalità; ma si tratta di un'universalità non ancora matura, che non si è ancora data un contenuto concreto; l'«universalità più prossima» (*nächste Allgemeinheit*) è per l'appunto la «moralità»⁵³. L'«autocostrizione della virtù kantiana» (*Selbstzwang der Kantischen Tugend*), di cui parlano gli scritti giovanili di Hegel, sembra incarnarsi in Robespierre. Questi prende «veramente sul serio» la virtù, che con lui diviene «la cosa più alta»⁵⁴; è un «tempo terribile», epperò «è qualcosa di molto profondo che gli uomini siano pervenuti a tali principi»⁵⁵; il dirigente giacobino «compì *facta* universalmente ammirati»⁵⁶. Analogamente, pur nella sua grandezza, anche la kantiana «ragion pratica non può produrre null'altro se non un sistema della tirannide e della lacerazione dell'eticità e della bellezza»⁵⁷.

Al tempo stesso grande e terribile è l'universalità. Essa implica «assoluta negazione»⁵⁸, la cancellazione di «ogni particolarità, ogni determinatezza»⁵⁹. E' questa universalità ferma al momento della negazione a produrre il terrore, e nel corso non

⁵¹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), in *Gesammelte Schriften* (ed. dell'Accademia delle Scienze) Berlin-Leipzig 1902-1923, vol. VI, pp. 334-5; tr. it. di G. Solari e G. Vidari in *Scritti politici*, UTET, Torino, 1965 (II ed.), p. 525.

⁵² H. Heine, *Einleitung zu: Kahldorf über den Adel* (1831), in *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, München, 1969-1978 (II ed.), vol. II, p. 656.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K. H. Ilting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 sgg. vol. IV, p. 338.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di J. Hoffmeister (ristampa della V ed. del 1955), Meiner, Hamburg, 1980, p. 930.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 657.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts* (è il corso del 1817-18, trascritto da P. Wannenmann), a cura di K. H. Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, § 133 A.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, p. 383.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, pp. 112-3.

⁵⁹ Ivi, vol. IV, p. 112.

solo della rivoluzione francese ma anche di quella anabattista che pure agita parole d'ordine cristiane:

«Ciò caratterizza il fanatismo, che esso vuole qualcosa di universale e solo nella forma dell'universalità [...]. L'universale è il negativo verso ogni particolarità [...]. Nel fanatismo religioso tutti i legami di ordine, di onore, di famiglia, di proprietà non valgono; essi contraddicono la rappresentazione, l'astratta unità»⁶⁰.

Ma è corretta questa interpretazione di Robespierre? Leggiamo un celebre discorso pronunciato dal dirigente giacobino mentre infuria il Terrore:

Il vizio e la virtù fanno i destini della terra: essi sono i due geni opposti che se la disputano. La sorgente dell'uno e dell'altra è nelle passioni dell'uomo [...]. L'unico fondamento della società civile è la morale. Tutte le società che ci fanno la guerra riposano sul crimine: esse non sono -agli occhi della verità- che orde di selvaggi inciviliti e di briganti disciplinati.

A che cosa si riduce, dunque, tutta quella scienza misteriosa della politica e della legislazione? A mettere nelle leggi e nell'amministrazione le verità morali relegate nei libri dei filosofi e ad applicare alla condotta dei popoli le nozioni elementari di probità che ciascuno è costretto ad adottare per la sua condotta privata [...]. Con quale impudenza essi [«i re ed i loro complici»] fanno leggi contro il furto quando invadono la fortuna pubblica! Si condannano gli assassini in loro nome, mentre essi assassinano milioni di uomini con la guerra e con la miseria⁶¹.

E' evidente la carica di violenza implicita in questa visione che sembra pronta a criminalizzare il mondo intero. A spiegare tale carica non è una filosofia della storia qui del tutto assente (eterna sembra essere la lotta tra bene e male, ed essa affonda le radici già nell'intimità del soggetto). E tanto meno è il machiavellismo. Al contrario, il «machiavellismo» è esplicitamente condannato da Robespierre, assieme alla ragion di Stato e ad ogni comportamento che si rifiuti di estendere sino in fondo alla vita politica le norme morali della vita privata⁶². A spiegare la carica di violenza è proprio l'indignazione morale; la consacrazione della morale come «unico fondamento della società civile» va di pari passo con la criminalizzazione di tutto ciò che è, o appare, non conforme alle norme etiche della vita privata. Nel leggere il Terrore, Hegel si rivela infinitamente superiore a coloro che, in modo un po' filisteo, consideravano, e considerano, il dirigente giacobino alla stregua di una belva o di un *Realpolitiker* assetato solo di potere; il filosofo, invece, individua con precisione il rapporto stretto tra indignazione morale e violenza, sottolinea l'enorme carica negativa propria della morale.

Siamo in presenza di un'universalità astratta che sotto la categoria di virtù o onestà morale non è capace di sussumere nulla, non i rapporti sociali vigenti (la «misera»), non i rapporti internazionali (la «guerra»); gli uni e gli altri sono assimilati al furto e all'assassinio, ad una violenza illecita che una morale sdegnosa dell'ipocrisia e della cautela della *Realpolitik* deve saper smascherare e annientare. E' solo la coscienza storica, qui del tutto assente, che può consentire di conferire legittimità parziale a istituti e rapporti che la coscienza e l'indignazione morale finiscono con l'identificare con il vizio in quanto tale.

Ma non molto diverse sembrano essere in Kant le conseguenze del pathos morale. Per certi delitti, la pena di morte è un imperativo categorico che non lascia via di scampo: «Anche quando la società civile si dissolvesse col consenso di tutti suoi membri [...], l'ultimo assassino che si trovasse in prigione dovrebbe prima essere

⁶⁰ Ivi, pp. 114-5.

⁶¹ Discorso del 18 floreale anno II (7 maggio 1794), in M. Robespierre, *Oeuvres*, P. U. F, Paris, 1912-1967, vol. X, p. 446; tr. it. in *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 186.

⁶² Ivi, p. 447; tr. it. cit., p. 187.

giustiziato». L'indignazione morale sembra per un attimo mettere in crisi persino il principio della responsabilità individuale: «l'ultimo assassino» dev'essere messo a morte non solo «affinché ciascuno porti la pena della sua condotta», ma anche perché «il sangue versato non ricada sul popolo che non ha reclamato quella punizione: perché questo popolo potrebbe essere considerato allora come complice di questa violazione pubblica della giustizia»⁶³.

La *Dottrina del diritto* fa valere tali considerazioni «anche nel caso in cui non si tratti di un assassinio, ma di un altro pubblico delitto», come la «congiura», che «la morte sola può espiare»⁶⁴. A tal proposito, adduce un esempio concreto, quello della rivolta giacobita in Scozia del 1745. E' bene subito dire che la repressione inglese non è certo meno spietata di quella circa cinquant'anni dopo messa in atto dal potere giacobino contro la Vandea; anzi, alcuni storici scozzesi contemporanei si spingono sino ad accusare i governanti inglesi di aver accarezzato per qualche tempo l'idea di una «soluzione finale», da realizzare mediante esecuzioni e deportazioni su larga scala⁶⁵.

Ovviamente, privo di senso sarebbe mettere sul conto di Kant particolari e dettagli della repressione da lui ignorati. Epperò, conviene tornare alla *Dottrina del diritto*: se il numero dei congiurati «è così grande, che lo Stato non può disfarsi di tutti i criminali senza esporsi a non avere ben presto più nessun suddito, e se d'altra parte esso non vuole dissolversi, vale a dire ricadere in uno stato di natura ben peggiore», allora il sovrano può commutare in alcuni la pena di morte con quella della deportazione⁶⁶. Di nuovo emerge la carica di violenza che può essere sprigionata dalla tensione morale. Estromessa dalla morale la storia e ogni considerazione storica, una rivolta è una rivolta e un delitto è un delitto; l'universalità della virtù e della norma non può prendere in considerazione l'individualità di un popolo, le sue tradizioni, la sua cultura, i legami di solidarietà che lo stringono assieme e lo tengono unito nella lotta contro un potere considerato illegittimo in quanto imposto dall'esterno. Così, la rivolta di un intero popolo può essere sussunta sotto la categoria di congiura; un popolo nel suo complesso può essere considerato responsabile di un delitto che merita la morte; e se la commutazione di questa pena con la deportazione evita il genocidio, non evita comunque l'etnocidio. La *compassibilitas* non può distogliere dalla punizione del colpevole: «la legge penale è un imperativo categorico»⁶⁷. La mancata esecuzione rischia di rendere persino priva di senso l'esistenza del genere umano: «se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra»⁶⁸. Se Jefferson ipotizza almeno la sopravvivenza di «un Adamo ed un Eva», ora sembra risuonare nella sua estrema radicalità il motto: *Fiat justitia, pereat mundus!*

La *Dottrina del diritto* è del 1796. Qualche anno dopo a Jena, nel suo primo abbozzo di filosofia della storia, Hegel traccia un bilancio del Terrore giacobino: «Nella rivoluzione francese un potere terribile conservò lo Stato, l'intero in generale. Questo potere non è dispotismo, bensì *tirannia*, pura spietata signoria; ma essa è *necessaria e giusta*, in quanto *costituisce e conserva* lo Stato comune, questo individuo

⁶³ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 333; tr. it. cit. p. 523.

⁶⁴ Ivi, p. 333; tr. it. cit., pp. 523-4.

⁶⁵ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, cit., cap. II, § 4.

⁶⁶ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 334; tr. it. cit., p. 524.

⁶⁷ Ivi, p. 331; tr. it. cit., p. 521.

⁶⁸ Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 521.

reale»⁶⁹. Se Robespierre, nel dare impulso al Terrore, tuona contro il «machiavellismo», Hegel lo giustifica richiamandosi al *Principe* e senza esitare a parafrasare le espressioni più dure di Machiavelli: «non vale alcun concetto di buono e cattivo, di vergognoso ed infame, di perfidia e di inganno; esso [lo Stato] è al di sopra di tutto questo, giacché in esso il male è riconciliato con se stesso»⁷⁰. Epperò, col superamento dello stato d'eccezione, «la tirannia» diviene «superflua»; essa deve ora cedere il posto alla «signoria della legge». Di ciò non si rende conto Robespierre, che viene non solo abbattuto, ma anche demonizzato: «La sua forza lo ha abbandonato, perché lo [aveva] abbandonato la necessità, e così egli fu abbattuto con violenza. Il necessario accade, ma ogni parte della necessità suole essere attribuita soltanto ai singoli»⁷¹.

Il Terrore si è autonomizzato rispetto alla situazione oggettiva che pure l'ha provocato; la tirannia di Robespierre non può sopravvivere a lungo al superamento che essa stessa ha conseguito dello stato d'eccezione. Il rovesciamento e la morte del dirigente giacobino mettono fine al processo di autonomizzazione della tirannia, stimolato dal moralismo e da una «virtù» decisa comunque a perseguire il vizio. Viene in mente Kant, secondo il quale l'assoluto obbligo morale di eseguire la condanna a morte dell'assassino (o del congiurato) sussisterebbe in pieno «anche quando la società civile si dissolvesse col consenso di tutti i suoi membri»⁷².

In Hegel, invece, la comprensione della necessità storica non cancella lo spazio proprio del giudizio morale: ma, paradossalmente, ad essere oggetto di condanna sul piano morale è il moralismo di Robespierre che, col suo fanatismo, ha prodotto un supplemento superfluo o gratuito di violenza: questo giudizio morale è al tempo stesso stesso un giudizio storico e politico.

Filisteo e dimentico di uno dei lati della «necessità» è il giudizio morale che demonizza Robespierre; ma Hegel individua anche la genesi storica dell'emergere del filisteismo: il dileguare di un lato e l'emergere di un altro lato della necessità. Cogliere entrambi i lati può solo una ragione dialettica capace di misurarsi con la storia, consapevole del fatto che, per essere autentica, l'universalità deve saper sussumere il particolare. Di ciò risulta incapace la morale di Kant e Robespierre. Ma a questa medesima prova possono e devono essere sottoposte le diverse filosofie della storia. Superiore all'ideologia del *Manifest Destiny*, almeno nelle sue versioni più volgari, si presenta la filosofia engelsiana della storia. Essa ha pienamente conseguito lo stadio dell'universalità; ma è un'universalità che non sa in alcun modo sussumere il particolare delle «nazioncelle» slave «senza storia», così come l'universalità morale kantiana non sa sussumere il particolare del popolo scozzese impegnato in una «congiura» moralmente inammissibile.

4. *Conflitto e limitazione del conflitto*

Epperò, Hegel ha finito col giustificare la violenza rivoluzionaria, sia pur denunciandone l'indebita dilatazione e autonomizzazione rispetto alla necessità

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969, p. 246; tr. it., di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenense*, Laterza, Bari, 1971, p. 185.

⁷⁰ Ivi, p. 246; tr. it. cit., p. 186.

⁷¹ Ivi, pp. 247-8; tr. it. cit., p. 187.

⁷² I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 333; tr. it. cit., p. 523.

storica che l'aveva stimolata o imposta. Non è questo un atteggiamento moralmente riprovevole? Non risiede in ciò l'intrinseca immoralità della filosofia della storia? La condanna della filosofia della storia in quanto tale sembra nutrire l'illusione di poter risolvere o regolamentare il conflitto semplicemente mediante un supplemento di moralità. La dicotomia religione/filosofia, propria degli anni della Restaurazione, è divenuta o si configura ai giorni nostri come la dicotomia morale/filosofia della storia. Fermo è rimasto l'approccio edificante. Esso non è in grado, nonché di risolvere, neppure di comprendere i conflitti reali. Per Bobbio, nette e chiare sono le dicotomie Kant/Hegel, morale/filosofia della storia, democrazie liberali/bolscevismo.

Senonché proprio in Italia, sull'onda del primo conflitto mondiale e della rivoluzione d'Ottobre si sviluppa un dibattito che basterebbe da solo a mettere in crisi le tranquille certezze del filosofo torinese. Per Gramsci l'intervento imposto dall'alto è la conferma che le classi subalterne sono semplice «materiale umano»⁷³, «materiale grezzo per la storia delle classi privilegiate»⁷⁴. Nel 1918, mentre ancora imperversa la guerra, dopo aver ribadito la distinzione tra morale e politica, il liberale Benedetto Croce polemizza contro i «moralisti politici» -in primo luogo i bolscevichi- che «si sono dati a pronunciare giudizio morale sugli Stati» e pretenderebbero, «in nome della moralità», di condannare la guerra proclamata dagli Stati⁷⁵. In quello stesso periodo di tempo, Giovanni Gentile (in questo momento attestato anche lui su posizioni liberali) è costretto a polemizzare con una rivista conservatrice («Voci del tempo») che formula un *aut aut* che al filosofo pare troppo rude e che si può così sintetizzare: o *Realpolitik* o leninismo!⁷⁶ Per l'appunto questo dilemma, ma con un giudizio di valore rovesciato, sembra esser fatto proprio dal giovane Lukács il quale vede nel «movimento storico» del «socialismo» una radicale resa dei conti con la «Realpolitik»⁷⁷. Procedendo a ritroso, può essere interessante osservare che già Burke bollava i rivoluzionari francesi come «politici moraleggianti» (*moral politicians*)⁷⁸.

Al contrario di Bobbio, Croce e Gentile erano ben consapevoli della carica morale (l'orrore per l'immane carneficina) che spingeva tanti giovani verso il bolscevismo. Per questo si preoccupavano di mettere in guardia contro la «morale astratta», la «morale d'intenzioni»⁷⁹; è un linguaggio che richiama alla memoria quello di Weber: anche la sua teorizzazione dell'«etica della responsabilità» non si può comprendere senza la polemica contro coloro che, in nome della *Gesinnungsethik*, esigevano la pace ad ogni costo; e tra costoro non mancavano certo coloro che sentivano il fascino delle parole d'ordine comuniste.

⁷³ A. Gramsci, *Stregoneria* (1916), in *Cronache Torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino, 1980, p. 175.

⁷⁴ A. Gramsci, *La forza della rivoluzione* (1920) in *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Einaudi, Torino, 1987, p. 520.

⁷⁵ B. Croce, *Soppravvivenze ideologiche* (1918), in *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari, 1950, pp. 252-3.

⁷⁶ G. Gentile, *Tra Hegel e Lenin* (maggio 1918), in *Guerra e fede*, a cura di H. A. Cavallera (vol. XLIII delle *Opere*), Le Lettere, Firenze, 1989 (III ed.), pp. 139-143.

⁷⁷ G. Lukács, *Taktik und Ethik* (ed. ungherese originale, 1919), in Id., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1976, p. 5.

⁷⁸ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), in *The Works. A new Edition*, Rivington, London, 1826, vol. V, p. 86.

⁷⁹ G. Gentile, *Tra Hegel e Lenin*, cit., p. 142.

Subito dopo la seconda guerra mondiale, nel polemizzare contro l'etica kantiana, Sartre fa intervenire i dilemmi morali di un partigiano da lui conosciuto. La madre, che ha già subito la perdita di un altro figlio, lo scongiura di non raggiungere anche lui le file dei partigiani:

«La morale kantiana dice: non trattare mai gli altri come mezzo ma come fine. Perfetto: se rimango vicino a mia madre la tratto come fine e non come mezzo, ma, appunto perciò, corro il rischio di trattare come mezzo chi combatte attorno a me; d'altro canto, se vado a raggiungere chi combatte lo tratto come fine, ma rischio di trattare come mezzo mia madre»⁸⁰.

La realtà del conflitto finisce con l'emergere dalle stesse pagine di Kant. E' nota la tesi da lui formulata secondo cui in nessun caso è lecito pronunciare una menzogna, anche se il rispetto della verità dovesse facilitare o dovesse comportare il rischio di facilitare l'assassino nell'esecuzione del suo delitto. La situazione qui descritta evidenzia un dilemma: si tratta di scegliere tra la violazione del valore della veridicità e la violazione del valore della vita umana; la rimozione ad ogni costo del conflitto di valori spiega la risposta sorprendente del grande filosofo morale. Si è parlato a tale proposito di «una sorta di egoismo morale»: nella sua «volontà di purezza» e nel «desiderio esclusivo di salvare la pace dell'anima nel silenzio mediante il rifiuto di ogni conflitto», esso si preoccupa soprattutto di «mettersi al riparo da ogni responsabilità nella realtà e della realtà e si ripiega su una buona coscienza che, per poter restar pura da ogni sozzura possibile, dovrebbe svuotarsi di ogni contenuto e abiurare ogni contatto umano»⁸¹. Questo severo giudizio morale è di Eric Weil che in tal modo riprende la critica hegeliana dell'anima bella.

Peraltro, non è necessario far ricorso ad esempi scolastici. Pensate in profondità, le grandi crisi storiche rivelano sempre analoghi dilemmi morali. L'universalità deve sapere sussumere il particolare, ma è proprio su questo terreno che si sviluppa il conflitto. Alla fine del Settecento, con lo sguardo rivolto alle colonie inglesi in America, dove c'è una sorta di autogoverno locale esercitato dai coloni bianchi (spesso proprietari di schiavi, gelosi custodi della loro proprietà), Adam Smith osserva che la schiavitù può essere soppressa più facilmente sotto un «governo dispotico» che non sotto un «governo libero». Poi aggiunge: «La libertà dell'uomo libero è la causa della grande oppressione degli schiavi. E dato che essi costituiscono la parte più numerosa della popolazione, nessuna persona provvista di umanità desidererà la libertà in un paese in cui è stata stabilita questa istituzione»⁸². L'umanità di cui qui si parla è sinonimo di moralità; ma questa universalità deve sussumere sotto di sé la libertà degli schiavi o dei loro proprietari? Smith ha anticipato i dilemmi morali del popolo americano a cavallo della guerra di Secessione. Lasciamo pure da parte i difensori dichiarati dell'istituto della schiavitù. Coloro che auspicano un processo lento e indolore di riforma, accettano una sia pur momentanea riduzione a mezzo e a cosa degli schiavi neri; gli abolizionisti più radicali, che prima spingono in direzione dello scontro e poi sostengono la dittatura militare per diversi anni esercitata dall'Unione sul Sud, di fatto accettano la riduzione a mezzo delle vittime del conflitto e della successiva dittatura militare. Il ritorno degli stati del Sud all'autogoverno comporta il

⁸⁰ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), tr. it., di F. Fergnani, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1978, pp. 67-8.

⁸¹ E. Weil, *Philosophie morale* (1960), Vrin, Paris, 1987, (IV ed.), pp. 114-6.

⁸² A. Smith, *Lectures on Jurisprudence* (1762-3 e 1766), Liberty Classics, Indianapolis (=vol. V dell'ed. di Glasgow), 1982, pp. 452-3 e 182.

trionfo del regime di *white supremacy*, con una nuova imposizione del servaggio o di rapporti di semi-servaggio a danno dei neri, sacrificati sull'altare della ritrovata concordia all'interno della comunità bianca. In ogni suo stadio di sviluppo, il conflitto reale consente la scelta solo tra due forme diverse di violenza. Assistiamo qui non già allo scontro tra morale e filosofia della storia bensì tra due opposte valutazioni morali, sorrette da due diverse filosofie della storia.

La morale kantiana non sembra resistere alla prova dei reali conflitti storici. Sull'onda della prima guerra mondiale e dell'indignazione per l'immane carneficina, giovani e meno giovani sono attratti dalla via indicata dalla rivoluzione d'Ottobre. Ma a spingerli su questa strada non è tanto la filosofia della storia quanto la condanna, moralmente motivata, dell'«egoismo morale» di cui parla Eric Weil. Una condanna dunque motivata moralmente. Secondo il filosofo francese, la preoccupazione ossessiva di evitare ogni «sozzura» e ogni contaminazione spinge Kant a teorizzare una sorta di «viltà» e di mancanza di «coraggio morale» nei confronti dell'assassino: il culto della «purezza» finisce col mettere in conto il sacrificio di una vita concreta. Ma è in modo analogo che argomenta, ad esempio, il giovane Lukács che, nell'affermare l'ineludibilità della «colpa» per tener fede non già ad una filosofia della storia bensì alla «serietà» (*Ernst*), alla «coscienza» (*Gewissen*) e al «senso di responsabilità» (*Verantwortungsbewußtsein*) morale, esclama con Hebbel: «E se Dio, tra me e il compito a me assegnato, avesse posto il peccato, chi sono io per poter sottrarmi a questa scelta?»⁸³

I conflitti e i connessi dilemmi morali non cessano di presentarsi ancora ai giorni nostri. E oggi come ieri, il pathos morale è tutt'altro che un sicuro antidoto contro la violenza. Prendiamo uno storico contemporaneo, in prima fila nel denunciare le conseguenze orribili della filosofia della storia, in particolare di quella di Hegel, contrapposto ancora una volta a Kant⁸⁴. Epperò, l'autore in questione ha così pochi dubbi «sull'opportunità o la giustezza morale» dell'uso della bomba atomica a danno di Hiroshima e Nagasaki da affermare che il non usarla «sarebbe stato illogico, addirittura irresponsabile». Certamente, si è verificato un massacro della popolazione civile, ma la colpa ricade sul governo giapponese e sulla sua «ideologia perversa, che aveva liquidato non solo i valori morali assoluti, ma la stessa ragione»⁸⁵.

Conviene da ultimo porsi una domanda che, facendo riferimento al presente immediato, coinvolge direttamente la nostra responsabilità morale. E' stato giusto appoggiare la guerra del Golfo e l'embargo? Le conseguenze di quest'ultima misura sono state così descritte in un articolo-intervento sul «Washington Post», firmato da Roger Normand, direttore del «Center for Economic and Social Rights»: «Stando a calcoli effettuati da organismi dell'ONU, più di 500.000 bambini irakeni sono morti di fame e di malattie: pressappoco il tributo risultante mettendo assieme le due bombe atomiche sul Giappone e il recente flagello della pulizia etnica»⁸⁶. A questa denuncia si può rispondere, e si risponde in effetti adducendo la necessità di continuare la lotta

⁸³ G. Lukács, *Taktik und Ethik*, cit., pp. 6-11.

⁸⁴ P. Johnson, *The Birth of the Modern. World Society 1815-1830*, Harper Collins, New York, 1991, pp. 71-2 e 811-4.

⁸⁵ P. Johnson, *A History of the Modern World from 1917 to the 1980s* (1983); tr. it., di E. Cornara Filocamo, *Storia del mondo moderno*, Mondadori, Milano 1989, pp. 471 e 473-4, corsivo mio.

⁸⁶ R. Normand, *Deal Won't End Iraqi Suffering*, riportato in «International Herald Tribune» del 7 giugno 1996.

contro un regime dittatoriale e criminale e accusando i critici della guerra del Golfo e dell'embargo di essersi resi e di rendersi corresponsabili delle malefatte di Saddam Hussein. Ma ecco la replica dell'articolo già citato: per pesante che sia l'atto d'accusa contro i dirigenti irakeni, esso non può giustificare il ricorso ad una terribile «punizione collettiva».

La «punizione collettiva» è una pratica tipica del totalitarismo. Dobbiamo mettere l'embargo sul conto della filosofia della storia o del fanatismo morale? La guerra del Golfo è stata giustificata o celebrata sia in nome della necessità della lotta contro regimi che avevano violato il diritto internazionale e assunto l'eredità dell'Impero del Male, sia in nome dell'accelerazione da imprimere alla marcia irresistibile della «democrazia» nel mondo. Recentemente, un esponente dell'amministrazione americana ha giustificato l'ulteriore inasprimento dell'embargo contro Cuba con la necessità di consegnare finalmente alla «spazzatura della storia» un regime colpevole di infinite malefatte. Pathos morale e filosofia della storia s'intrecciano strettamente nel rivendicare il ricorso alla pratica della «punizione collettiva». Un analogo intreccio si è verificato negli anni del terrore staliniano che fa appello alla necessità sia di avanzare verso la meta indicata dalla filosofia della storia, sia di lottare contro i kulaki che, stando alle accuse loro rivolte dal potere, danno prova di un comportamento moralmente odioso: accaparrano le derrate alimentari e condannano così all'inedia le popolazioni urbane⁸⁷.

I permanenti conflitti politici non possono essere interpretati in base alla dicotomia etica/filosofia della storia, né questa dicotomia col suo implicito appello ad un supplemento di moralità può essere di reale aiuto allo scioglimento dei dilemmi morali. Ciò non significa che si debba capitolare dinanzi al conflitto e al conflitto nella sua forma più brutale. E' evidente che le teorie del conflitto non si equivalgono. Ad esempio, una teoria che spieghi con l'antagonismo di razza il conflitto ne impedisce la limitazione e il riassorbimento. E una morale e una filosofia della storia vanno giudicate anche sulla base della loro capacità di limitare e riassorbire il conflitto.

Publicato in «Rivista di storia della filosofia», n. 2/1997, pp. 257-281 (ripubblicato con titolo diverso in Antonio De Simone (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia, 2007, pp. 159-188); tr. fr. in «Actuel Marx», n. 24, 1998, pp. 167-192; tr. ted. in Domenico Losurdo (a cura di), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 1998, pp. 3-30.

⁸⁷ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, cit., cap. II, § 8.