

Domenico Losurdo

Società mondiale, molteplicità delle culture, relativismo e universalismo

1. Dalla celebrazione alla condanna del relativismo: la svolta dell'Occidente

Un singolare mutamento è avvenuto nel panorama filosofico e culturale dei nostri tempi. Negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale trovava larga diffusione e accoglienza la tesi di Kelsen: agli occhi del grande giurista stretto è il nesso che congiunge da un lato la «democrazia», fondata su «una politica di compromesso», e dall'altro la «filosofia relativista», caratterizzata dalla «tendenza [...] alla conciliazione di due punti di vista opposti di cui tale filosofia non può accettare interamente e senza riserve né negare in modo assoluto alcuno». Comune al «relativismo filosofico» ovvero all'«empirismo antimetafisico» (con la sua «franca propensione allo scetticismo») e alla democrazia (da intendere quale sinonimo di «relativismo politico») è «l'impossibilità di rivendicare per un programma politico, per un ideale politico, un valore assoluto»¹. Sul versante opposto non meno stretta è la connessione che sussiste tra approccio assolutistico sul piano filosofico e sul piano politico:

«Nel nostro tempo l'assolutismo politico si realizza negli Stati totalitari, come quelli istituiti dal fascismo, dal nazismo e dal bolscevismo. Il suo opposto è la democrazia [...] Il parallelismo che esiste tra assolutismo filosofico e politico è evidente [...] L'assolutismo filosofico può assai bene essere caratterizzato come totalitarismo epistemologico»².

Almeno a prima vista, in modo non dissimile argomentava Talmon, secondo il quale «l'empirismo è alleato della libertà, e lo spirito dottrinario è invece alleato del totalitarismo»³.

Ma oggi negli Usa va per la maggiore Leo Strauss, il critico più radicale del relativismo. Ben lungi dall'essere il fondamento della democrazia, il relativismo può anche giustificare il «cannibalismo»⁴. Mentre il «relativismo assoluto» è «caratteristico del pensiero tedesco», ha trovato cioè il suo luogo d'elezione nel paese che ha visto il trionfo di un rovinoso nichilismo sul piano teorico e del nazismo sul piano pratico-politico, il testo fondatore del paese-guida dell'Occidente liberale (la dichiarazione di Indipendenza degli Usa) si apre proclamando solennemente il diritto naturale e la sua validità universale: «Noi teniamo per verità in sé evidenti queste: che tutti gli uomini sono creati uguali, che essi sono dal loro Creatore dotati di certi Diritti inalienabili, che tra questi sono la Vita, la Libertà e la Ricerca della Felicità»⁵. Per lungo che possa essere il ciclo inaugurato da Machiavelli, il relativismo ovvero lo storicismo e il nichilismo che ne derivano hanno rappresentato solo un intervallo nella storia millenaria dell'Occidente e anche nel corso di tale

¹ Kelsen 1970a, p. 110; Kelsen 1970d, pp. 147-8 e 192 sgg.

² Kelsen 1970b, pp. 322-3; cfr. anche Kelsen 1970d, p. 167.

³ Talmon 1967, p. 11.

⁴ Strauss 1990, p. 7.

⁵ Strauss 1990, pp. 5-7.

intervallo hanno giocato un ruolo scarso al di là dell'Atlantico. Ora si tratta di porre fine ad una sciagurata deviazione per ritornare sulla strada maestra.

2. Inconsistenza teorica e ambiguità morale del relativismo

Che dire del capovolgimento di posizioni che si è verificato? Non ha torto Strauss a far notare che, sulla base del relativismo, non è possibile condannare il cannibalismo e neppure lo schiavismo, per fare un esempio meno scolastico e meno remoto nel tempo e nello spazio rispetto alla storia dell'Occidente.

Ai giorni nostri i teorici del relativismo amano richiamarsi in particolare a Nietzsche e alla sua tesi celeberrima: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni». Assistiamo qui ad un'estrema dilatazione della categoria di interpretazione: ora essa abbraccia sia i discorsi che si sforzano di muoversi sul terreno dell'argomentazione logica e scientifica, conservando una coerenza interna e facendo riferimento a «prove» suscettibili di essere verificate; sia i discorsi che si muovono su un terreno radicalmente diverso e che si auto-legittimano rinviando all'autorità della tradizione ovvero alla rivelazione privilegiata di questo o quel Maestro. Epperò, almeno su un punto non si può non essere d'accordo con Nietzsche: anche la teoria più rigorosamente scientifica è un'«interpretazione», ed essa si fonda su altre «interpretazioni»; non conduce a nulla un processo che volesse andare alla ricerca di un «fatto» elementare, del tutto scevro e mondo di teoria e cioè di «interpretazione». Lukács paragona il prospettivismo nietzscheano all'empiriocriticismo preso di mira da Lenin. Questi, a confutazione degli ondeggiamenti idealistici, fra i tanti possibili, adduce, desumendolo dall'*Antidühring* di Engels, l'esempio di una verità incontrovertibile e dunque «eterna»: Napoleone è morto il 5 maggio 1821. Epperò, neppure in questo caso siamo in presenza di un «fatto». La cronologia, la datazione, la scansione del tempo implicano una complessa «interpretazione»: non a caso quell'avvenimento è espresso in modo diverso dal calendario cristiano (giuliano o gregoriano), ebraico ovvero islamico. E' dunque confermata la tesi di Nietzsche? In realtà, una volta scelto un determinato calendario, non è più possibile ignorarlo ovvero modificarlo, ad arbitrio a seconda della convenienza del momento e del capriccio individuale. E cioè, nell'ambito dell'«interpretazione» gregoriana del tempo, è un «fatto» che Napoleone è morto il 5 maggio 1821. Paradossalmente, il torto del teorico del prospettivismo è di non rendersi conto della mobilità del confine tra «interpretazione» e «fatto» e dunque di trasformare in entità immobili, in «fatti», sia l'una che l'altro. Le considerazioni qui svolte potrebbero essere riformulate con un linguaggio kantiano. A partire dalla rivoluzione copernicana, sappiamo del ruolo del soggetto e, dunque, dell'«interpretazione», nell'ambito delle stesse scienze naturali. Ma si tratta di distinguere tra soggetto trascendentale e soggetto empirico. L'affermazione in base alla quale

Napoleone è morto il 5 maggio 1821 è l'«interpretazione» di un soggetto trascendentale, che ha operato una scansione del tempo certo ben determinata ma anche rigorosamente strutturata. Nell'ambito di questa scansione del tempo, l'eventuale affermazione per cui Napoleone sarebbe morto... nel 1921 è l'«interpretazione» (errata) di un soggetto empirico (ad esempio, uno studente con scarsa dimestichezza con la storia). In Nietzsche mancano queste distinzioni, e ciò rischia di trasformare la categoria di «interpretazione» nella notte in cui tutte le vacche sono nere⁶.

Delle proposizioni tra le quali siamo chiamati a scegliere possiamo mettere in evidenza il carattere di «interpretazione» (con riferimento al ruolo del soggetto nella costruzione dell'oggetto conosciuto), di «relazionalità» (rinviando alla dimensione intersoggettiva della conoscenza umana) ovvero di provvisorietà (che discende dalla fallibilità del soggetto conoscente). Possiamo ben dimostrare che tutte le proposizioni umane sono «interpretazioni» ovvero sono contrassegnate da «relazionalità», «provvisorietà» e «fallibilità»: non per questo possiamo attribuire ad esse il medesimo statuto e il medesimo valore. Comunque conseguito, il depotenziamento o «indebolimento» del concetto di verità non elimina il fatto che le proposizioni non sono tra loro equivalenti e che intanto si può discutere seriamente su di esse, in quanto si riconosca un superiore *criterium veritatis*. Non è il relativismo a salvare la possibilità della comunicazione. Al contrario: «contra negantes principia non est disputandum»⁷.

Quanti da posizioni democratiche e pacifiste, e a partire dall'esigenza di contrastare le guerre (e le Crociate) condotte in nome dell'universale missione civilizzatrice dell'Occidente e del suo paese-guida, fanno professione di relativismo, si cacciano in realtà in un vicolo cieco. Se tutte le proposizioni e tutte le culture si equivalgono, non c'è motivo per discriminare negativamente le ideologie dell'imperialismo e una cultura caratterizzata dalla spinta all'espansione, alla guerra e all'assoggettamento.

Se anche è inconsistente sul piano teorico, il relativismo ha almeno quella nobiltà morale che gli attribuiscono i suoi seguaci? Su ciò Kelsen non ha dubbi: richiamandosi a Locke e alla tradizione culturale e politica anglosassone⁸, egli afferma che il «relativismo filosofico», ovvero la credenza «che i giudizi di valore abbiano una validità soltanto relativa», sta a significare «tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero», rifiuto della violenza e della sopraffazione⁹. Analoghe certezze risuonano nei postmoderni, che pure si richiamano ad una tradizione di pensiero ben diversa. Vediamo così Rorty rendere omaggio agli «scettici come Nietzsche» e sulla loro scia enunciare un programma (liberale), in base al quale occorre «sostituire alla Verità, come traguardo del pensiero e del progresso sociale, la Libertà»¹⁰. Anche in questo caso, alla rivendicazione del

⁶ Losurdo 2002, cap. 29, § 7.

⁷ Hegel 1969-79, vol. II, p. 216.

⁸ Kelsen 1970d, pp. 191-2.

⁹ Kelsen 1970d, p. 193.

¹⁰ Rorty 1989, pp. 1-2.

libero arbitrio nei confronti delle diverse proposizioni teoriche con la rinuncia a perseguire una verità vincolante per tutti e per ciò stesso oppressiva, in una parola al relativismo, corrisponderebbe il riconoscimento del valore della libertà sul terreno pratico-politico.

A testimoniare a favore del nesso indissolubile che sussisterebbe tra relativismo e libertà sono invocati rispettivamente Locke e Nietzsche. Sennonché, se il primo considera ovvia e pacifica la schiavitù nelle colonie, il secondo giustifica e rivendica questo istituto su un piano più generale. Soffermiamoci in particolare sul teorico del prospettivismo. La polemica impietosa e seducente contro il «dogmatismo» non gli impedisce di invocare una «nuova schiavitù», l'«annientamento delle razze decadenti» e l'«annientamento di milioni di malriusciti», nonché di condannare «la sdolcinatezza europea», incline a ritrarsi inorridita dinanzi alla radicalità dei mezzi necessari per consolidare «il dominio sopra i barbari»¹¹. Sì, l'autore di *Al di là del bene e del male* fa professione di scetticismo, ma ci tiene a precisare che si tratta dello «scetticismo virile», dello «scetticismo della virilità temeraria, che è strettamente affine al genio della guerra e della conquista»: esso «non crede in nulla, ma non si perde in ciò»; è «sufficientemente duro per il male», oltre che «per il bene». Come dimostra l'esempio di Federico il Grande, passato attraverso l'illuminismo, l'incredulità e l'«ateismo», senza che per questo risulti «infranta» la sua «volontà» e intaccato il suo istinto guerriero. Ben lungi dall'incederle, il rifiuto della superstizione plebea di un sapere oggettivo e comune a tutti gli uomini e di valori universali rafforza l'autocoscienza orgogliosa ed esclusivistica delle nature superiori e le svincola da ogni laccio, potenziando ulteriormente la loro volontà e la loro capacità di azione. Per questo, lo «scetticismo virile», che è l'ideologia del radicalismo aristocratico, può respingere da sé con sdegno «il grande succhiatore di sangue, il ragno dello scetticismo» inerte e imbelli (*Al di là del bene e del male*, §, 209).

Analogo significato ha la distinzione tra «nichilismo passivo» e «nichilismo stanco» da un lato e «nichilismo attivo» dall'altro: il primo rifugge dalla durezza della vita e non riesce a trovarsi a suo agio nella realtà, che invano esso pretende di ingabbiare con categorie e scrupoli morali: il risultato sono l'impotenza e l'incapacità di azione. Ben diverso è il secondo. A ispirarlo è la consapevolezza che non esistono valori oggettivi: è l'individuo ben riuscito che «pone il valore delle cose» e nelle cose e che gode della sua forza e della sua volontà di potenza.

Agli occhi di Nietzsche espressione di «scetticismo virile» (e in qualche modo di «nichilismo attivo») è anche Pilato: con la sua domanda cruciale (*Quid est veritas?*), egli irride il dogmatismo e l'assolutismo di Gesù, ma questo atteggiamento critico non è in alcun modo in contraddizione con l'esercizio sovrano del potere e il pugno di ferro contro i ribelli e riottosi. Già Hegel aveva criticamente osservato a proposito dell'ideologia che accompagna l'espansione dell'Impero romano, il quale avanza senza lasciarsi inceppare dai diritti, dalla cultura, dai valori, dalla religione

¹¹ Per i riferimenti a Nietzsche (e a Hitler lettore di Nietzsche) contenuti in questo e nel paragrafo successivo rinvio a Losurdo 2002, capp. 11, § 2; 16, § 5; 29, § 14 e 27, §§ 6-7.

dei popoli assoggettati: «La potenza romana è il reale scetticismo»¹².

E' lo «scetticismo virile» caro a Nietzsche e che a lui si è ispirato sino alla metà del secolo scorso. Agli inizi del Novecento vediamo in Italia Enrico Corradini richiamarsi a Nietzsche per celebrare l'espansionismo coloniale e l'imperialismo e rendere omaggio al tempo stesso ai protagonisti di questa impresa, «gli uomini del fatto», insofferenti delle «parole», della «ragion pura» e delle teorie che pretendono di ostacolare il loro impulso vitale e la loro volontà di potenza¹³. Inserito dai suoi avversari di parte democratica tra «gli imperialisti nietzscheani», dediti all'«apologia della forza e della violenza»¹⁴, Corradini aderisce poi al fascismo

In relazione a questo movimento politico Hannah Arendt ha fatto un'osservazione su cui vale la pena di riflettere: «Mussolini espresse una volta l'opinione che si era fascisti se si era “relativisti”»; non a caso, egli amava definirsi al tempo stesso, o a seconda delle circostanze, come «aristocratico e democratico, rivoluzionario e reazionario, proletario e antiproletario, pacifista ed antipacifista». Ogni definizione è in funzione non di un programma vincolante, ma semplicemente dell'auto-affermazione ad ogni costo del proprio io e del proprio gruppo. Questo «intrinseco “relativismo”» consente al Duce di «mettere in opera le sue idee con la massima energia possibile»¹⁵. Assieme ad ogni norma oggettiva e regola vincolante per tutti è spazzato via il dogmatismo dell'oggetto in quanto tale, e ciò spalanca la porta all'affermazione del dogmatismo del soggetto e della volontà di potenza. Arendt si preoccupa di distinguere Mussolini da Hitler. Ma anche nella visione del mondo del leader nazista, accanto alla dimensione fideistica e sacrificale, che non può mancare in un movimento impegnato in una lotta mortale e che non è assente neppure nel fascismo italiano (si pensi al motto «Credere, obbedire, combattere»), emergono altri aspetti a prima vista inaspettati. Profondamente influenzato, secondo quanto riferiscono gli storici più recenti e più autorevoli, dalla frequentazione assidua e persino dalla «lettura sistematica» di Nietzsche, del filosofo a lui particolarmente caro, Hitler riecheggia non solo la visione elitistica della storia e la celebrazione della guerra e della volontà di potenza ma anche motivi risalenti al periodo «illuministico». Ecco allora il Führer condannare sdegnato l'Inquisizione e la caccia alle streghe: («nei pressi di Würzburg ci sono dei villaggi in cui letteralmente tutte le donne furono bruciate») e contrapporre positivamente il Rinascimento epicureo e scetticeggiante al «misticismo» e all'intolleranza di Lutero e della Riforma. Dà soprattutto da pensare la condanna del «fanatismo» religioso in quanto tale e, sul versante opposto, l'omaggio reso alla figura di Pilato: anche a tale proposito Hitler si colloca sulla scia di Nietzsche.

¹² Hegel 1969-79, vol. XIX, p. 405.

¹³ Strappini 1980, pp. XV e XL-XLI.

¹⁴ Colajanni 1906, p. 317 e nota 1.

¹⁵ Arendt 1989, p. 235.

3. *Le ingenue certezze del relativismo*

Per comprendere questo intreccio di fideismo e relativismo, conviene ritornare a Nietzsche. Sì, egli scioglie un inno allo «scetticismo virile» e al «nichilismo attivo». E gli interpreti postmoderni non si stancano di insistere sulla carica antidogmatica e relativistica di un pensiero che dissolve il fatto nell'interpretazione, sicché – ritiene Foucault – «l'interpretazione è sempre incompiuta»¹⁶. Ma è così? La distruzione della credenza in un sapere oggettivo e nella comunità della ragione, la liquidazione del dogmatismo democratico e plebeo, è al tempo stesso lo spalancarsi di un abisso incolmabile tra aristocratici e plebei, con l'affermazione del carattere eccellente dei primi e del carattere intrinsecamente privo di valore, bacato e tranquillamente sacrificabile dei secondi. E questo abisso è così evidente e superiore ad ogni dubbio da essere garantito dalla «scienza». Non a caso, la contrapposizione politica di Pilato a Gesù è altresì la contrapposizione della «scienza», alla «fede», la quale altro non è che «il veto contro la scienza» (*L'Anticristo*, § 47). Certo, la «scienza» da Nietzsche invocata è in primo luogo l'eugenetica che, lungi dall'indulgere al presupposto democratico e plebeo della comunità della ragione, conferisce un carattere di naturalità ed eternità alla lacerazione che si è consumata dell'umanità. E, tuttavia, così enfatico è in Nietzsche il pathos della verità che egli non esita ad autocelebrarsi quale «genio della verità» e a bollare Wagner quale «genio della menzogna». E così radicata è la persuasione nell'evidenza della verità, che ad essa si contrappongono non tanto l'errore quanto la menzogna cosciente e la natura psicopatologicamente bacata del negatore della verità (Wagner, col suo «odio mortale contro la conoscenza» e la «scienza»; il prete e il socialista, col loro ostinato rifiuto dei risultati dell'eugenetica e delle leggi che regolano la selezione e la vita in quanto tale). Lo «scetticismo virile» e il «nichilismo attivo» implicano tutta una serie di presupposti, non meritevoli di discussione, in quanto considerati ovvi e incontrovertibili; lo «scetticismo virile» e il «nichilismo attivo» non sono in contraddizione col positivismo.

A risultati non molto diversi giungiamo se analizziamo il relativismo dei giorni nostri. Certo, ben lungi dal coniugarsi col «radicalismo aristocratico», come avviene in Nietzsche, il relativismo sia di Kelsen sia degli interpreti postmoderni del filosofo tedesco fa professione di liberalismo e di democrazia, rivendica l'uguale diritto di ogni individuo a godere della libertà e a realizzare la propria personalità. Ma questi valori sono presupposti come ovvii e indiscutibili; non si sospetta neppure che, per affermarli sul piano teorico e imporre nella realtà il loro riconoscimento sono state storicamente necessarie lotte appassionate e condotte all'insegna dell'«assolutismo filosofico».

Negli Stati Uniti erano gli avversari dell'istituto della schiavitù, erano gli abolizionisti ad essere bollati dai loro avversari (ad esempio da John C. Calhoun) quali «ciechi fanatici», convinti in modo così assoluto delle proprie idee da sprezzare ogni «compromesso» e da bandire una «crociata» nei

¹⁶ Foucault 1964, p. 188.

confronti di una forma di proprietà garantita dalla Costituzione¹⁷. Un trattamento analogo agli abolizionisti americani hanno subito in Europa i campioni della teoria dei diritti inalienabili, di cui è titolare l'uomo in quanto tale. Kelsen rende omaggio al tempo stesso ai diritti dell'uomo e all'empirismo anglosassone. Prendiamo allora un autore che può ben essere inserito in questa tradizione di pensiero, in virtù anche del suo disdegno «per le proposizioni astratte, per i principi generali», cari ai francesi ma, nei confronti dei quali gli anglo-americani mostrano, fortunatamente, «una ripugnanza estrema». Ebbene, vediamo in che modo Bentham – è di lui che si tratta – polemizza contro «il fanatismo implicito in queste false nozioni di diritti naturali e di diritti imprescrittibili», anzi di «questi pretesi diritti» scaturiti dalla rivoluzione francese. Risuona qui «il linguaggio di Maometto: “Pensa come me o muori”». Siamo in presenza di un rigurgito di clericalismo: «E' l'artiglieria degli ecclesiastici di cui si sono impadroniti i laici»¹⁸.

Come si vede, sono i difensori dell'istituto della schiavitù ovvero del privilegio di ceto ad accusare i loro avversari di fanatismo. Non del tutto a torto. A sfavore di coloro che vogliono introdurre «nuovi ordini» – ha spiegato Machiavelli – agisce fra l'altro l'«incredulità delli uomini»; senza una forte passione e motivazione, senza una qualche fede politica e ideale, non è possibile mettere in discussione istituti che, a causa della lunga storia alle loro spalle, essendosi «spente le memorie e le cagioni delle innovazioni» (*Il Principe*, capp. VI e II), appaiono naturali ed eterni. Storicamente, le lotte contro l'oppressione sono state contrastate da quello che Gramsci definisce «un sarcasmo di "destra", che è raramente appassionato, ma è sempre "negativo", scettico e distruttivo non solo della forma contingente, ma del contenuto umano» dei grandi ideali di emancipazione e di libertà¹⁹.

C'è un'ulteriore considerazione da fare. Se in Kelsen e Rorty è sinonimo di uguaglianza civile e politica dei cittadini e quindi di democrazia, la condanna dell'assolutismo filosofico comporta in Bentham il rifiuto per l'appunto della democrazia e in Calhoun la difesa addirittura di quel «bene positivo» che sarebbe l'istituto della schiavitù. Del resto, ancora ai giorni nostri, non mancano gli autori di orientamento relativistico che continuano a condannare, alla maniera di Bentham, la rivoluzione francese in quanto tale e la dichiarazione dei diritti dell'uomo. Dopo aver stabilito un nesso tra «empirismo» e causa della libertà, Talmon denuncia le «potenzialità totalitarie» insite nel

¹⁷ Cfr. Losurdo 2005, cap. I, § 1.

¹⁸ Bentham 1840, vol. I, pp. 514 e 524-5; il testo qui citato viene poi ripreso con qualche modifica in Bentham 1838-43, vol. II, pp. 491 sgg.

¹⁹ Gramsci 1975, p. 2300.

«declino del concetto di *status*» e nell'emergere del «concetto di uomo come astrazione, indipendente dalle classi storiche cui appartiene»²⁰. E cioè, così formalistica è la presa di posizione anti-«assolutistica» da poter giustificare di volta in volta la libertà e il suo contrario, l'eguaglianza civile e politica dei cittadini e la loro gerarchizzazione secondo criteri di razza o di ceto.

Già analizzato a proposito di Nietzsche, l'intreccio di civettuolo relativismo e greve positivismo si manifesta altresì in Kelsen. Anche in questo caso le proposizioni considerate essenziali costituiscono una verità così evidente che ad essa si contrappone non già l'errore (che può essere corretto) bensì la personalità malata, e malata in modo forse irrimediabile: «psicologicamente l'assolutismo corrisponde ad un tipo di esagerata coscienza di sé», esso esprime «l'incapacità o la mancanza di inclinazione dell'individuo a riconoscere e a rispettare il proprio simile come un altro ego, come un'entità di specie uguale al proprio ego»²¹.

In conclusione:

«Solo se riconosciamo che la formazione dei sistemi politici e filosofici è determinata, in ultima analisi, dalle peculiarità della mente umana, possiamo spiegarci perché l'antagonismo tra questi sistemi si presenti così insormontabile, perché la mutua comprensione è così difficile, se non impossibile, perché passioni così esasperate sono coinvolte nel conflitto [...] Una tipologia delle dottrine politiche e filosofiche deve alla fine comportare uno studio dei caratteri»²².

Kelsen è così lontano dalla storia reale da presupporre come ovvia la tesi secondo cui «tutti gli individui» sono «di eguale valore politico» e hanno un uguale diritto alla formazione della «volontà collettiva»²³. In base a ciò dovremo ritenere affetti da egotismo morboso gli autori liberali i quali hanno giustificato o giudicato con indulgenza la schiavitù o comunque la discriminazione razziale (che ha continuato a lungo a infierire in particolare sui neri anche dopo la loro formale emancipazione) ovvero hanno giustificato o giudicato con indulgenza la discriminazione censitaria o di genere; in pratica dovremmo idealmente collocare sul lettino dello psicanalista larga parte degli esponenti della tradizione empiristica anglosassone così cara a Kelsen.

La deriva psicologica e antropologica, che spinge a leggere il conflitto politico come lo scontro tra nature nobili e nature volgari o comunque tra personalità mature e personalità immature, fa

²⁰ Talmon 1967, p. 11.

²¹ Kelsen 1970d, p. 168.

²² Kelsen 1970d, pp. 144-5.

²³ Kelsen 1970d, p. 165.

capolino anche in Rorty. Il filosofo americano chiama ad abbandonare «l’dea di poter giustificare il liberalismo e confutare i suoi nemici nazisti o marxisti, sbattendo questi nemici contro un muro di argomentazioni, costringendoli ad ammettere che la nostra libertà ha un “privilegio morale” che i loro valori non hanno»²⁴. No, anche in questo caso si tratta solo di prendere atto dell’inconciliabilità che sussiste tra «l’ironico», che «è nominalista e storicista» nonché liberale, e «il metafisico», che si colloca in contrapposizione a questo mondo e condanna come «relativistico» il modo di procedere dell’ironico²⁵. Da presunta teoria del compromesso il «relativismo» si è trasformato in teoria del conflitto insanabile (e in ultima analisi eterno); l’iniziale civettuolo rifiuto dell’assolutismo finisce in realtà con lo scavare tra gli uomini un abisso incolmabile e quindi assoluto. Conviene allora ricordarsi della messa in guardia di Hegel: un certo relativismo può ben «accordarsi con il crudo dogmatismo»²⁶.

4. Neo-tradizionalismo, neo-aristotelismo, relativismo debole

Se inconsistente è il relativismo propriamente detto, non molto più solida si rivela quella sorta di relativismo debole che si può scorgere in un’opera classica di Gadamer e nel neo-aristotelismo che di qui ha preso le mosse. Si rifletta sulla polemica anti-illuministica del filosofo tedesco: «Anche l’illuminismo, infatti, ha un suo pregiudizio fondamentale e costitutivo: questo pregiudizio che sta alla base dell’illuminismo è il pregiudizio contro i pregiudizi in generale e quindi lo spodestamento della tradizione»²⁷. Si assiste qui all’assimilazione di due atteggiamenti tra loro assai diversi. Rinviando alla ragione e sottoponendosi al suo controllo, il «pregiudizio» illuministico è capace di mettere in discussione se stesso; non così il pregiudizio anti-illuministico. La ragione può comprendere quanto di razionale vi è nel pregiudizio e quanto di pregiudizio vi sia nelle forme storicamente e socialmente determinate che la ragione stessa di volta in volta assume; di analoga operazione non è capace il pregiudizio che rifiuta di sottopore se stesso e la tradizione cui fa riferimento all’autorità della ragione. Nei confronti del «pregiudizio» Gadamer ha un atteggiamento non molto diverso da quello assunto da Nietzsche nei confronti dell’«interpretazione»: agisce in un caso e nell’altro la tendenza a trasformare la categoria di volta in volta utilizzata in una notte in cui tutte le vacche sono nere. D’altro canto, una domanda s’impone: se il pregiudizio è comunque ineludibile, in base a quale criterio il pregiudizio caro a Burke sarebbe preferibile a quello in cui

²⁴ Rorty 1989, p. 69.

²⁵ Rorty 1989, p. 91.

²⁶ Hegel 1969-79, vol. II, p. 226.

²⁷ Gadamer 1983, p. 317.

comunque incorre anche Voltaire? Gadamer prende posizione a favore del pregiudizio che più difficilmente può essere messo in discussione, ed assume tale atteggiamento al fine di salvare la «tradizione».

E qui ci imbattiamo in un nuovo, grave problema: ha senso declinare al singolare la categoria ora in questione? Un capitolo importante della storia europea è il conflitto tra tradizione cristiana e tradizione ebraica: si pensi all'obbligo in determinate circostanze imposto agli ebrei di ascoltare, in atteggiamento compunto e sottomesso, le prediche interminabili dei loro missionari e persecutori, ansiosi di convertirli da una «tradizione» all'altra.

Il conflitto delle tradizioni si è generalizzato con l'avvento del mondo contemporaneo, il ridursi delle distanze geografiche e il moltiplicarsi degli incontri-scontri tra le più diverse culture e tradizioni. Si potrebbero prendere le mosse da uno scambio polemico che nel 1840 si verifica in India tra un bramino e un funzionario inglese. Al primo che, in nome del rispetto del costume locale invoca un atteggiamento di indulgenza nei confronti del sati (il «suicidio» imposto alle vedove), il secondo obietta: «Anche nel mio paese c'è un'usanza: di impiccare gli uomini che bruciano vive le donne [...] Agiamo pure dunque, sia voi che noi, secondo le nostre rispettive usanze nazionali»²⁸. Se a metà dell'Ottocento aveva luogo ai margini o al di fuori dell'Occidente, il conflitto delle tradizioni si manifesta oggi in ogni angolo del mondo. Erano in passato i soldati, i mercanti e missionari a introdurre tale conflitto nei paesi investiti dall'espansione coloniale delle grandi potenze; ora sono gli immigrati, la forza-lavoro proveniente da questi paesi in qualche modo devastati ad introdurre il conflitto di civiltà nel cuore stesso dell'Occidente. Si pensi alla poligamia, al velo indossato dalle donne islamiche, alla pluralità e alla potenziale conflittualità tra i diversi calendari religiosi e i diversi regimi dietetici.

Sulla scia di Burke, e in polemica con l'illuminismo e il pensiero rivoluzionario in genere, Gadamer si illude di poter individuare nella tradizione un rimedio al conflitto. In realtà, costretti come siamo oggi a declinare questa categoria al plurale, ben lungi dall'essere il rimedio o il lenitivo del conflitto, la tradizione si presenta come il luogo stesso del conflitto. Considerazioni analoghe valgono per la «storicità» che è cara a Heidegger e che agisce alle spalle di Gadamer. Se vogliamo evitare uno scontro rovinoso tra le civiltà e le tradizioni o se vogliamo instaurare tra di esse un minimo di comunicazione, non possiamo non fare appello ad un'istanza che le trascenda e dunque all'universalità della ragione.

5. Leo Strauss e l'oblio del «lato più nobile» del relativismo

Siamo obbligati ad aderire alle posizioni di Leo Strauss? Mentre condanna il relativismo, in quanto suscettibile di giustificare anche il cannibalismo, egli sembra ignorare che in nome della

²⁸ Barrington Moore jr. 1969, pp. 393-4.

lotta contro il cannibalismo si è consumato quello che è stato definito il «più grande genocidio della storia dell'umanità»²⁹. Al di là dell'annientamento degli amerindi, tutta la storia del colonialismo con i suoi orrori è contrassegnata dalla pretesa di diffondere in ogni angolo del mondo verità universali e sottratte al dubbio e al tarlo del relativismo.

Ma, più ancora che sul piano storico, la debolezza di Strauss si rivela su quello concettuale: assumendo relativismo e universalismo come due categorie immediatamente evidenti, e argomentando come se le buone intenzioni universalistiche fossero già una condizione sufficiente per realizzare l'universalismo stesso o per promuoverlo, egli non si interroga realmente sul significato delle categorie che sono al centro del suo discorso. Per far riferimento ad un esemplare conflitto storico: chi è più universalista, Las Casas o Sepúlveda?

Possiamo ben dire che a rappresentare il relativismo è Las Casas, il quale relativizza il concetto di barbarie e il confine tra barbarie e civiltà; non bisogna però perdere di vista il fatto che Sepúlveda e i protagonisti e gli ideologi della conquista restringono arbitrariamente lo spazio della comunità degli uomini e della ragione, escludendo da essa i «barbari», ridotti a *homunculi* o a vere e proprie bestie. La problematizzazione del concetto di «barbarie» è in Las Casas il rifiuto della mutilazione particolaristica e etnocentrica del genere umano: in questo senso egli esprime un'istanza in realtà universalistica.

In assenza di una riflessione su questi nodi cruciali sul piano storico e teorico, l'universale tende a coincidere non solo con l'Occidente, ma persino con l'«uomo occidentale», alla cui celebrazione tranquillamente procede il teorico intransigente della lotta contro il relativismo³⁰. Ma vediamo in che modo viene costruita e delimitata l'area chiamata ad incarnare l'universale. Nel febbraio del 1941, in fuga dal Terzo Reich, Strauss non si limita ad espellere dall'Occidente il paese da cui lui stesso proviene: insiste sulla «differenza tra la filosofia tedesca e la filosofia dei paesi occidentali» e lamenta il fatto che «la Germania era stata educata dai suoi filosofi al disprezzo della filosofia occidentale»³¹. In realtà, basta pensare al riconoscimento che Kant tributa a Hume per averlo risvegliato dal «sonno dogmatico», o all'influenza di Rousseau nell'ambito dell'idealismo tedesco, o all'ammirazione che autori tra loro così diversi quali Hegel, Nietzsche e Heidegger nutrono per questa o quella corrente di pensiero della filosofia greca, per rendersi conto del carattere alquanto sbrigativo dell'affermazione di Strauss, preoccupato in realtà di espellere il paese dove si andava profilando l'orrore della «soluzione finale» dallo spazio sacro della civiltà. Se la Germania è esplicitamente esclusa, la Francia sembra essere emarginata. Nel rendere omaggio allo «spirito dell'Occidente», Strauss precisa che si tratta «in particolare dell'Occidente anglo-sassone»³².

Già assai limitata, l'area dell'autentica civiltà e dell'universalità conosce un ulteriore

²⁹ Todorov 1984, p. 7.

³⁰ Strauss 1998b, p. 323.

³¹ Strauss 1999, p. 371.

³² Strauss 1999, p. 358.

restringimento. Nel celebrare «l'esperienza americana», Strauss sottolinea «la differenza tra una nazione concepita nella libertà e devota al principio secondo cui tutti gli uomini sono stati creati uguali e le nazioni del vecchio continente, che non furono di certo concepite nella libertà»³³. Ma più ancora che le successive operazioni di delimitazione e restringimento dello spazio sacro che incarna i valori universali, è importante vedere con quali argomenti Strauss motiva le sue esclusioni e le sue inclusioni. La conferenza sul nichilismo del febbraio 1941 si conclude con una dichiarazione significativa: la Germania deve rassegnarsi ad essere «una nazione provinciale»; ha confermato questa sua natura affidandosi ad un partito e ad un leader nichilisti, impegnati nella lotta contro «gli eterni principi della civiltà» incarnati dall'Inghilterra. In conclusione:

«Sono gli inglesi e non i tedeschi che meritano di essere e di restare una nazione imperiale (*imperial nation*); perché solo gli inglesi e non i tedeschi hanno compreso che, per meritare di esercitare un potere imperiale, *regere imperio populos*, bisogna aver imparato da lungo tempo a risparmiare i vinti e a domare gli arroganti, *parcere subiectis et debellare superbos*»³⁴.

E cioè, coloro che incarnano l'universalità sono chiamati ad esercitare un «potere imperiale» (*imperial rule*). Assegnato all'Inghilterra, nel momento in cui pressoché solitaria combatteva contro il Terzo Reich, lo scettro del dominio passa poi agli Stati Uniti negli anni della guerra fredda. Il rinvio a valori universali si rivela come uno strumento di legittimazione del dominio imperiale. Ben si comprende allora la trasfigurazione del paese chiamato a cingere la corona del dominio. Allorché rende omaggio alla repubblica nordamericana come ad una «nazione concepita nella libertà», Strauss rimuove l'annientamento degli amerindi nonché la schiavitù degli afroamericani e il regime di terroristica supremazia bianca che prende il posto della schiavitù propriamente detta e che continua ad infuriare ancora nei primi decenni del Novecento. Per di più, egli procede alla sua acritica celebrazione proprio negli anni in cui gli Stati Uniti nel continente americano (e in altre parti del mondo) mantengono in piedi o instaurano dittature militari, feroci all'interno ma, sul piano internazionale, ossequienti nei confronti del Grande Fratello.

A ben guardare, l'«universalismo» di Strauss è solo la rielaborazione del mito genealogico che da sempre accompagna la storia degli Stati Uniti, celebrati come la «Città sulla Collina» che è di esempio al mondo intero, come il paese investito di un provvidenziale «destino manifesto» e che, senza avvertire alcuna contraddizione con l'istituto della schiavitù fiorente al suo interno, si sente impegnato a costruire un «impero per la libertà, quale mai è stato visto dalla Creazione ad oggi», per citare una famosa lettera di Jefferson a Madison del 27 aprile 1809. Non stupisce allora che Leo Strauss sia diventato il filosofo di riferimento degli odierni neoconservatori impegnati a ribadire con la forza delle armi la missione planetaria della «nazione eletta» da Dio. Disgraziatamente, l'«universalismo» di Strauss fa pensare più a Sepúlveda che a Las Casas. Esso non sa far tesoro di quello che Hegel definisce «il lato più nobile dello scetticismo ossia il suo rivolgersi contro il

³³ Strauss 1998a, pp. 43-4.

³⁴ Strauss 1999, p. 373.

dogmatismo della coscienza comune»³⁵.

6. *Universalismo, relativismo e «dogmatismo della coscienza comune»*

A questo punto balza agli occhi il carattere schematico della consueta contrapposizione tra relativismo da un lato e universalismo dall'altro. In realtà, c'è un relativismo che è il rifiuto della comunità della ragione, la liquidazione della possibilità stessa di comunicazione tra gli uomini e in ultima analisi della stessa unità del genere umano: sono lo «scetticismo virile» e il «nichilismo attivo» cari a Nietzsche. Ben diverso è il relativismo che, sgretolando «il dogmatismo della coscienza comune» e cioè l'identificazione acritica e immediata con la cultura nell'ambito della quale si vive, mettendo in discussione l'etnocentrismo, è un momento essenziale dell'instaurazione di un rapporto di comunicazione tra gli uomini e della costruzione dell'unità del genere umano: è il relativismo di autori quali Las Casas e Montaigne, i quali si sono fatti beffe dell'«universalismo» dogmatico ed etnocentrico dei *conquistadores*. L'affinità tra i due relativismi è ben minore di quella che sussiste tra «universalismo» dogmatico ed etnocentrico da un lato e lo «scetticismo virile» e il «nichilismo attivo» di Nietzsche dall'altro: a connettere questi due atteggiamenti è la comune tendenza a scavare, sia pure con modalità e linee diverse, un abisso incolmabile tra gli uomini. A questo proposito si potrebbe aggiungere: c'è un relativismo che è l'assolutizzazione o trasfigurazione della propria particolarità e c'è un relativismo impegnato, come nel caso di Las Casas, a criticare e demistificare l'arbitraria identificazione di universale e particolare.

Alla schematica contrapposizione tra relativismo e universalismo si attengono invece sia Leo Strauss sia autori quali Kelsen, Rorty e Foucault. Si direbbe che l'uno e gli altri conoscano, per dirla con Hegel, «soltanto un filosofare scettico e uno dogmatico» e ignorino invece un «terzo termine» tra «scetticismo» e «dogmatismo», quel terzo termine in cui propriamente consiste il filosofare³⁶. Della coppia dicotomica alla quale concordemente essi si attengono l'uno evidenzia positivamente il secondo e gli altri il primo termine. La presa di posizione a favore del relativismo è al tempo stesso la presa di posizione a favore dell'«empirismo» in Kelsen e del «nominalismo» in Rorty. Critico dell'empirismo è invece Leo Strauss, senonché il suo universalismo, ignorando «il lato più nobile dello scetticismo», si rovescia in realtà in «empirismo volgare» (*gemeiner Empirismus*) ovvero in «empirismo assoluto»³⁷. E' un rovesciamento che si verifica allorché si conferisce, surrettiziamente, «l'assolutezza che è nel principio» ad un contenuto empirico determinato, il quale è così innalzato alla dignità di assoluto. L'«empirismo volgare» o «assoluto» è ben peggiore dell'empirismo propriamente detto. Quest'ultimo è una forma legittima di protesta contro un

³⁵ Hegel 1969-79, vol. II, pp. 249-50.

³⁶ Hegel 1969-79, vol. II, pp. 217 e 230.

³⁷ Hegel 1969-79, vol. II, p. 403 e vol. III, p. 184.

universale che non sa sussumere il particolare ovvero, per dirla con l'*Enciclopedia* (§ 37), contro le «teorie astratte dell'intelletto, il quale non può per se stesso procedere dalle sue generalità (*Allgemeinheiten*) al particolarizzamento e alla determinazione». Abbellendo e trasfigurando coi colori dell'universalità un contenuto empirico determinato e procedendo a tale trasfigurazione in modo non solo acritico ma anche surrettizio, l'«empirismo volgare» o «assoluto» si rivela inaccettabile anche sul piano etico. Esso si rende colpevole di «stravolgimento e truffa», è «il principio dell'immoralità» (*Unsittlichkeit*)³⁸. E cioè, a ben guardare, siamo in presenza di un «assoluto empirismo *etico* e scientifico»³⁹.

L'empirismo di cui Kelsen fa professione è sinonimo in lui anche di «positivismo»; una presa di posizione orribile agli occhi di un teorico del diritto naturale qual è Strauss, il quale però non sembra rendersi conto del rischio di soggiacere, per dirla questa volta col giovane Marx, ad un «positivismo falso» ovvero ad un «positivismo acritico», che sussume surrettiziamente e senza vaglio critico quei contenuti empirici rispetto ai quali esso pretende di proclamare la propria incontaminata purezza⁴⁰. C'è un elemento sintomatico che dà da pensare. Nel corso della sua polemica contro il relativismo Strauss prende di mira in modo particolare Heidegger, bollato nel 1955 come il «più radicale storicista» (e relativista)⁴¹. E, in effetti, esplicita e persistente è nell'autore di *Essere e tempo* la polemica contro l'universalismo, colpevole di ignorare l'insuperabile determinatezza degli individui singoli come delle individualità nazionali, la cui esistenza è sempre un *Dasein*, una realtà che affonda le sue radici qui ed ora in una situazione peculiare e con valori peculiari. Per Strauss, invece, «solo quando il Qui e l'Ora cessano di essere il punto di riferimento, può aversi un approccio filosofico o scientifico alla politica»⁴². Netta e insuperabile sembra l'antitesi. E tuttavia, allorché procede alla celebrazione dell'«uomo occidentale» erede di Gerusalemme e Atene, Strauss riprende senza saperlo una categoria e un'espressione cara a Heidegger⁴³. Ecco una convergenza inaspettata per due percorsi apparentemente divaricati in modo così netto. C'è però una differenza anche per quanto riguarda il risultato. Nell'impegnarsi a sostegno dell'«esserci occidentale» e dell'«uomo occidentale», Heidegger non nasconde le sue preoccupazioni politiche e geopolitiche. Si tratta di difendere una storicità determinata (e sia pure con un livello di civiltà superiore alle altre), una cultura e un continente di cui la Germania è il «cuore sacro». Strauss, invece, disdegnando ogni riferimento all'empiria nazionale e statale, vuole essere l'interprete del diritto naturale e universale nella sua purezza, epperò questa universalità s'incarna prima nell'Occidente, poi nell'«Occidente anglosassone», infine nella repubblica nordamericana, che conosce così un'abbagliante

³⁸ Hegel 1969-79, vol. II, pp. 463-4.

³⁹ Hegel 1969-79, vol. II, p. 297.

⁴⁰ Marx e Engels, 1955-89, *Erstes Erg.bd.*, pp. 573 e 581.

⁴¹ Strauss 1977, p. 54.

⁴² Strauss 1977, p. 41.

⁴³ Strauss 1998b, p. 323; cfr. Losurdo 1991, cap. 3, § 8 (per quanto riguarda Heidegger).

trasfigurazione. La polemica contro lo «storicismo» ovvero contro l'empirismo finisce con lo spianare la strada all'«empirismo volgare» e «assoluto», ovvero al «positivismo falso» e «acritico».

E' il trionfo del «dogmatismo della coscienza comune». Peraltro, ad esso non si sottraggono neppure gli odierni relativisti. Si prenda colui che vorrebbe essere il più radicale di tutti. Allorché rinvia alla «democrazia americana» di Jefferson⁴⁴, nel rimuovere tranquillamente schiavizzazione dei neri e decimazione e annientamento degli indiani, Rorty argomenta esattamente come Strauss. E certo non si distingue molto da lui allorché contrabbanda come ovvio l'accostamento di «Lenin, Hitler» nonché di «Hitler e Mao», tutti ugualmente colpevoli di contrapporsi a «noi liberali, noi che pensiamo che la crudeltà è il nostro peggior misfatto»⁴⁵. La guerra fredda, che volge al termine nel momento in cui egli scrive, è letta da Rorty come lo scontro tra un mondo incline alla crudeltà e un mondo che da essa rifugge. E qui, ad essere rimossi, sia pure in modo tortuoso e cioè esibendo un atteggiamento in qualche modo sofferto e autocritico, sono avvenimenti macroscopici quali Hiroshima, Nagasaki, la guerra contro l'Algeria, la guerra contro l'Indocina ecc. Decenni e decenni di storia, nel corso dei quali all'intensa rivalità geopolitica si sono intrecciati aspri conflitti relativi al destino della democrazia, dello Stato sociale, dei popoli coloniali ecc., tutto si riduce allo scontro tra «ironici» e «crudeli», personalità mature e libere da un lato e personalità morbose e autoritarie dall'altro. Altro che relativismo! E, stando alla dichiarazione precedentemente vista che ai «nazisti» accosta non i comunisti bensì i «marxisti» in quanto tali, nel girone infernale dei «crudeli» sono da rinchiudere non solo Antonio Gramsci e Rosa Luxemburg, ma anche, evidentemente, Karl Kautsky, Rudolf Hilferding, Otto Bauer, Karl Renner ecc. Tanto più luminoso risplende il paese (gli Usa) in cui il marxismo ha scarsamente attecchito. Come l'universalismo di Strauss, anche il relativismo di Rorty sfocia in un «empirismo assoluto», in un «positivismo acritico» e in un etnocentrismo esaltato.

7. Come evitare il rovesciamento dell'universalismo in «empirismo assoluto» e etnocentrismo esaltato

Nonostante le sue pose dissacranti l'odierno relativismo non riesce a superare il dogmatismo della coscienza comune. E' la conferma definitiva della sua insostenibilità. Resta fermo tuttavia il problema di evitare il rovesciamento dell'universalismo nella sua antitesi più netta. Come procedere? Intanto occorre sbarazzare il campo da un sofisma assai diffuso. Rifiutarsi di ridurre a «interpretazioni» equipollenti le diverse proposizioni e i diversi sistemi di pensiero non significa gerarchizzare in modo netto, univoco e permanente le diverse culture. Una cultura può rivelarsi superiore per certi aspetti e in certi momenti e non per altri. Ma, per essere corretto, il metodo

⁴⁴ Rorty 1989, p. 59.

⁴⁵ Rorty 1989, pp. 182, 83 e 198.

comparatistico deve tener presente che un determinato fenomeno può manifestarsi nelle diverse culture secondo modalità diverse. E' così che ha proceduto Montaigne a proposito del «cannibalismo» e dei sacrifici umani rimproverati dai *conquistadores* alle popolazioni da essi immolate e sterminate. I grandi spiriti dell'Occidente hanno saputo far tesoro del «lato più nobile dello scetticismo» e superare il «dogmatismo della coscienza comune», evitando l'identificazione immediata e acritica con la cultura nell'ambito della quale vivevano e sforzandosi invece di osservarla per così dire dall'esterno. Dinanzi alla conquista europea del Nuovo Mondo, dall'ideologia dominante legittimata quale contributo alla causa della diffusione della civiltà e della lotta contro barbari e cannibali, autori quali Las Casas e Montaigne si sono chiesti: chi sono i barbari e chi sono i cannibali? E' la domanda che, in relazione allo sviluppo del colonialismo occidentale e alle sue pratiche di schiavizzazione o decimazione dei popoli assoggettati ha affaticato la cultura illuministica più avanzata (si pensi alla *Storia delle due Indie* di Raynal-Diderot) e l'idealismo tedesco nei suoi momenti più alti: agli occhi di Kant, responsabile com'è della tratta dei neri, è l'Inghilterra a rappresentare la causa della «schiavitù e barbarie»; a sua volta Hegel bolla nell'istituto della schiavitù il «delitto assoluto», quello che più compiutamente consuma la reificazione dell'uomo, e individua nella lotta per il riconoscimento condotta dallo schiavo il momento cruciale per la costruzione del concetto universale di uomo e per il progresso storico⁴⁶. E' la domanda che poi risuona in Marx e in Lenin. Il primo ironizza sulla «guerra civilizzatrice» delle potenze coloniali: nel corso della guerra dell'oppio contro la Cina, mentre «il semibarbaro teneva fede ai principi della legge morale», il «civilizzato» gli opponeva il principio della libertà di commercio e del perseguimento ad ogni costo del massimo profitto⁴⁷. In modo analogo il secondo si fa beffe, già nel titolo di un suo articolo, della tradizionale contrapposizione tra «civili europei» e «barbari asiatici»; in realtà le parti possono essere tranquillamente rovesciate, come fa notare, sempre a partire dal titolo, un successivo articolo: *L'Europa arretrata e l'Asia avanzata*⁴⁸. Tanto più significative sono queste prese di posizione per il fatto che l'appoggio alle lotte di emancipazione dei popoli coloniali si intreccia con la celebrazione non già dell'Oriente, di cui invece si sottolinea il ritardo storico, bensì dello «spirito europeo», del patrimonio ideale accumulato dall'Occidente in secoli di lotte politiche e teoriche ma ora calpestato in primo luogo dalla «putrefatta [...] borghesia occidentale»⁴⁹. Si comprende allora il bilancio che Lenin traccia sul piano più propriamente filosofico: «La dialettica, come già spiegava Hegel, comprende in sé gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma non si riduce al relativismo»⁵⁰.

E' da aggiungere che, per essere corretta, la comparazione non può ignorare i condizionamenti

⁴⁶ Per Kant cfr. Losurdo 2005, p. 178; per Hegel si veda il corso di filosofia del diritto del 1817-18 (§ 45 A).

⁴⁷ Marx-Engels 1955-89, vol. XIII, p. 516 e vol. XII, p. 552.

⁴⁸ Lenin 1955, vol. XIX, pp. 40 sgg. e 81 sgg.

⁴⁹ Lenin 1955-70, vol. XVIII, p. 154 e vol. V, p. 69.

⁵⁰ Lenin 1955-70, vol. XIV, p. 133.

empirici di una determinata cultura in un determinato periodo storico. A ragione Hegel rende omaggio al «grande principio» dell'empirismo, insofferente del «vagabondare in vuote astrazioni» (*Enciclopedia*, § 38 A e 38 Z). Analizziamo un caso concreto: come spiegare il profondo radicamento della *rule of law* negli Stati Uniti e la maggiore stabilità politica e istituzionale di questo paese rispetto alla Francia? Richiamando l'attenzione sulla «base geografica della storia mondiale», le *Lezioni di filosofia della storia* fanno notare che «la via d'uscita della colonizzazione» consente alla repubblica nordamericana di disinnescare in notevole misura il conflitto sociale. In ultima analisi: «se le foreste della Germania fossero ancora esistite, è certo che non avremmo avuto la rivoluzione francese»⁵¹. Quest'analisi può essere ulteriormente arricchita: l'istituto della schiavitù ha consentito il ferreo controllo delle «classi pericolose» sul luogo stesso di produzione, mentre l'assenza sul continente americano di altre grandi potenze e di serie minacce alla sicurezza nazionale ha reso ben più difficile che in Europa l'insorgere dello stato di eccezione e delle situazioni di crisi acuta che mettono in pericolo o fuori gioco la *rule of law*.

Occorre infine guardarsi dalla tendenza a conferire all'universale un'immacolata purezza. Possiamo ben dire che nel corso della guerra di Secessione negli Stati Uniti l'universalità era in ultima analisi rappresentata dal Nord, che in qualche modo metteva in discussione l'istituto della schiavitù ovvero non ne escludeva l'abolizione sia pure in un futuro più o meno vago. E, tuttavia, non bisogna perdere di vista gli altri elementi del contenzioso, la contesa tra le diverse sezioni dell'Unione per il controllo del potere federale e il conflitto che contrapponeva il Nord industriale e interessato al protezionismo al Sud agricolo, danneggiato da tale politica. E dunque: non solo è ineludibile l'indagine empirica e storica; occorre altresì liberarsi dalla visione ingenua, secondo la quale l'universale si contrappone con nettezza ed evidenza al particolare e si incarna in modo univoco in uno dei protagonisti del conflitto. Possiamo qui prendere le mosse a un grande autore liberale. Adam Smith osserva che la schiavitù può essere soppressa più facilmente sotto un «governo dispotico» che non sotto un «governo libero», coi suoi organismi rappresentativi esclusivamente riservati, però, ai proprietari bianchi. Disperata è in tal caso la condizione degli schiavi neri: «Ogni legge è fatta dai loro padroni, i quali non lasceranno mai passare una misura a loro pregiudizievole». E dunque: «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»⁵². In effetti, molti decenni più tardi, nel Sud degli Stati Uniti la schiavitù viene abolita solo in seguito ad una guerra sanguinosa e alla dittatura militare imposta dall'Unione a carico degli Stati secessionisti e schiavisti; quando l'Unione rinuncia al pugno di ferro, i bianchi si vedono sì di nuovo riconosciuto l'autogoverno locale, ma i neri ripiombano in una condizione semiservile.

⁵¹ Hegel 1969-79, vol. XII, p. 113.

⁵² Smith 1982, pp. 452-3 e p. 182.

Sarebbe superficiale e manicheo leggere la vicenda storica qui evocata come lo scontro tra valori universali e interessi particolari. Non solo la libertà dei neri, anche il *self government* e il rifiuto del «governo dispotico» costituiscono dei valori universali; per non parlare del fatto che, dal punto di vista degli Stati del Sud l'Unione aveva altresì il torto di calpestare il principio universale del rispetto della proprietà privata (compresa quella in schiavi neri). Certo, oggi dovrebbe essere chiaro a tutti che quella invocata dal Sud era un'universalità drasticamente amputata, fondata in ultima analisi sulla de-umanizzazione dei neri; ma sostanzialmente monco era anche l'universalismo dell'Unione, che certo non ha impedito, dopo la formale abolizione della schiavitù nera, l'avvento nel Sud di un regime di terroristica supremazia bianca.

In una situazione storica determinata può risultare necessario sacrificare determinati valori universali a favore di altri. La consapevolezza di questo conflitto è il filo conduttore della hegeliana filosofia della storia. Nell'antica Roma è il dispotismo imperiale a sancire l'eguaglianza dei cittadini, sacrificando però la libertà e la partecipazione politica, la ricca vita politica di cui sino a quel momento aveva potuto godere l'aristocrazia. E' una dialettica che si ripresenta nel mondo moderno: in Francia Richelieu infligge colpi decisivi alla servitù della gleba, opprimendo al tempo stesso la nobiltà feudale e dando impulso all'assolutismo monarchico. Hegel argomenta allo stesso modo persino per quanto riguarda il conflitto sociale caratteristico dell'età contemporanea: il povero che rischia la morte per inedia ha diritto di rubare il pezzo di pane capace di garantirgli la sopravvivenza, anche se ciò comporta la violazione di un diritto, quello di proprietà, sancito dalla legge e in condizioni normali inviolabile.

Come procede invece la comparatistica propria del «dogmatismo della coscienza comune» che ai giorni nostri caratterizza largamente sia relativisti che universalisti? Si concentra su un particolare, ad esempio la *rule of law* negli Stati Uniti: lo isola dall'insieme della vita politico-sociale, facendo quindi astrazione dalla sorte riservata agli amerindi, agli afroamericani e ad altri gruppi etnici e ignorando così la grande lezione di Hegel: «Il vero è la totalità»⁵³. Il particolare indagato e messo in evidenza è isolato altresì dal contesto geografico, geopolitico e storico. Attraverso una serie di rimozioni e di salti logici la *rule of law*, che nella realtà vale solo per la comunità bianca, diviene il governo della legge in generale; e questo governo della legge, pensato al di fuori di qualsiasi condizionamento materiale ed empirico, finisce col configurarsi come la caratteristica di un popolo da un disegno misterioso della natura o della Provvidenza chiamato ad incarnare l'universalità. Infine, questa universalità è di una purezza così immacolata che ad opporsi ad essa possono essere solo la barbarie o la follia.

Ecco allora Tocqueville contrapporre il «buon senso pratico» e l'accentuato amore della libertà degli anglo-americani e degli Stati Uniti in particolare al carattere inguaribilmente gregario ed estremista dei francesi: essi hanno «paura dell'isolamento» e nutrono il «desiderio di essere nella

⁵³ Hegel 1969-79, vol. III, p. 24.

folla», si sentono membri di una «nazione che marcia col medesimo passo e tutta allineata»; vedono nella libertà «la meno importante delle loro proprietà, e così sono sempre pronti ad offrirla con la ragione nei momenti di pericolo». In conclusione, da un lato abbiamo «i popoli fatti per essere liberi», dall'altro le «nazioni meglio fatte per la servitù» o comunque «indegne di essere libere». La contrapposizione così istituita ha anche una chiara valenza etica. Il buon senso e lo spirito pratico degli anglo-americani sono un elemento costitutivo di una più generale disposizione d'animo, in base alla quale «la conoscenza del proprio interesse ben inteso basta per condurre l'uomo verso il giusto e l'onesto». Ai popoli morali sembrano ora contrapporsi quelli immorali.

La deriva psicologica e antropologica si manifesta anche nella lettura dei conflitti politici e sociali interni ad un determinato paese. Vediamo in che termini Montesquieu bolla Richelieu: «Quest'uomo, anche se non lo avesse avuto nel cuore, avrebbe avuto il dispotismo nel cervello»; sul versante opposto, l'aristocrazia feudale interessata a indebolire l'assolutismo monarchico al fine di impedire ogni attacco all'istituto della servitù della gleba, appare come la classe fedele sul piano intellettuale ed emotivo alla causa della libertà. Conviene altresì leggere il monito sprezzante che Tocqueville rivolge alle classi popolari, intente a inseguire i «beni materiali» e incapaci di apprezzare la libertà in se stessa: «Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa è fatto per servire». E di nuovo si presenta la contrapposizione tra chi è fatto per la libertà e chi è fatto per la servitù: da un lato abbiamo i «grandi cuori che Dio ha preparato» ad avvertire il «desiderio sublime» della libertà nella sua purezza, dall'altro le «anime mediocri», irrimediabilmente incapaci di avvertire quel «desiderio sublime»: «bisogna rinunciare a far sì che lo comprendano»⁵⁴.

La deriva psicologica e antropologica continua a pesare ai giorni nostri su relativisti e universalisti, in misura e con modalità e linguaggio di volta in volta diversi impegnati a spiegare i conflitti del mondo contemporaneo come lo scontro in ultima analisi tra anime nobili e anime volgari. E' una tendenza che si avverte con chiarezza anche in un autore quale Popper, che pretende di spiegare la storia universale nel suo complesso, o per lo meno l'intera storia dell'Occidente, come la lotta perenne tra coloro che sanno apprezzare ed amare la libertà e la società aperta e coloro invece che inspiegabilmente le odiano.

Assistiamo così all'abbandono del terreno della storia. Le grandi crisi storiche si configurano come tragedie. Vedono cioè fronteggiarsi non l'universale e il particolare, il diritto e il torto, bensì due diversi diritti e due diverse configurazioni dell'universale, anche se tra loro disuguali, e talvolta nettamente disuguali. Ciò vale, come sappiamo, anche per la guerra di Secessione, dove pure erano in gioco la schiavitù e le teorie e le pratiche di de-umanizzazione a danno dei neri. Per fare un caso estremo, la lettura in chiave tragica vale anche per il conflitto che porta all'abbattimento del Terzo Reich. Il nazismo è giunto al potere cavalcando la protesta contro la duplice discriminazione

⁵⁴ Sul conflitto delle libertà in Hegel e sulla deriva psicologica e antropologica nella storia del liberalismo, cfr. Losurdo 2006, §§5-6 e Losurdo 2005, cap. VIII, § 6.

contenuta nel trattato di Versailles: esso procedeva ad una ingiusta, unilaterale criminalizzazione della Germania quale unica responsabile della carneficina della prima guerra mondiale; per di più espropriava dei suoi possedimenti coloniali il paese sconfitto, privandolo del diritto comune a tutti i popoli civili di dirigere e civilizzare i barbari. Ovviamente, nel caso del nazismo più grave che mai è l'amputazione che viene consumata dell'universalità.

Resta il fatto che né il relativismo né l'universalismo alla Strauss sono in grado di comprendere il conflitto tragico e la storia. Dal presupposto che tutte le proposizioni e posizioni abbiano uguale valore e siano ugualmente degne di rispetto può scaturire la coesistenza, al più la *concordia discors*, non certo lo scontro. Oppure lo scontro viene messo esclusivamente sul conto dell'atteggiamento dogmatico e assolutistico inspiegabilmente assunto da una delle parti. Si assiste così ad un mutamento radicale di genere letterario: la tragedia si trasforma in predica edificante. Ma questo è l'esito obbligato anche della visione ingenua e manichea dell'universalismo, non a caso invocato ai giorni nostri per ispirare la lotta ovvero la Crociata contro l'«asse del male».

Riferimenti bibliografici

Hannah Arendt 1989

The Origins of Totalitarianism (1951); III ed. New York, 1966, tr. it., di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano

Jeremy Bentham 1838-43

The Works, a cura di John Bowring, Tait, Edinburgh

Jeremy Bentham 1840

Théorie des peines et der récompenses, in *Oeuvres de Jérémie Bentham*, a cura di Pierre Etienne Louis Dumont, Société Belge de librairie, Bruxelles, III, ed.

Barrington Moore jr. 1969

Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World (1966), tr. it., a cura di Domenico Settembrini, *Le origini sociali della democrazia e della dittatura. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Einaudi, Torino

Napoleone Colajanni 1906

Latini e Anglo-Sassoni (Razze inferiori e razze superiori), Rivista Popolare, Roma-Napoli, 2° ed.

Michel Foucault 1964

Nietzsche, Freud, Marx, Cahiers de Royaumont, Minit, Paris

Hans Georg Gadamer 1983

Wahrheit und Methode, Tübingen 1972 (III ed.); tr. it. *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano

Antonio Gramsci 1975

Quaderni del carcere, ed. critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino

Georg W. F. Hegel 1969-79

Werke in zwanzig Bänden, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Hans Kelsen 1970a

Vom Wesen und Wert der Demokratie (1929); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia*, a cura di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna

Hans Kelsen 1970b

Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics (1948); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia* [cfr. Kelsen 1970a]

Hans Kelsen 1970c

Was ist Gerechtigkeit? (1953); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia* [cfr. Kelsen 1970a]

Hans Kelsen 1970d

Foundations of Democracy (1955-56); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia* [cfr. Kelsen 1970a]

Vladimir I. Lenin 1955-70

Opere complete, Editori Riuniti, Roma

Domenico Losurdo 1991

La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra», Bollati Boringhieri, Torino

Domenico Losurdo 2002

Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino

Domenico Losurdo 2005

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma-Bari

Domenico Losurdo 2006

Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Hegel, Marx und die zwei Liberalismen, in Jörg Zimmer e Domenico Losurdo (a cura di), *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel un die Folgen*, Documenta Universitaria, Girona, pp. 25-47.

Karl Marx e Friedrich Engels 1955-89

Werke, Dietz, Berlin

Richard Rorty 1989

Contingency, irony and solidarity (1989), tr. it., di Giulia Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari

Adam Smith 1982

Lectures on Jurisprudence (1762-3 e 1766), Liberty Classics, Indianapolis (=vol. V dell'ed. di Glasgow, 1978, Oxford University Press)

Lucia Strappini 1980

Introduzione a Enrico Corradini, Scritti e discorsi 1901-1914, Einaudi, Torino

Leo Strauss 1977

What is Political Philosophy? (1955), tr. it. in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di Pier Franco Taboni, Argalia, Urbino.

Leo Strauss 1990

Natural Right and History (1953), tr. it., di Nicola Pierri, *Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova

Leo Strauss 1998a

Progress or Return? (1952), tr. it. in Id., *Gerusalemme e Atene*, a cura di Roberto Esposito, Einaudi, Torino.

Leo Strauss 1998b

Relativism (1961), in Id., *Gerusalemme e Atene* [cfr. Strauss 1998a].

Leo Strauss 1999

German Nihilism (1941) (ed. by David Janssens and Daniel Tanguay), in «*Interpretation. A Journal of Political Philosophy*», Spring 1999, pp. 357-378

Jakob L. Talmon 1967

The Origins of Totalitarian Democracy (1952); tr. it., di Maria Luisa Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna

Tzvetan Todorov 1984

La conquête de l'Amérique. La question de l'autre (1982); tr. it., di Aldo Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino

(Società mondiale, molteplicità delle culture, relativismo e universalismo, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», n. 1, 2007, pp. 3-31)