

EMILIO METAXOPOULOS

DA FERGUSON A KANT: UN DIALOGO SULLA MORALE, IL PROGRESSO, E LA STORIA

Intento di questo scritto non è una esauriente trattazione dei rapporti tra il moralismo inglese del Settecento e l'antropologia filosofica o la filosofia della storia di Kant. Non ci siamo proposti di sezionare anatomicamente i rispettivi sistemi filosofici; molto più limitatamente abbiamo tentato di accostare certe idee in modo da trarre, comparativamente, la verifica parziale ma pur sempre significativa, dell'esistenza di alcuni nodi la cui soluzione è essenzialmente omogenea in questi filosofi, situati in contesti molto diversi. E vogliamo indicare, per sommi capi, la sorgente di queste imprevedibili parentele: la società capitalistica che sviluppandosi non solo poneva se stessa come problema ai pensatori politici e sociali dell'epoca ma imponeva anche i moduli entro i quali «avrebbe dovuto» essere pensata (o più semplicemente: «poteva» essere pensata). Le testimonianze non si trovano in schemi precostituiti; sono reperibili, al contrario, nelle parole di quanti hanno contribuito in prima persona a tracciare le frontiere e a plasmare i contenuti d'un indirizzo di pensiero, d'una visione del mondo, la cui influenza non si estingue con la fine del «secolo filosofico». La presa di questa visione si protrae fino ad oggi ed ogni suo fallimento è un'occasione affinché risorga dalle sue ceneri per ricandidarsi nel ruolo di panacea universale, sotto gli abiti più alla moda, graziosa e sofisticata: nuova filosofia, nuova economia, nuova storiografia e così viadicendo.

Adam Smith, nella sua celebre lettera agli editori della «Edinburgh Review» (1755) si palesa conoscitore abbastanza accorto delle vicende filosofiche e letterarie francesi. Smith non si lascia sfuggire acuni brani del secondo «Discours» rousseauiano che del resto, hanno esercitato su di lui una influenza non trascurabile; influenza in certo modo «negativa» se è vero che il pessimismo storico del ginevrino sarà da lui capovolto. Capovolgimento che avrà il senso di un fiducioso sguardo verso il progredire storico, che tuttavia, come pure in Ferguson o in Kant, non potrà

essere ottenuto se non a spese dell' individuo singolo. Scrive Smith, equiparando Rousseau e Mandeville: «entrambi ipotizzano lo stesso corso nel progresso e nel graduale sviluppo di tutti i talenti, costumi ed altri, che ora rendono adatto l' uomo alla società, ed entrambi descrivono quasi nello stesso modo tale progresso, secondo l'uno e l'altro le leggi positive che mantengono la presente ineguaglianza tra gli uomini, sono state in origine invenzione degli astuti e dei prepotenti, per mantenere e acquistare un' innaturale e ingiusta superiorità sul resto degli uomini»¹. E ciò, dobbiamo sottolineare, a dispetto dell' ispirazione antropologica hobbesiana di Mandeville, radicalmente negata da parte di Rousseau. Smith sempre nella stessa lettera formula ancora una osservazione acuta che poi riprende nei passi della *Teoria dei sentimenti morali* dedicati al «dissoluto» Mandeville; si chiede, in sostanza, per quale motivo debba considerarsi «vizio» l' amor proprio quando, ovviamente, non reca violenza all' interesse altrui. E conclude che Mandeville può appiccicare la qualifica di «vizioso» all' interesse personale solo perché ha già, surrettiziamente costruito nella sua mente un ideale di virtù, ascetico, come termine costante di riferimento e metro di paragone a cui va riportata e comparata la fenomenologia delle azioni umane. Smith, quindi, accusa l'olandese di ipostatizzare un certo ideale di virtù, al quale lui non è disposto a concedere nessuna necessarietà o preminenza. Il rimprovero coinvolge evidentemente anche Rousseau. Costui presuppone una concezione della felicità giudicata unilaterale e arbitraria. E' da notare però che la descrizione della società capitalistica reale presenta in tutti e tre tratti comuni e che Smith, respingendo le premesse del ragionamento mandevilliano ne convalida i risultati.

Scrive Mandeville nella sua *Ricerca sulla natura della società*: «le amabili qualità dell' uomo non spingono nessuno a migliorare la propria condizione: la sua onestà, il suo amore per la compagnia, la sua bontà, il suo appagarsi di quello che possiede e la sua frugalità sono altrettante benedizioni per una società indolente e quanto più queste qualità sono reali e sincere, tanto più mantengono ogni cosa nella calma e nella pace e tanto più prevengono ovunque non solo i turbamenti ma l'attività stessa... invece la necessità, i vizi e l'imperfezione dell' uomo sommate all' intemperie dell' aria e degli altri elementi racchiudono in sé i semi di ogni arte, industria e lavoro»².

1. Adam Smith, *Morale dei sentimenti e Ricchezza delle Nazioni*, a cura di V. Dini, Napoli 1974, p. II.

2. Mandeville, *Ricerca sulla natura della società*, Bari 1974, p. 47.

Due messe a punto provvisorie si impongono: 1) questi concetti sono tipici della quasi totalità delle riflessioni morali dell'epoca; infatti sono riscontrabili persino in Kant il quale sostiene esplicitamente che il male è all'origine della storia umana e che gli impulsi antisociali contribuiscono al progresso. Smith a questo punto si distingue solo per la maggiore spregiudicatezza. 2) Si delinea, ormai netta, una contraddizione perenne tra il singolo e la comunità. E in essa s'inscrive una teoria morale del lavoro inteso come sacrificio, articolata sull'idea che quanto più dure sono le condizioni di vita tanto più gli sforzi umani si sostanziano in progressi sostanziali; si potrebbe definire questa morale come ideologia dell'indispensabilità degli ostacoli per il progresso dell'umanità. In molte accezioni la sua provenienza dalla teologia protestante è palpabile.

Kant nell'*Antropologia* del 1798 impiega pressochè le stesse parole. Il destino del singolo è il lavoro; il lavoro è per natura antitetico alla gioia e all'*hedoné*; appunto in ciò consiste la sua doverosità. Il piacere è per definizione estraneo al dovere. Proprio su queste affermazioni, come nota Colletti, s'innesta il dissenso radicale di Rousseau che auspica una condizione ottimale di riconciliazione tra individuo e società in cui il lavoro non si identificherà a priori col sacrificio quasi fosse un'espiazione del peccato mortale. L'educazione di Emile non è, solo e univocamente, come suppone Illuminati, l'educazione al lavoro astratto della società capitalistica; è anche un'angosciata ricerca (sentimentalistica quanto si vuole) d'una pedagogia del lavoro che non abbrutisca il singolo assegnandolo a vita ad un mestiere parziale, insoddisfacente. Con la «disumanizzazione» e l'idiotismo, sintomi della divisione del lavoro, si scontrerà pure quel geniale quanto dimenticato scozzese che è Ferguson. Costui però non adotterà, alla fine, atteggiamento migliore che la rassegnazione al prezzo del «progresso».

Sta bene riportare qui alcune righe di Weber che c' introducono nel cuore del dibattito: «sempre, e senza eccezione il concetto del progresso, legittimo nelle nostre discipline si riferisce all'aspetto «tecnico», il che vuol dire...al mezzo necessario per uno scopo dato univocamente. Mai esso s'innalza alla sfera delle valutazioni ultime»¹. In queste laconiche precisazioni infatti è condensato il nodo della controversia. Kant, Smith, Ferguson, anch'essi, proprio come Rousseau, hanno già definito in partenza un modulo assiologico che «sussume» gli eventi e attribuisce ai fenomeni una «dignità» differenziata; modulo secondo il quale questi si

1. M. Weber, *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino 1974, p. 360.

inserirsi in un rigido quadro di valorizzazione che li «seleziona». E', pertanto, possibile considerare «progresso» una serie di sviluppi oggettivi, di per sé sprovvisti di qualsiasi implicazione etica. Perfino Hume non resiste alla tentazione, dimentico della «sua» «legge» e della «grande divisione». Una valutazione può investire questi fenomeni solo post-factum ed esternamente. Il progresso è una nozione tecnica e si definisce sempre rispetto a qualcosa. Lo sviluppo, ad esempio, delle «forze produttive» è stato preso per progresso solo perchè si presumeva che fosse conditio sine qua non per la rivoluzione sociale. La nozione del progresso è ambigua. La divisione del lavoro è incondizionatamente progressiva per il commerciante, mentre lo è molto più relativamente per le «classi povere». Smith e Ferguson ce lo confessano. La diversità di Rousseau sta nel fatto che è cosciente di queste caratteristiche della nozione del progresso e, pertanto non esita a fornirle un contenuto nuovo e contrapposto. Egli non trasforma implicitamente una norma di «razionalità formale» in processo interiormente finalizzato verso il bene, ma, esplicitamente, dichiara che un giudizio sul corso storico deve emanare dalla preliminare accettazione di una specie di «razionalità materiale». Così, in linguaggio weberiano.

Un studioso delle teorie del progresso, J. Bury, ha espresso l'opinione che la concezione evoluzionistica del progresso, possa essere di più segni, dal punto di vista di una scala dei valori. Giudizio da condividere: essa può benissimo assumere il significato che le dava Rousseau o la denotazione, ottimistica, di Turgot e Condorcet. Ciò non significa che la realtà sociale «subisce» le sue attribuzioni di valore dall'esterno, dal mondo trascendente dei valori; i valori sono sempre connessi alla realtà sociale. Un fatto acquista significazione di valore dal posto che occupa nel complesso sociale, dal luogo strutturale della sua produzione, dall'insieme di rapporti che nella congiuntura si stabilisce tra la matrice strutturale delle varie istanze del sociale e gli eventi concreti. La teoria scientifica «ispira» e «regola» i giudizi di valore, nella misura in cui, riproducendo nel pensiero le interconnessioni e contraddittorietà della realtà sociale possa in esse individuare le possibilità oggettive di realizzazione che si aprono agli interessi in conflitto. La scienza può, quindi, operare, mediante le sue «previsioni morfologiche», come fattore importante nella lotta tra avverse «razionalità materiali».

II

Per certi aspetti, il primo *Discours* (sulle scienze e le arti) di Rousseau può considerarsi come la risposta al discorso pronunciato nel 1750 da Turgot nella Sorbonne, che reca il titolo *Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano*. Tutto quello che l'Abate esalta il Ginevrino lo mette in dubbio. Il piccolo scritto del futuro ministro contiene, in germe o già sviluppate, le problematiche congeniali alla *philosophie* più genuina. La sua fede nella forza storicamente ineliminabile, irrompente, dei «dumi» è commovente. La conoscenza della natura e della verità è infinita, come i suoi soggetti, esclama Turgot. Le venature irrazionalistiche e le sfumature nostalgiche della filosofia rousseauiana sono una reazione a questo ottimismo d'indole prepositivistica, e ancora aggressivo, di Turgot; e, in fin dei conti, forse si tratta d'una reazione abbastanza sana, dato che lo svizzero, in questa prima fase del suo pensiero, non si limita ad escursioni esistenzialistiche nel suo «Io» o a rimpianti della foresta perduta ma denuncia una situazione insostenibile che nel secolo XVIII si affermava nel bel mezzo dei panegirici e delle frasi pompose. La carità, la tolleranza (Rousseau, esasperato, loda il fanatismo più gretto), la benevolenza sono per Turgot quanto di più valido ha acquistato l'umanità nel corso del suo sviluppo; per Mandeville tutto questo è il culmine dell'ipocrisia e in ciò consiste la sua efficacia storica; per Rousseau è anche peggio. Il «progresso» non è la panacea che risolve tutti i problemi; tra quantitativo e qualitativo il varco è profondo. Intorno a codesti nodi si articolano gli interventi di Smith, di Ferguson, di Kant. Essi - il secondo fa parzialmente eccezione - sublimano la società capitalistica, appunto perchè portatrice di «ricchezza, di glorie e di onori» per gli intraprendenti e sono disposti a sottovalutarne i difetti che pure, in certa misura, riconoscono. Mandeville, giocando con i paradossi, rappresenta la loro cattiva coscienza che si identifica con il massimo grado della loro sincerità. Marx, nel *Capitale*, condensa così, pressappoco, il pensiero economico mandevilliano: in una nazione libera in cui non siano consentiti gli schiavi, la ricchezza più sicura consiste in una massa di poveri laboriosi e per rendere felice la società e tenere il popolo contento anche in condizioni povere, è necessario che la grande maggioranza rimanga sia ignorante che povera. Tra i suoi moralismi estremistici, imprigionato nella sua visione politicistica e insieme individualistica, avvolto nelle tenebre delle sue intime lacerazioni e nel narcisismo dei suoi drammi esistenziali, è tuttavia solo Rousseau che avverte non solo la tragicità del dilemma ma anche la possibilità d'una situazione diversa.

Scriveva, lucidamente, Mandeville: «la fame, la sete, la nudità, sono i primi tiranni che ci costringono ad agire; in seguito il nostro orgoglio, la nostra pigrizia, sensualità e incostanza divengono i grandi protettori che promuovono tutte le arti e le scienze, i commerci, i mestieri e le professioni, mentre quei grandi imprenditori che sono la necessità, l'avarizia, l'invidia e l'ambizione, ognuna operando nel ramo che le compete, fanno sì che ogni membro della società rimanga al proprio lavoro e si sottometta, nel maggior numero dei casi di buon grado, alla propria ingrata condizione....» e aggiungeva che: «le cose sono buone o cattive solo in rapporto a qualcos'altro, e a seconda delle circostanze della posizione in cui si trovano e dell'angolatura da cui sono osservate»¹. Precisamente ciò che si diceva: le cose si svolgono così; se questo lo si vuol battezzare «progresso» e vedervi l'esplicazione di un destino, si faccia pure. Niente potrà estinguere il fatto che sarà sempre un'«angolatura» a scoprire nella fattualità l'immanenza di un disegno soprannaturale o di un'armonia dialettica preconcipita. Rousseau sceglie un'altra «angolatura», e intanto replica: «di rado il lusso procede senza le scienze e le arti; mai queste vanno senza di esso. So che la nostra filosofia, sempre feconda di massime singolari, pretende in contrasto con l'esperienza di tutti i tempi, che il lusso faccia lo splendore degli stati; ma dopo aver dimenticato la necessità delle leggi santuarie, oserebbe pure negare che i buoni costumi siano essenziali alla durata degli imperi e che il lusso sia esattamente l'opposto dei buoni costumi? ammettiamo che il lusso sia, certo, indizio di ricchezza; ammettiamo pure, se si vuole, che serve a moltiplicarla; che dobbiamo concludere da questo paradosso così degno di essere nato ai nostri giorni? che sarà della virtù quando ci si dovrà arricchire a qualunque prezzo?»². Qualcuno (per esempio Hauser nella sua *Storia sociale dell'arte*) scorge in queste frasi il precorrimiento della rivolta romantica, e infatti codeste espressioni non sono estranee né a Herder né, ci sia permesso il salto, a Carlyle. Ma se, a credere Labriola, le idee non cascano dal cielo, neanche il movimento romantico è cascato da lassù. Anzi, evidenziò aristocraticamente-problemi effettivi che già si ponevano quando scrisse Rousseau, in forme pre-industrialistiche e, tuttavia, già capitalistiche. Ferguson, che era tutto tranne che romantico, in righe di stupefacente efficacia, così si esprime: «con la separazione delle arti e delle professioni si aprono le fonti del benessere; ogni tipo di materiale

1. Mandeville, op. cit., p. 48-9.

2. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 vol., Bari 1974, vol. I, p. 17.

viene lavorato con la più grande perfezione ed ogni comodità prodotta nella più grande quantità; e-prosegue cinicamente lo scozzese-molti mestieri non richiedono nessuna capacità. Essi riescono alla perfezione mediante una totale soppressione del sentimento e della ragione. L'ignoranza è la madre dell'industria e della superstizione... di conseguenza le industrie prosperano di più quando la mente viene consultata il meno possibile....il pensare stesso può diventare, in questa epoca di differenziazione, un mestiere particolare»¹. Su Ferguson ritorneremo ma possiamo già ravvisare in lui, il riflesso d'una maturazione avanzata delle contraddizioni che dilaniavano Rousseau. Sarebbe interessante dare seguito a questa specie di dialogo che abbiamo istituito, citando Smith dalle lezioni di Glasgow: «ci sono, però, alcuni difetti che nascono dallo spirito mercantile. Innanzitutto, dobbiamo dire che esso rende le menti più grette. Quando la divisione del lavoro è giunta al massimo, ogni uomo deve compiere una sola operazione, a questa si volge tutta la sua attenzione, e poche idee che non abbiano rapporto con quella gli passano per la mente»². Ciò non vieta a Smith di sostenere, qualche linea più in là, che il commercio è fonte di onestà e precisione; lo scambio è il corollario della natura umana e Smith dipinge, molto volentieri, la sua fenomenologia in queste sobrie parole: «l'uomo ha sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili, e lo attenderebbe invano dalla loro benevolenza. Avrà più probabilità di ottenerlo, se potrà volgere il loro interesse in suo favore, mostrando che sarebbe vantaggioso anche per loro fare per lui quello che da loro egli richiede....non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che noi attendiamo il nostro pranzo, ma dalla loro considerazione del proprio interesse. Noi ci rivolgiamo non alla loro umanità, ma al loro interesse, e non parliamo mai loro dei nostri bisogni, ma dei loro vantaggi»³. L'originalità, a volte, è nei luoghi comuni! Non si può, ormai, negare o pretendere di ignorare la paternità di questi pensieri kantiani: «proprio nelle mescolanze del bene e del male si trovano le molle più robuste per risvegliare le forze dormienti dell'umanità»⁴. O della Tesi seconda delle *Ideen*: «Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo» e del famoso passo che suona

1. Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, Firenze 1973, p. 206 sg.

2. Smith, op. cit. p. 244.

3. *ivi*, p. 266.

4. Kant, *Scritti politici*, a cura di G. Solari, Torino 1956; p. 108.

così: «senza la condizione, in sé, certo, indesiderabile, della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di esseri razionali»¹. In queste righe s'incrociano problemi di capitale importanza per la stessa realtà odierna (si pensi, in relazione alla questione del progresso, alla cosiddetta «rivoluzione culturale» cinese, alle invettive contro i «tecnocrati», contro la scienza «capitalistica» e, dall'altra parte, a chi, fino a poco fa, si considerava interprete dell'essenza della storia, ecc...) E' tempo d'indagare più a fondo.

III

Ferguson è stato il maestro di Smith e molte idee essenziali li accomunano. Non siamo in grado di dire se Kant conosceva il suo *Saggio sulla storia della società civile*, mentre è noto che Hegel non solo l'aveva letto ma lo teneva in grande considerazione. E', comunque, constatazione palese quella della grande affinità delle rispettive descrizioni dell'antagonismo sociale. Forse grazie all'intermediazione smithiana.

Metodologicamente, Ferguson è un seguace di Bacone. La sua visione complessiva è permeata da un empirismo tanto rigoroso quanto ingenuo e primitivo. Una facoltà umana, ad esempio, è conoscibile solo mediante le operazioni che la manifestano e qui si esaurisce la possibilità di conoscenza. Ferguson «newtonianamente», diffida delle ipotesi teoriche e, per lo più, è incline a chiamarle «fantasticherie». Non nasconde, peraltro, il suo scetticismo nei confronti di termini come «naturale» e «non-naturale», impiegati in un contesto giusnaturalistico. Ciò che appassiona Ferguson è un'analisi minuta, fondata sulla «giusta osservazione» dell'uomo «come egli è attualmente». Solo così si lasciano prevedere gli sviluppi futuri, orientati verso il continuo miglioramento, se è vero e l'esperienza lo mostra che l'uomo è un essere perfettibile che «porta in sé un principio di progresso». Ferguson non risparmia Rousseau, anzi: lo stato naturale dell'uomo è quello in cui attualmente si trova: «dovunque questo essere attivo sta esercitando le sue doti e a-

1. *ivi*, p. 128.

gendo sugli oggetti che lo circondano, tutte le situazioni sono ugualmente naturali»¹. Il passo di Ferguson è di estremo interesse sotto due aspetti:

1) il primo testimonia l'indisposizione - che non è solo sua - verso ogni ipotesi astratta, non derivata da induzioni legittime, verso ogni congettura immaginosa che attribuisca ad un «essere» separato dal suo «esercizio» effettivo proprietà e qualità che non siano empiricamente riscontrabili; l'atteggiamento polemico verso Rousseau è evidente. Secondo lo scozzese niente ci autorizza a supporre che l'essenza umana si trova «altrove». A dirla in termini moderni: il senso di una proposizione riposa nella sua suscettibilità di verifica. E per di più lo scandaloso ginevrino non si preoccupa minimamente della veracità storica del suo modello di «uomo naturale»; esplicitamente si disinteressa di quanto fosse o meno esistito uno stato di natura e osa, da qualche parte, insinuare che molto probabilmente non è mai esistito. Ferguson s'indigna e si ribella nei confronti di una presuntuosa «ipotesi razionale» che subordina a sé e qualifica valutativamente l'esperienza mentre non è altro che una gratuita arbitrarietà. «Se ammettiamo - asserisce Ferguson - che l'uomo è suscettibile di perfezionamento, - che porta in sé un principio di progresso e un desiderio di perfezione, sembra erroneo affermare che quando egli abbia cominciato a procedere, abbia abbandonato lo stato della sua natura o abbia trovato una soluzione per la quale non era destinato...»². Ferguson, però, attenendosi alla mera rappresentazione descrittiva dell'esistente si limita, per forza di cose, a un'indagine sulle condizioni di un progresso inteso come crescita lineare; miglioramento senza rotture, senza inversioni di rotta. Le conseguenze dell'essere induttivistico empiristi o dettativisti e razionalisti non sono confinate nel campo della gnoseologia. Comunque sia, Ferguson, lo si deve confessare, non si ferma così presto. Desidera provare che, per mezzo di una attenta introspezione l'uomo può reperire «nei migliori concetti della sua intelligenza» i segni inequivocabili del grado di perfettibilità umanamente raggiungibile. Così apprenderà che «il vero stato della sua natura non è anteriore all'esercizio delle sue facoltà ma procurato proprio dalla giusta applicazione di esse»³. Due conclusioni: da una parte Ferguson non è così ingenuo da identificare stato attuale e stato ottimale delle cose, anzi, sottolinea l'eventualità di un'«applicazione diversa» che condurreb-

1. Ferguson, op. cit., p. 10.

2. *ivi*, p. II.

3. *ivi*, p. 12.

be a nuove perfezioni. D'altra parte sono sempre «queste» facoltà i motori del cambiamento: l'immagine ideale della loro perfettibilità è inscritta nella loro conformazione originaria; tracce inestinguibili d'un cauto teleologismo. E di un cosciente gradualismo. Neanche Rousseau, in verità, si sbarazza sempre della concezione gradualistica. E tuttavia se la natura dell'uomo è stata completamente sfigurata e distorta nella società civile, va da sé che nulla vieta un altrettanto radicale ribaltamento (che non potrà, nemmeno, essere un «recupero»). E Rousseau, in fattispecie, si palesa anche abbastanza realista quando nel *Manoscritto di Ginevra*, suggerisce: «invece di pensare che per noi non ci sia né virtù né felicità, e che il cielo ci abbia abbandonato senza soccorso al decadimento della specie, sforziamoci di ricavare dal male stesso la medicina che deve guarirlo. Correggiamo se possibile, i difetti della associazione generale con nuove forme di associazione»¹.

La differenza tra i due filosofi splenderà se si richiameranno quei passi dove Ferguson, accanto al progresso, accetterà pure l'idiotismo che esso comporta per i lavoratori manuali e le altre conseguenze disastrose che gli sono connaturate; Ferguson è incapace di pensare una evoluzione che non sia il lineare sviluppo dell'ordine vigente. In lui non possiamo reperire neanche quella forma illusoria di supporto alle sofferenze umane che è la kantiana Idea Regolativa o la Provvidenza.

2) Il secondo aspetto è, altresì, molto interessante. Secondo Ferguson l'uomo appartiene sempre ad un gruppo: «occorre considerare la specie umana in gruppi, perchè essa è sempre esistita in gruppi. La storia dell'individuo non è che un dettaglio dei sentimenti e dei pensieri che egli ha ricevuto in rapporto alla sua specie; e qualsivoglia esperimento su questo terreno dovrebbe essere condotto su intere società e non su uomini separatamente presi»². Questo principio, se collegato a quelli, prima esposti, sulla naturalità umana, conduce alla conclusione che la natura umana è inscindibile dall'ambito di «artificialità» entro il quale si costituisce; essa si manifesta solo nel contesto dei rapporti sociali e di conseguenza dipende costitutivamente dalla forma della relazione interumana agli oggetti circostanti. Anche la tendenza alla appropriazione e proprietà privata scaturisce in seguito a certe ristrutturazioni primarie che coinvolgono il complesso dei rapporti comunitari. La «naturalità» non si esplica se non «artificialmente». Prima ancora di Hegel, l'uomo è unicamente ciò che fa e produce. Ferguson,

1. Rousseau, op. cit., p. II.

2. Ferguson, op. cit., p. 6.

del resto, ben più prosaico del tedesco, si accorge che l'ordinamento sociale determina l'individualità nella misura in cui è il suo campo concreto di realizzazione, inteso come insieme di possibilità e condizioni storiche specifiche. «Il necessario per la vita è un termine incerto e relativo. Esso significa altra cosa nell'opinione del selvaggio, altra cosa nell'opinione del cittadino raffinato». Viene, quindi, asserita la storicità del bisogno umano; il selvaggio e il moderno non possono essere assimilati teoricamente cogli stessi strumenti concettuali, sul presupposto di qualche, presunta, immutabilità «essenziale». Sotto questo punto di vista, Ferguson è più acuto di Rousseau e ci lascia individuare il difetto cardinale del sistema di quest'ultimo che paradossalmente non differisce da ciò che si è giudicato il suo merito principale: il metodo ipotetico-deduttivo; ma il metodo in Rousseau assolve ad una funzione ontologica (alla stregua dei cartesiani «primi principi»), si sostanzializza. Avvia ad una problematica speculativamente antropologica che fissa una volta per tutte la natura dell'Uomo. L'allontanamento dallo stato di natura pessimisticamente contemplato, fa in modo che il concetto stesso di stato naturale, nella sua pura idealità, suoni come una proclamazione di rivolgimento dell'esistente. Epperò, il centrarsi della problematica sull'Uomo-genere, esaurisce e dissolve l'ambiziosa proclamazione in un richiamo moralistico e umanistico, sospeso nell'aria. Ferguson, nel suo riformismo tipico, parla del «storicamente possibile». Rousseau dichiara insostenibile il presente e concepisce, ma solo in astratto, un tipo diverso di società, sia pure in embrione; poco rispettoso, però, delle incitazioni occamiane al risparmio, delega teoricamente le sue speranze a quell'entità inesistente e fittizia che è l'Uomo in generale, fomentando d'una carica rivoluzionaria verbale il suo discorso e rimane, di fatto, impotente, di fronte ai dualismi e alle lacerazioni semplicemente esorcizzate. Il termine «ideale», razionalmente prodotto, rimane senza nessun appoggio, solitario principio regolativo, irrimediabilmente utopico. Rousseau pensando a partire da una antropologia, non è in grado di analizzare con precisione il complesso dei fattori, strutturalmente connessi, che hanno condotto la specie umana alla degradazione che condanna: attribuisce le colpe alla proprietà privata per poi innalzarla, nell'articolo sull'economia politica dell'Enciclopedia in sacro e intoccabile principio coesistenziale alla natura umana; in fondo, anche lui, si limita a enumerare i mali senza poterli pensare nei loro intrecci. E alla fine, disperato, si ritirerà nei fantasmi delle sue nevrosi. Al contrario, Ferguson, pure nei suoi limiti, enuncia un principio fon-

damentale: per capire la società-e senza essere obbligatoriamente empiristi-si deve partire dalla società evitando di creare nozioni superflue. Una filosofia antropologica mentre può benissimo scoprire la dimensione tragica dell'esistenza umana in un dato contesto, ispirando poetici e nobili pensieri, è, ad ogni caso, fundamentalmente inadatta per fornirci la chiave di una soluzione. Questa incapacità deriva ugualmente dal suo essere antropologica e dal suo essere «filosofia». Le speculazioni antropologiche, come, ad esempio, quella che fa della progettazione razionale il distintivo umano per eccellenza, dimenticano in genere, la trama dei rapporti che plasmano questa facoltà, fornendone un contenuto che non diverge in niente dalla sua forma specifica, costitutiva, e che non entra mai in conflitto con essa per il semplice motivo che si tratta di una sola e identica cosa. Salvucci, studioso di Fergusson, sostiene che «l' antropologia ha insegnato a F. che l' uomo è destinato, per natura, a progettare e ad inventare, ad ammirare e a disprezzare, ad esercitare e a sviluppare in modo sempre più complesso e completo l' intelligenza...» ecc. E' chiaro che ha, filologicamente parlando, ragione. Non intendiamo attribuire a Ferguson la nostra personale sordità al riguardo di chiarificazioni antropologiche ben raramente illuminanti. Ferguson costruisce anche lui una «antropologia». Ciò non toglie che alcune sue osservazioni, rivelano e permettono di selezionare pensieri molto profondi, legati da un minimo di sistematicità, che segnano una via d'uscita dalla speculazione; uscita che non si trova, certo, nell' impiego di concetti essenzialistici del tipo: «la disumanizzazione provocata dall' industria». L' uomo della società industriale non è «disumanizzato»; è solo un tipo storico di uomo la cui essenza è assolutamente identica alla sua esistenza. L' «industria», Ferguson non si illude, è il terreno oggettivo delle potenzialità di cambiamento e non le facoltà psicofisiche dell' uomo; ma per ora basta aggiungere che il pensatore scozzese non riesce, finalmente, a proporci qualche confortante prospettiva. Aderendo, disarmato, ai fatti, ci segnala l'irreversibilità del progresso, trasformando la semplice descrizione di un processo in legittimazione morale delle sue conseguenze, elogiando la differenziazione delle arti mentre per altro verso imputa l'indifferenza, stigmatizzabile, degli uomini verso le cose pubbliche. E alla fine scopre un rimedio in una sorta di mandevilliano paradosso: l' interesse pubblico è spesso assicurato non perchè gli uomini sono disposti a considerarlo come il fine della loro prassi ma perchè ciascuno nel suo posto, è determinato a difendere il proprio interesse. Questa spontanea armonizzazione del be-

ne pubblico e dell' interesse privato si ripresenta sotto forme diverse sia in Smith (mano invisibile) sia in Kant. In quest' ultimo in modo particolarmente interessante: come teleologia storica. Hegel lo riprenderà nell' «Astuzia della Ragione», trasformandola da tendenza protraentesi all' infinito in procedimento pluricircolare innestandola su una propria teoria dell' alienazione.

Alla base delle concezioni filosofico-storiche del settecento sta una visione quasi idilliaca del rapporto tra il pubblico e il privato. Questo ottimismo, eccezion fatta per Rousseau e pochi altri, sorregge le teorie politiche dell' epoca. Si crede alla compenetrazione, in prospettiva storica, di interessi che perseverano nella loro irriducibilità e nel loro reciproco contrasto. Scriveva Hume: «come i privati traggono dall' autorità pubblica una maggiore sicurezza nel possesso del commercio e delle ricchezze loro, così la comunità diviene più potente proporzionalmente alla ricchezza e alla estensione del commercio dei privati»¹. Si tratta di una idea-guida, che soprattutto presso gli inglesi, com'è chiaro a chi legge i saggi di Hume dedicati alle manifatture, è strettamente legata allo sviluppo industriale. Hume rileva che i lavoratori dell' agricoltura solo a stento produrranno più di quanto è strettamente necessario al loro sostentamento; l' agricoltura è così concepita come una sorta di economia fisica. Mentre i lavoratori dell' industria e della manifattura producono automaticamente un surplus, una quantità di merci che supera i bisogni immediati della vita del produttore. E, implicitamente, Hume, preoccupato dagli effetti sovversivi di una eccessiva disparità di ricchezza lascia intendere che un altro fattore di compensazione dello sviluppo commerciale e industriale è l' eliminazione di codeste sperequazioni mediante il riequilibrio relativo delle fortune. Le opinioni humane sono sintomatiche anche per il maggior controllo dell' ottimismo che le contraddistingue, rispetto ad altre analoghe concezioni. Ma qualche smagliatura è ravvisabile pure in Kant o in Smith. Il primo non potrà conciliare l' ascensione della specie con la felicità dell' individuo e il suo Ideale del Sommo Bene che dovrà attuarsi nella storia è palesemente contraddetto dal suo credere che il destino dell' umanità passa per il sacrificio di chi, come gli individui singoli, la compone. E il realismo amaro di Smith, sempre fideisticamente devoto al mito del progresso, presenta spesso i sintomi di un rimosso disagio. Lo si è visto. Dissagio che si avverte pochissimo, però, in ciò che concerne le sue

1. Hume, *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, 2 vol., Bari 1971, vol. II p. 663.

idee sulla divisione del lavoro intellettuale; infatti il sogno produttivistico si estende dalla sfera dell'attività economica in quella del pensiero. «In filosofia come in ogni altro campo, questa suddivisione delle attività promuove la capacità dei singoli e fa risparmiare tempo: ogni individuo è più competente nel suo ramo specifico, un maggior lavoro viene effettuato nel complesso, e quindi la conoscenza scientifica progredisce notevolmente»¹. Smith lega in questo modo l'attività scientifica alla produzione economica. Il pensiero stesso si spezzetta e si organizza secondo le esigenze della produttività. Il criterio ultimo è l'«utilità». Lo stesso Ferguson disprezza le «conosceze inutili e vane». Questa impostazione fa perdere al sapere il carattere enciclopedico e di fine in sé insieme al progetto della sua socializzazione proprio degli enciclopedisti francesi o perlomeno di alcuni di essi. Programmaticamente ormai, la scienza scade al livello di una tecnologia incorporata nel capitale. Anche il pensare diventa mestiere particolare constata Ferguson. La conseguenza non è, possiamo aggiungere, solo l'idiotismo causato dalla ripetitività dei lavori manuali, ma anche il distacco della filosofia dalle scienze positive che rafforza l'illusione della sua preminenza accanto alla sua tendenza di scoprire un terreno metafisico «privilegiato» su cui situarsi. Ma per riprendere il filo: Smith non considera una qualche differenza di inclinazioni naturali responsabile della divisione di lavoro intellettuale e lavoro manuale. In origine un filosofo e un facchino non divergono in nulla. Sono i costumi e le abitudini che, insieme alla divisione del lavoro, condizionano il destino di ciascuno; e Smith tiene a precisare che è solo recentemente che le riflessioni di un uomo riferite a problemi estranei alla sua attività particolare si acquistano «come si acquistano le scarpe e le calze, da coloro la cui attività è di produrre e preparare per il mercato questa particolare specie di merci»². Ferguson aveva a suo tempo esteso questi concetti anche alla politica, da una parte dipingendo un processo reale che determina l'antistatalismo liberale (i privati delegano l'affare pubblico agli specialisti della politica che lo gestiscono «neutralmente»), e dall'altra esprimendo vive preoccupazioni per la dissoluzione dei legami politici della comunità e la spolitizzazione prorompente nei paesi conquistati dallo spirito mercantile. Proprio questi processi sono le fonti di «una pericolosa alleanza delle fazioni con il potere militare» nota lo scozzese e aggiunge che «ogni arte successiva con cui si insegna all'individuo di aumentare la sua fortu-

1. Smith, *Ricchezza delle Nazioni. Abbozzo.*, Roma 1975, p. 25.

2. *ivi*, p. 35.

na è in realtà un aumento dei suoi impegni privati e un nuovo allontanamento della sua mente dalla comunità»¹. E poi ammette francamente che il suo giudizio sul lusso-una tematica settecentesca consueta sin dai tempi di Montesquieu-comporta una intima contraddittorietà: «nel nostro elogio delle epoche progredite, esso è il padre delle arti, l'anima del commercio e il funzionario della grandezza nazionale e dell'opulenza. Nella nostra critica dei costumi corrotti, esso è la sorgente della corruzione e il presagio della decadenza e della rovina nazionale»². La dialettica è simile a quella Kantiana per cui la socievolezza e l'insocievolezza, insite nell'uomo, sono ad ogni istante, se il loro equilibrio si rompe, suscettibili di tramutarsi in fattori degenerativi mentre altrimenti la loro opposizionalità è di una fertilità estrema per le società umane. Accostando più da vicino i testi kantiani ne vedremo alcune delle loro implicazioni che saranno di qualche apporto per la nostra tesi dell'esistenza di un piano problematico comune delle riflessioni storico-morali dominanti del settecento. Un piano tracciato dai moralisti inglesi e imperniato su una visione del progresso e una dialettica individuo-comunità profondamente connesse, i cui termini imprigionano spesso anche chi ne ripugna il contenuto. L'orizzonte filosofico di una epoca non dipende tanto dalle risposte che si danno quanto dalle domande che si pongono. E se è vero che la morale kantiana è il paradigma stesso della morale «borghese» è altrettanto vero che le sue domande antropologiche -non meno delle sue risposte-mirano a trasportare la teleologia, bandita dall'Analitica Trascendentale, e a radicarla stabilmente, nel dominio della filosofia della storia.

IV

«Tesi quarta. - Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo causa di un ordinamento civile della società stessa.

Io intendo qui con il nome di antagonismo la insocievole socievolezza degli uomini cioè la loro tendenza a unirsi in società congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi.... Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi poichè egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse... L'uo-

1. Ferguson, op. cit. p. 260.

2. *ivi*, p. 277.

mo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuole vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli uscito dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi¹. Questa è l'esposizione più concisa e al contempo più efficace delle idee kantiane sull'antagonismo sociale. E' ovvio d'altra parte che la sua stessa formulazione riproduce gli schemi usuali d'una visione individualistica della costituzione della società civile. I rapporti tra i suoi membri componenti sono rapporti esterni di attrazione e di repulsione tra «monadi», mutuati dal meccanicismo atomistico e investiti da una legittimità indubbia ricavata da una psicologia le cui conclusioni erano vere indipendentemente da tempo e luogo. Sottoposta al mutamento non è la natura psicologica umana stessa, ma le modalità «accidentali» delle sue manifestazioni; si tratta di cambiamenti che non incidono mai sulla matrice delle disposizioni di una natura extratemporale.

L'antagonismo è il benefico propulsore del progresso. Ma Kant concepisce l'antagonismo nella sua forma della concorrenza mercantile, lo immagina come antagonismo di proprietari. E i suoi effetti, a volte deplorabili, non sono tali da mettere in forse il continuo processo dell'umanità verso il meglio. E' questo che Kant ci assicura nelle *Congetture sull'origine della storia*, scritto nel quale il dualismo noumeno-fenomeno compare mediante la caratterizzazione degli inizi della storia: la natura - in un senso denaturalizzato, intesa come «creazione» - comincia con il bene, in quanto opera della Provvidenza, e la storia, in quanto opera umana prese le mosse dal male. Ma nella storia il male stesso feconda nel proprio seno il bene, presentandosi a lungo termine come bene in sé: Contrariamente, però, alla dialettica hegeliana i due poli non sono interscambiabili. Il dualismo pur entro la dialetticità del suo fluire storico permane sempre dualismo incomponibile; Kant rifiuta ogni sorta di manicheismo storico; si ancora, però, saldamente al suo manicheismo morale e l'insieme dell'edificio teorico subisce e riproduce questa profonda inconciliabilità.

Se si vuol capire in pieno la paternità dell'insocievole-socievolezza è necessario chiamare in causa Smith. E vedremo dalle stesse premesse scaturire in Kant, al posto dello scambio, la società civile. La rete della socialità è in Smith il prodotto di due disposizioni «naturali» a seconda del piano su cui si colloca l'indagine: la prima è la «simpatia»,

1. Kant, op. cit., p. 127-8.

da lui, del resto, analizzata inconsapevolmente, come un puro rapporto di scambio; la seconda è, appunto, il rapporto di scambio, cristallizzazione fenomenica di una innata tendenza umana al dare e all' avere, generatrice tra l' altro della divisione del lavoro. Nel sistema economico fondato sull' iniziativa privata la legge economica si dispiega liberamente al di sopra della consapevolezza dei singoli; gli interventi dannegiano l' ordine degli automatismi; bisogna lasciare che il meccanismo si espliciti; il privato «spesso promuove l'interesse della società più efficacemente quando persegue il suo interesse, che quando vuole realmente promuovere quello della società»¹. Per Smith dal perseguimento del proprio «particolare» sorge spontaneo il bene pubblico come per Kant dalla discordia nasce il progresso comune. Ma deve pure esistere una mediazione invisibile tra queste fortezze angustamente isolate e questa ha la figura magica dello scambio nel cui ambito si equiparano le attività differenti, dissolvendo la loro specificità nel valore di scambio dei loro prodotti e, nello stesso tempo si afferma positivamente la socialità come bisogno dell' aiuto de l'altro, come tendenza alla comunicazione, esperita da ciascun uomo. La rete della socialità è costruita nella *Ricchezza delle Nazioni* non tanto sulla base di un sentimento di compassione quanto sul solido terreno di un vantaggio reciproco che presuppone una polarizzazione degli interessi. Ma le due cose non solo non si escludono a vicenda ma sono in fondo le due faccie d' una stessa medaglia. La medesima meccanica comanda il tessuto dei rapporti interumani nella insocievole-socievolezza. E non a caso Kant ben consapevole della convenzionalità dei rapporti mondani, paragona, la virtù che gli uomini fanno circolare nei loro contatti quotidiani alla moneta cartacea, di per sé sprovvista di valore. E' la forma vuota dell' equivalente generale che assorbe in sé, unificandoli, i liberi arbitri.

Tra gli uomini, al livello pragmatico della fenomenicità, il rapporto è sempre la guerra, intesa in senso lato. In queste meditazioni kantiane, sriesuma travestita da borghese rispettalile, la memoria del «mostruoso» Hobbes; non meno del complesso edipico essa tiranneggia i sogni dei borghesi onesti, incarnazione insopportabile della concupiscenza della carne e del libertinaggio distruttore di tutti i valori morali. Ma il borghese sa trarre il legittimo profitto perfino dalle sue rimozioni: le istituzionalizza. E' proprio-c'informa Kant-l' antagonismo delle tendenze, da cui sorge il male, quello che procura alla ragione l' occasione di un libero gioco, atto a sottometerle nel loro insieme e a far trionfare, in luo-

1. Smith, *Morale* cit., p. 367.

go del male che distrugge se stesso, quel bene che, una volta prodotto, si conserva da sé nel futuro»¹. Male orribile quanto innocuo e maneggevole.

In Kant, precisamente come in Adam Smith, la compenetrazione degli antagonismi si configura duplicemente, o per meglio dire, si appoggia su due assi, uno immanente e uno esteriore. Il primo in Smith è lo scambio, trasformato da risultato in presupposto, che istituendo i legami di dipendenza reciproca e la complementarietà degli individui singoli regola gli antagonismi come una «mano invisibile»; in Kant ciò corrisponde al «disegno della natura». Il secondo è in Smith, come pure in Kant, lo Stato-società civile costrittiva. Attorno al problema dello Stato le opinioni dei due pensatori sono sostanzialmente identiche anche se a Smith manca il genio giuridico ineguagliabile del tedesco. In un certo senso si può sostenere che l'armonia tra generale e particolare è sanzionata giuridicamente da Kant nello Stato di Diritto. Il concetto di «legge esterna» che regola le «libertà esterne», in Kant non è altro che la condensazione del punto di equilibrio raggiunto nella intersezione degli scambi, mentre la libertà «negativa», intesa come limite reciproco degli arbitri e vicendevole «non impedimento» è la traduzione giuridica dell'idea smithiana secondo cui non ci rivolgiamo alla benevolenza altrui, ma al suo interesse. Tant'è vero che tale «non impedimento», - positivamente concepito come «limite» - costitutivo della società civile, è in Kant proprio il «giusto medio», punto di compensazione degli interessi centrifughi; l'equilibrio, esposto ad una violazione continua, richiede urgentemente un apparato, monopolistico e riconosciuto - dotato di forza legittima - atto a spazializzarlo, a cristallizzarlo, a garantirlo permanentemente nei confronti di una ben probabile deviazione. Il disegno della natura è irreversibile, ma non troppo! Come in Adam Smith l'identificazione tra divisione del lavoro e scambio è il segno del feticismo della merce, a cui la stessa teoria è soggetta, così in Kant la società civile è l'investitura giuridica del feticismo fondata su una libertà che riproduce il movimento della merce e su un rapporto «liberamente» forzato tra tanti piccoli Robinson condannati a dover isolarsi per poter commerciare. Scrive a proposito Ferguson: «l'obbiettivo del commercio è di arricchire l'individuo. Più egli guadagna per sé, più arricchisce il proprio paese. Se si richiede una protezione bisogna accordarla. Se vengono commessi abusi e frodi, debbono venir repressi. Il governo non può esigere di più. Ogni volta che il politico

1. Kant, op. cit., p. 279-80.

raffinato volesse fornire una mano attiva, accrescerebbe soltanto difficoltà e motivi di lamentela»¹. Il principio che l'intervento dello Stato è di ostacolo al progresso del commercio viene espresso in toni solenni da Kant: «un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come il governo di un padre verso i figli, cioè un governo paternalistico... è il peggior dispotismo che si possa immaginare»². Il che, del resto, rieccheggia la polemica anti-Filmer di Locke. Epperò quest'ammonimento liberale è una coincidenza scontata sin dal inizio. E' la frase «più egli guadagna per sé più arricchisce il proprio paese», la cui premessa è una dialettica combinatoria delle antiteticità, che è gravida di implicazioni filosofiche oltre che politiche. Ciascuno operando per la sua ricchezza personale promuove l'interesse collettivo mediante un meccanismo che unifica impercettibilmente i singoli membri di uno stato e fa sì che il loro egoismo si tramuti in beneficio per la nazione. Se l'uomo è tale, sempre nell'ambito di una comunità o di un gruppo, esso ha un rapporto costante coi suoi consimili, rapporto permeato da un insieme di mediazioni sociali; la simpatia e la socievolezza sono la quintessenza morale di codeste mediazioni, il contrappeso dell'antagonismo e della disgiungione, la forma sentimentale di quel capovolgimento misterioso per cui dal particolare si genera l'universale, dall'avidità del privato la potenza nazionale. In Smith la convenienza o compartecipazione morale rende possibile la convivenza civile. La benevolenza è una disposizione d'animo relativamente «disinteressata» secondo Smith che su questo punto è abbastanza polemico nei confronti di Hume. Hume infatti è più che cinico: è realista. Scrive Dal Pra: «anche alla nuova incipiente realtà economica pertanto Hume può guardare con quella fiduciosa prospettiva nell'incontro «naturale» dell'interesse privato con l'interesse pubblico che aveva trovato nella teoria psicologica della simpatia una spiegazione puntuale e specifica»³. E' appunto, questo che noi intendiamo quando sosteniamo che dal punto di vista del suo meccanismo la «simpatia» come principio unificante assolve un duplice ruolo: quello di offrire una base psicologico-naturale al tipo dei rapporti umani che genera lo scambio e quello di addolcire sotto un velo sentimentalistico l'egoismo possessivo che permea ogni sorta di relazioni interumane nella società capitalistica. Il principio della simpatia del resto, essendo ingenuamente «empirico» è completamente arbitra-

1. Ferguson, op. cit., p; 165.

2. Kant, op. cit., p.

3. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Bari 1973, p. 348.

rio in quanto non preclude la possibilità che venga sostituito da un altro ugualmente ricavabile dall'esperienza. Esso nonostante i vani sforzi di Hume di provare il contrario non è minimamente necessario e sembra piuttosto apologetico. Smith è più fine: in genere per risolvere il problema di una armonizzazione degli interessi contrastanti, specie nella *Ricchezza della Nazioni*, ricorre alla «mano invisibile». La «simpatia» principio fragilissimo, viene sostituita dalla «mano invisibile» che innestandosi su di una filosofia provvidenziale della storia assume molto meglio, da un punto di vista teoretico la funzione di coordinamento degli antagonismi in quanto tende ad inquadrarli in una prospettiva storica, de-psicologizzandoli. «Non dimentichiamoci quindi che la nota sentimentale della «simpatia» è sostenuta dal contrappunto utilitaristico, che durante il secolo dei lumi farà sempre da sostrato alla polemica contro il disinteresse metafisico dell'etica cristiana» Se perfino per Kant l'interesse personale regge (addirittura) o almeno è coestensivo, come principio di condotta, alla legge morale, tanto più questa singolare coincidenza si avvera nella compagine degli esponenti, ben più concreti, dell'«utilitarismo simpatizzante»¹. Nella sostanza si riscontra a questo punto anche in Kant l'arbitrarietà di una concezione che fa perno sull'ottimismo metafisico di derivazione shaftesburiana, di una armonia a priori, perenne, tra Uno-Tutto. Infinite infatti sono le vie dell'estetismo platonizzante ed infinite le sue intrusioni, persino in contesti imbevuti del più sobrio e disincantato realismo.

V

Nella sua recensione dell'opera di Herder *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, Kant esclamava: «...nessun membro di tutte le generazioni umane ma solo il genere raggiunge pienamente la sua destinazione»². Questa è una delle molteplici formulazioni del dualismo che contrassegna il pensiero storico-filosofico kantiano; idne processi, quello del compimento individuale degli imperativi etici, e quello della consacrazione finale del bene nella storia, sono prospetticamente asintottici. Un esame più approfondito ci convince che questo dualismo di genere e singolo trova la sua giustificazione nella più generale impronta dualistica del kantismo. Infatti si tratta di uno sviluppo della scissione originaria, della compresenza bipolarizzata del bene e del male, dell'immanenza dell'antiteticità nell'essere umano, che è il motore della processu-

1. P. Casini, *Diderot philosophe*, Bari 1961, p. 304.

2. Kant, op. cit., p. 174.

alità e del movimento storico. Il dualismo, identico a sè stesso, s' installa in una pluralità di istanze, connettendole, senza violarne l' autonomia e senza ridurle ad un denominatore comune, almeno apparentemente. Nella sua *Religione nei limiti della sola Ragione*, Kant, scagliandosi contro i vari moralisti, da Seneca a Rousseau, conclude che esiste un «male radicale perchè corrompe il fondamento di tutte le massime e, nello stesso tempo, in quanto tendenza naturale non può essere sradicato dalle forze umane, perchè ciò potrebbe essere fatto mediante massime buone, cosa impossibile se si presuppone che sia corrotto lo stesso principio oggettivo supremo di tutte le massime; tuttavia questa tendenza deve poter essere vinta perchè opera nell' uomo in quanto essere che agisce liberamente»¹. E' la motivazione esistenziale del dualismo, mediante concetti teologici, fonte di tutte le sue ramificazioni ulteriori. Il «male» deriva da una colpa innata, individualmente inespugnabile. La visione «tragica» dell' uomo, secondo Goldmann, propria di Pascal e di Kant, si manifesta a partire da questo livello, primario nella genealogia del dualismo, ch' esclude qualsiasi assorbimento così come esclude qualsiasi contrasto distruttivo. Quest' impostazione allontana definitivamente Kant da Rousseau. Lasciando a parte gli encomi con i quali Kant non si stanca di onorare il pensiero del genevrino, concentriamoci su due giudizi, a prima vista contraddittori, espressi dal tedesco con undici anni di distanza: il primo, nelle *Congetture* s' affrettava a stabilire che le asserzioni mal comprese di Jean Jaques possono essere messe d' accordo tra di loro e con la ragione... Il secondo, nell' *Antropologia* attribuisce alla descrizione rousseauiana della specie umana il titolo poco onorifico di «ipocondriaca». Per arrivare a fondo è indispensabile tracciare sbrigativamente un quadro dell' evoluzione storica del genere umano, come Kant la ricostruisce in via di congettura. Inizialmente solo l'istinto, voce di Dio, guidava le azioni dei primitivi. In una fase ulteriore sopravvenne la ragione e si inaugurò il conflitto tra i due istinti principali, quello della nutrizione e quello della generazione, da una parte e la Ragione, intesa come facoltà di scegliersi un sistema di vita spezzando attavici legami, dall' altra. Il terzo stadio fu quello della consapevole attesa dell' avvenire, facoltà specificamente umana e cionondimeno fonte di angoscia e di preoccupazione. Infine l' ultimo stadio è quello in cui l' uomo prende coscienza di sé e esige di essere riconosciuto - si noti l' affinità non solo terminologica con Hegel - come scopo e di non essere mai trattato come mezzo; è lo stadio dell'

1. Kant, *Saritti Morali* a cura P. Chiodi, Torino 1970, v. 358.

uguaglianza, indipendentemente dal rango, e dell' affermazione del principio nonmenico che ognuno porta in sé. L' uomo esce, in questo modo dallo stato paradisiaco dell' irresponsabilità, dal regno animale della causalità cieca conquistando la dimensione della libertà; diventa autonomo estraniandosi dalle sue origini, superando la propria eterodeterminazione e subordinazione. Contemporaneamente si scatena la lotta tra l' animalità che l' uomo superando conserva come impulso alla concupiscenza della carne, e la civiltà come nuovo orizzonte spianato. Contrasto allora, proprio come in Rousseau, che oppone la natura e la cultura, la natura e la civiltà. Kant si accorge che in Rousseau questo contrasto illumina la degradazione umana non tanto per richiedere l' impossibile ritorno all' Arcadia smarrita-è evidente che se lo stato di natura è un' ipotesi razionale non si può «tornare» materialmente verso una pura Idea-ma per sollecitare una situazione nuova che sia in grado di eliminare i vizi e le lacerazioni. Al di là degli apprezzamenti le rispettive concezioni sono inflessibilmente divergenti; nessun sincretismo eclettico può risultare qui pagante. La radice della discordia sta nel fondamento antropologico: l' uomo, ente liberamente partecipante del bene e del male, secondo Kant, ente naturalmente buono per Rousseau anche se nello stato di natura ente premorale e timoroso oltre che benevolo o perfettibile. Per quest' ultimo, quindi, è pensabile l' esistenza di una società, depurata attraverso una catarsi e una rigenerazione etica, al di là del male e del vizio, in cui il destino del singolo e della specie si compenetreranno nella polis. Contrariamente ad una esegesi rimasticata incessantemente dagli ideologi liberali è Rousseau che si preoccupa della sorte dell' individuo mentre Kant teologicamente lo condanna al sacrificio, ambiguamente ricompensato da un progresso infinito e senza termine dell' umanità verso il «meglio». Il filosofo di Königsberg resta ancorato al dualismo. L' uomo naturale contiene embrionalmente i germi che sviluppandosi orienteranno finalisticamente la conflittualità storica. L' uomo stesso è la sorgente del dualismo per cui la scissione natura e cultura non è prodotto storico ma produce la storia e si presentifica in essa. Se metodologicamente l' uomo naturale di Rousseau è un concetto puro, formale, della Ragione che sussume e ordina valutativamente l' esperienza, come una sorta di anticipazione dei kantiani concetti dell' intelletto (senza dimenticare la sostanzializzazione antropologica menzionata all' inizio del nostro lavoro con tutte le sue conseguenze), la filosofia kantiana della storia si costituisce a partire da premesse che comportano la completa messa in

parentesi delle lezioni più rigorose della *Critica della Ragion Pura* contenute nell' Analitica Trascendentale; Kant sorpassa quello che di più valido abbia mai prodotto per sublimare la dialettica del mercato capitalistico, distillato dalla forza purificatore del pietismo. E dobbiamo dire che la *Critica del Giudizio* non mira a «unificare» il sistema se non supprimendo di nuovo le limitazioni dell' Analitica. Il senso della terza Critica-dato che nella verità Kant non ha mai revisionato la sua identificazione di dialettica e illusione trascendentale-sta proprio nella rattificazione fideistica di una illusione trascendentale, mediante «analogie dell' esperienza», per rispondere ad un «bisogno soggettivo di speranza»; alimentare una illusione può palesarsi molto «utile», anzi indispensabile (e si può ormai capire perché tutto ciò affascino il pragmatista Peirce). Se il dualismo fosse composto, allora che senso avrebbe un giudizio «riflettente» - ipotetico, atto a colmare un bisogno «soggettivo» di speranza? Un giudizio ipotetico ha ragion d' essere solo se il dualismo è immanente in quanto tale. Se al contrario il dualismo potesse essere assorbito teleologicamente, saremmo in presenza di un autosvolgimento dialettico di un Soggetto, di un Sé, alla maniera hegeliana; tesi per lo meno azzardata. La particolarità kantiana sta nel fatto che all' origine non si dà l' identità dei contrari ma la loro unità antinomica; compresenza strutturalmente irriducibile, nell' ambito della quale l' antinomia tende a risolversi senza riuscirci mai. L' homo noumenon e l' homo phaenomenon non sarebbero a loro agio insieme.

Ci siamo finora soffermati su un aspetto del dualismo che fornisce legittimità teorica alla «insocievole-socievolezza». Sarebbe forse interessante evidenziarne anche un altro, molto importante, citando alcuni passi dell' *Antropologia* che delineano il nucleo stesso del problema al livello filosofico-antropologico. Scrive Kant: «Dunque il dolore deve precedere ogni piacere; il dolore è sempre il primo...il dolore è il pungiglione dell' attività, ed è in questa che noi sentiamo anzitutto la nostra vita; senza dolore la vita verrebbe meno»¹. La dialettica dolore-piacere è una chiave per la lettura dei dualismi kantiani; da una parte è abbastanza omogenea alla concezione religiosa del male radicale; dall' altra è essa ad offrirci la chiave della legittimità metafisica e filosofica della socievole-insocievolezza e della valutazione positiva degli antagonismi. Così mentre Rousseau sosteneva che nella società civilizzata il bene dell' uno è il male dell' altro traendo da tale constatazione le sue con-

1. Ivi, p. 652.

clusioni alquanto pessimistiche, Kant idealizza questi contrasti considerandoli come motori del progresso storico e non si limita ad accettarli fatalisticamente come mali necessari ma al contrario li assume come sorgente del bene (in un senso non morale ma storico). Se tralasciamo l'ordine astratto della morale della persona-valore (e invero l'istanza in cui ora ci muoviamo è per Kant dichiaratamente quella empirica-pragmatica) ci accorgiamo che l'uomo è ciò che fa in un senso solo leggermente diverso da quello hegeliano. Se la costituzione dell'uomo dipende dalla dialettica dolore-piacere (la lockiana «uneasiness») l'uomo è una struttura di bisogni che sollecitano il loro appagamento: l'uomo è l'ente lavorante. Sotto questo aspetto, silenziosamente, Kant si ricollegga alle intuizioni di Locke e un nuovo punto di contatto retrospettivo con i moralisti inglesi si lascia individuare. L'uomo è un complesso vitale che si mette in moto, che agisce, nella misura in cui è spinto a ciò da una preliminare sofferenza. La sofferenza è il presupposto della felicità perché solo sforzandosi di superarla è possibile approdare alla felicità, che va detto, non ha niente di comune con quell'epicureo equilibrio di bisogno e soddisfacimento in quanto, lungi dal poter essere situazione prolungata e duratura, è solo un momento, è solo istantaneo riposo che di nuovo si scontra con l'ostacolo e lo sgomento. Pertanto la categoria del «lavoro» è carica di implicazioni antropologiche e in misura più consistente di quanto si è soliti accordarle nel contesto kantiano: il che è molto più interessante se si pensa che il campo problematico del lavoro è quello dell'esistenza empirico-pragmatica e quindi della storicità, della processualità temporale, che implica in Kant in procedimento di adattamento delle strutture umane all'ambiente, da cui del resto sorgono le diversificazioni caratteriologiche e razziali. E' la dialettica dolore-piacere che designa la figura dell'uomo come ente lavorante: ente costituente la propria oggettività e pertanto l'artificialità in cui è strutturalmente immersa la sua naturalità. Questo punto è nodale per delineare lo spazio preciso della differenza tra Kant e Rousseau; per quest'ultimo l'artificialità sopprime l'elemento naturale e si pone il problema di una sua rivalorizzazione e di un suo recupero futuro. In Kant invece, mediante l'apriorità della morale, è reso possibile uno schema concettuale entro il quale, la naturalità rousseauiana sussiste travestita da imperativo categorico, mentre la nozione della naturalità si storicizza in quanto manifestazione empirica che produce strutture artificiali; in esse si mantiene intatta come connotato permanente e a partire da esse si esplica un progresso che però non viene univocamen-

te valutato come miglioramento, ma viene soprattutto percepito come supporto di una teleologia providenziale che lo articola e lo orienta verso il Regno dei fini. Se l'uomo è capace di godimento solo a condizione che si sia preliminarmente commisurato al dolore, è l'ostacolo che costituisce il banco di prova del farsi uomo; ostacolo aggirato significa natura domata, artificialità al posto della naturalità, umanizzazione della natura in un gioco interminabile di retroazione. A questo punto l'uomo si presenta come ente «progettante», volontà attuabile e trasformatrice. Pietro Chioldi ha ragione ad insistervi salvo poi a trarre da tutto ciò conclusioni indebitamente generalizzanti che fanno diluire l'incisività dell'osservazione trasportandola in campi estranei. Perché in Kant l'autosufficienza e la persistenza implacabile dell'imperativo noumenico che sterilizza l'intuizione, altrimenti fertile, secondo cui l'uomo si caratterizza soprattutto dallo sforzo intelligente per far fronte ad un bisogno da cui nessuna nobiltà d'animo, nessuna castità, nessun pudore filosofico non lo può liberare. Ma tanto vale dilettersi a cercare ciò che non è detto, ma che avrebbe dovuto dirsi. Anche secondo Lukács nell'ultima sua opera nonché in qualche inedito pubblicato dai suoi scolari di Budapest -Kant coglie il valore ontologicamente primario della categoria del lavoro come causalità progettata. La ragione umana si contraddistingue anche come capacità di previsione e di calcolo; la facoltà di previsione del futuro è per Kant la condizione di ogni pratica possibile e dei fini a cui l'uomo indirizza l'uso delle proprie forze. Ma la categoria del lavoro, sotto i colpi della morale rigoristica viene a cadere, in Kant, e la progettualità è relegata alla morale noumenica mentre il lavoro viene declassato come attitudine tecnica a cui si sovrappone quella pragmatica che è la «disposizione alla civilizzazione» a sua volta subordinata all'attitudine morale. Kant non si riferisce mai al lavoro quando attinge ai problemi ontologici. E dobbiamo confessare il nostro imbarazzo di fronte a tale scelta: non sapremmo preferire tra le varie ontologie possibili e i loro pretenziosi «fondamenti» che ci svelano inequivocabilmente altrettanti misteri dell'essere. Il problema stanel disfarsi da ogni tentazione essenzialistica, non nel disputare sulla preminenza del «bisogno» o del lavoro o della «cura» ecc.

Ritornando alla nostra esposizione due ulteriori osservazioni sarebbero da fare: la prima consiste nel rilevare che, accompagnando la dialettica dolore-piacere nel discorso s'immette pure un concetto sovvertitore della formalità della logica pura, preconizzando esiti hegeliani: la negatività. L'appagamento è tale come risultato d'una attività durante

la quale il bisogno nega ciò che ne è la negazione negandolo a sua volta ossia consumandolo. Solo introducendo nella riflessione sistematica storica la negatività come parametro funzionale diventa possibile valutare positivamente l'insocievole socievolezza che altro non è se non la produzione collettiva della negazione d'ogni collettività. La seconda osservazione porta in luce un altro lato del problema, un po' meno filosofico. Kant che in molti scritti politici identifica cittadino e proprietario, o addirittura uomo e proprietario (si pensi al suo famoso «diritto personale di natura reale» ove il «reale» significa cosale) assolutizza l'insocievole socievolezza, presentandola come una sorta di «quiddità» dell'essere umano, nello stesso modo in cui Smith universalizzava le categorie specifiche dell'economia politica borghese. La sua antropologia ingloba solo i comportamenti e i sentimenti dei proprietari privati. Da questa non proprio lieve restrizione deriva l'ordine assiologico che si instaura. La concorrenzialità è desiderabile e positiva in genere perchè lo è per i proprietari privati, nella società capitalistica. Ma se l'antagonismo non spezza i legami è per un motivo che sfugge a Kant; Adam Smith, genialmente, lo coglie: «i padroni sono sempre e dovunque uniti in una specie di coalizione tattica, ma continua e costante, che ha come suo fine quello di non innalzare mai i salari del lavoro al di sopra del suo attuale livello.... Anzi, si sente parlare molto poco di queste coalizioni proprio perchè esse sono la norma, lo stato naturale, si potrebbe dire, delle cose che è poi quello di cui nessuno sente mai parlare»¹. La sfera della composizione sociale dell'insocievolezza competitiva in Kant come nella maggior parte degli illuministi cultori del progresso è resa possibile proprio perchè in essa come bene pubblico s'intendono soltanto gli interessi discordi, ma in fondo omogenei dei proprietari privati di fronte al nemico di classe. In Smith è questa «coalizione tattica» che regge le considerazioni sulla pubblica utilità. È la «coalizione tattica» che ci svela il mistero della «mano invisibile». Kant non arriva così a fondo; la linsocievole-socievolezza, come struttura concorrenziale della società (politicamente liberale), è in lui il riflesso di una società composta da proprietari che si autoregola spontaneamente ma solo fino ad un certo punto; oltre questo punto l'ordine entra in crisi e la legge coattiva deve intervenire. Ciononostante la negatività implicita (sulle orme della dialettica dolore-piacere) nella socievole-insocievolezza è capace di superare se stessa positivizzandosi, nel flusso reale della Storia, solo per-

1. Smith, *Morale...*, cit., p. 41.

che alla purezza del sistema della Ragione subentra la «coalizione tattica» di Adam Smith.

VI

Ogni concezione atomistica della società civile presuppone in qualche modo una insocievole-socievolezza e una dialettica combinatoria degli opposti. Dialettica che è il vestito concettuale del rapporto di scambio. E presuppone anche un individuo come quello dei moralisti inglesi e di Kant: individuo solitario. Niente accomuna però questa solitudine con quella, sublime e volontaria, del filosofo stoico. Petrarca cantava la solitudine in questi passionanti versi: «Solitudo quidem sancta, simplex, incorrupta vereque purissima rerum est omnium humanarum». Ma pensava al saggio aristocratico in raccoglimento, lontano dai rumori del volgo e dai commerci umani. L'individuo dei nostri autori è solitario solo perchè la solitudine è la condizione essenziale del suo rapportarsi agli altri; non comunica perchè vende, non partecipa perchè è già indissolubilmente legato, non decide perchè il mercato-provvidenza s'incarica degli affari senza bisogno d'intrusioni indiscrete. In questo mondo nessuno osa isolarsi perchè tutti sono isolati e contemporaneamente collegati; monadi leibniziane inserite nel grande disegno di un armonia universale che cementa il giogo e preannuncia se stessa come Spirito Oggettivo, Astrazione Concreta, Sé, Figura del Dominio. La morale borghese del settecento esercita la sua critica distruttrice dell'etica cristiana del disinteresse e della passiva contemplazione di Dio solo per ritrovare questo Dio come garante costituzionale dell'armonia prestabilita e per recuperarlo e adorarlo nella fenomenologia dei commerci e dei mercati. Sempre, tutto è in Dio e Dio è in tutto.