

Giorgio Ridolfi

PRASSI E SPERANZA RAZIONALE Una lettura religiosa del marxismo helleriano

Descrivere i legami di Ágnes Heller con la sua origine ebraica, parlare cioè di quanto la sua educazione religiosa e il *milieu* in cui si è formata abbiano influenzato la sua maturazione intellettuale, allo stesso modo d'altra parte in cui ciò è stato tentato per il suo maestro György Lukács, non è impresa delle più semplici. Le opere della filosofa ungherese infatti mostrano sicuramente una salda conoscenza dei testi biblici, che insieme a Shakespeare e a Goethe possono essere definiti i suoi "classici", ma non si trova in esse una riflessione sull'ebraismo, tale da poter consentire di delineare con chiarezza cosa di esso, secondo la sua concezione, vada conservato in quanto filosoficamente fecondo. Ma soprattutto il discorso è reso più complesso dall'adesione di Heller al marxismo, un'adesione che certamente potrebbe essere definita eterodossa e che la filosofa ungherese si è trovata a pagare in patria con l'emarginazione accademica, ma che ciò nondimeno ha influenzato profondamente una parte fondamentale della sua speculazione.

Per tentare comunque di rendere fruttuosa la mia ricerca, prenderò in primo luogo in considerazione il punto di contatto fondamentale tra il marxismo e la religione, ossia quello che si concreta nel fatto di essere entrambi interessati al rinvenimento di un significato della storia; questo al di là poi della circostanza che si intenda tale significato come un senso che si sviluppa unicamente a partire dal concreto dispiegarsi dei processi storici, ivi inclusi quelli relativi alla volontà degli uomini, oppure come un senso che viene agli avvenimenti da una realtà sovraempirica, i cui disegni potrebbero a volte anche apparire del tutto oscuri. Nel variegato orizzonte della prima produzione helleriana, ossia di quelle opere ancora ispirate alla teoria marxiana e che la stessa filosofa ha cercato di ricondurre a unità nel terzo saggio inserito ne *Il potere della vergogna*, scritto del 1983, vorrei quindi isolare, come cardine della mia discussione, la dottrina espressa nell'opera pubblicata in Australia nel 1981 e che reca appunto il titolo di *Teoria della storia*, mettendola in relazione con quanto Heller aveva già scritto tre anni prima ne *La filosofia radicale*; dopodiché vorrei passare brevemente a discutere la posizione che tali problematiche helleriane occupano nell'ambito del dibattito teorico sviluppatosi nel novecento all'interno del marxismo.

Il punto di partenza di Heller si situa, secondo uno dei canoni meno discussi del marxismo, nel momento sociale prima che in quello individuale: la filosofa ungherese, che non dimentica in ogni modo le peculiarità delle singole personalità, dà un'interpretazione di tale momento che si richiama esplicitamente al trascendentalismo kantiano. Le intuizioni pure di spazio e di tempo, comuni a tutti i soggetti viventi nella storia, rappresentano infatti, secondo la sua opinione, le forme costituenti di tale storia e svolgono la funzione di garanti dell'unità del suo processo, prima che le categorie ordinino i suoi avvenimenti da un punto di vista concettuale. L'insieme di tali forme può pertanto essere individuato con il nome di "coscienza

storica". In ragione di ciò la storia è sempre *storia umana*, poiché essa esiste unicamente nella misura in cui è costituita e ordinata dalle forme della coscienza: come spiega Heller, se ha un senso dire che noi non ci saremo più quando ci saranno i nostri pronipoti, cioè quando il nostro "non-essere-più" si opporrà all'attualità del loro "essere", è viceversa completamente senza senso affermare che noi non ci saremo più quando nessun uomo sarà sulla terra, ossia quando la nostra esistenza non sarà più il passato di un presente *umano*. La nascita di una simile coscienza storica ha attraversato vari stadi nel corso della storia dell'umanità – Heller ne enumera sei – fino a giungere a quello presente che, in seguito alle grandi tragedie del Novecento, si caratterizza come un periodo di crisi che deve ritrovare in se stesso la propria forza e sfuggire alla tentazione di cercare soluzioni superficiali.

Il primo stadio della coscienza storica è stato quello della coscienza irriflessa, dominata da un irrazionale mito genetico che poneva la sua ipoteca su passato, presente e futuro; ad esso è subentrata la riflessione degli ebrei e dei greci che hanno posto per la prima volta una netta cesura tra se stessi e il proprio passato, e tra se stessi e l'ingenuità degli altri popoli che li circondavano. L'insegnamento di Cristo, il momento fondamentale del terzo stadio, ha poi universalizzato questa maturazione rispetto al passato, estendendo l'"umanità" a tutti gli uomini, e ha posto le basi per il quarto periodo nel quale una più matura, e soprattutto più scientifica e più laica, riflessione sull'umanità, sulla natura e sulla storia, ha trovato nella rivoluzione copernicana, operata in filosofia da Immanuel Kant, il suo vertice. Il quinto periodo, i cui rappresentanti sono tanto Hegel e il superuomo nietzscheano, quanto il rigoroso scienziato sociale weberiano, è quello che ha definitivamente svalutato il significato individuale della persona morale; esso si è posto, come afferma efficacemente Heller, "al di là del bene e del male", ponendo contemporaneamente, al vertice della filosofia, l'Uomo come astrazione. Il sesto periodo infine è quello che si protende fino nel presente e nel quale, secondo Heller, urge una nuova domanda, che non può essere elusa: che significato deve essere riservato alla coscienza storica in generale, e soprattutto a quella soddisfatta di sé del quinto periodo, dopo Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, i Gulag, il regime cambogiano dei Khmer rossi e le altre innumerevoli tragedie del XX secolo?

Per rispondere a tale domanda, bisogna stare attenti a evitare strade in un certo senso più comode, quali quella del culto della scienza e della razionalità strumentale, quella del ritenere l'uomo ormai corrotto da un'irredimibile peccaminosità, oppure quella del rispondere alla manifesta irrazionalità del mondo contemporaneo con la giustificazione di una violenza altrettanto irrazionale. La strada da seguire in questo sesto periodo è invece, secondo Heller, quella della razionalità linguistica, di cui Apel e Habermas hanno parlato, con la fondamentale conseguenza, in essa implicita, della rinascita della persona e della sua responsabilità verso gli altri individui e verso la società. La strada da seguire è quella dell'unione di un radicalismo antropologico, che non recede mai dall'idea che gli uomini sono nati liberi e razionali e tali dovrebbero sempre rimanere, e di un realismo sociologico, che non aspetta da un momento all'altro la redenzione dell'umanità, ma che prescrive alla persona di mettere in atto quei comportamenti che la sua razionalità le impone; tutto ciò nella consapevolezza che, in ragione dell'allargamento non più controllabile delle relazioni umane sull'intero orbe terracqueo, ossia in ragione di quella che in tempi più recenti è stata chiamata globalizzazione, tali comportamenti saranno sempre di limitata importanza. La strada da seguire è in definitiva una strada *morale*.

È necessaria di conseguenza anche un'interpretazione "etica" della temporalità, che si fondi sulla grande lezione heideggeriana di *Essere e tempo*. La scansione temporale può essere vista tanto come continuità quanto come discontinuità, ma non c'è nessuna necessità logica di riunire le sue tre "ek-stasi" di passato, presente e futuro in un flusso ordinato; esse possono essere individuate come i tre blocchi distinti in cui la storia viene divisa in vista di una spiegazione scientifica, oppure come i tre momenti dell'ascesa metafisica dalla creazione alla redenzione, in una visione che rievoca la tripartizione delle epoche dello spirito di Gioacchino da Fiore, oppure ancora in altro modo. Sussiste però, secondo Heller, una necessità morale di intendere la storia dal punto di vista del presente-assoluto, ossia del convergere in un punto, in un individuo, in una società o in un mondo, di tutti gli eventi e i valori che derivano dal passato e di tutte le speranze e gli scopi che si protendono nel futuro; ciò ovviamente non implica che queste due fondamentali aperture indietro e in avanti possano soffocare il presente, esaurendo il senso dell'esperienza storica, e che di conseguenza il soggetto di questa esperienza, la persona, perda la propria razionalità e la propria libertà. Il significato morale di questo presente-assoluto sta nella sua *contemporaneità*, cioè nel fatto che il soggetto di questo presente è costretto *in ogni momento* a prendere posizione all'interno delle strutture sociali e decisionali che contraddistinguono i vari ambienti in cui si trova a vivere; come scrive kantianamente Heller:

Tutte le nostre azioni, i nostri scopi, i tentativi e gli atteggiamenti attuali possono essere giustificati solo con argomenti razionali. E perché si tratti di un argomento razionale, il passato può funzionare solo come *lezione* e il futuro come *idea regolativa*¹.

Il merito di una tale concezione, che viene chiamata "ermeneutica radicale", è secondo Heller quello di preservare, tramite il distacco dal passato, l'assenza di pregiudizi nell'interpretazione storica, evitando però di cadere nell'asettica avalutatività weberiana; inoltre essa riesce a mutare la paura infantile per l'avvenire e l'indifferenza per un futuro remoto che immancabilmente non ci vedrà tra i suoi protagonisti, nell'assunzione di una *responsabilità* "planetaria" per questo futuro, pur nella consapevolezza che esso non sarà mai in nostro completo potere e mortificherà sempre i nostri tentativi di previsione. Essere filosofi della storia significa pertanto riconoscere e prendere su di sé la propria responsabilità.

Ma, oltre che nel senso della filosofia, la storia può e deve essere interpretata dal punto di vista della scienza, ossia come storiografia, avendo come scopo quello di scoprire come essa si sia *obiettivamente* svolta. Il passato storico, spiega infatti Heller, è ciò che si è già compiuto, che sta cioè totalmente alle nostre spalle e che la storiografia, almeno nelle intenzioni, deve prendere in considerazione in se stesso; la storiografia cioè, riprendendo una distinzione habermasiana, non deve agire sulla base di secondi fini pragmatici o pratici, e ciò significa che nella sua descrizione non devono venire in questione le istanze di una ragione strumentale o di una ragione moralmente ispirata. Il fatto che in pratica ciò non avvenga mai non dice una parola contro la validità di principio di una tale affermazione, che d'altra parte sembrerebbe di per sé autoevidente. Nei fatti però, contro di essa, hanno parlato, spesso al di là delle proprie intenzioni, tre diverse tendenze, quella positivista, quella della filosofia dei

1 Á. Heller, *Teoria della storia*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 67.

valori e quella storicista, tendenze che Heller, pur mettendone in evidenza la parzialità, si propone di valutare nel loro giusto spessore. Il positivismo, che assume come suo *leit-motiv* quello dell'avalutatività scientifica, non si accorge di assumere, *ipso facto*, questa avalutatività come il suo valore-guida e finisce, per usare un'adeguata espressione della stessa filosofa ungherese, in un *cul-de-sac*; la filosofia dei valori, comprendendo come tutti i valori storici siano relativi e provvisori, si sente in obbligo di cercare valori saldi assolutamente al di fuori della storia, ma è di tutta evidenza, oltre al fatto che questa ipotesi è irricevibile da una prospettiva marxista, quali possano essere le difficoltà insite in una tale impresa; lo storicismo infine, alla cui posizione appartengono due grandi ispiratori del pensiero helleriano, Croce e Collingwood, e che ha il merito di riconoscere l'irridimibile storicità di *tutti* i valori, non riesce ad andare al di là di un vuoto relativismo.

I tentativi delle tre scuole mostrano in questo modo l'esistenza di un'antinomia tipica della storiografia, quella cioè che rimanda all'impossibilità di conciliare in essa l'essere delle sue pretese scientifiche e il dover-essere al quale invece si ispirano i soggetti che la costituiscono; questi soggetti infatti, una volta posto il loro complesso di valori come relativo, e quindi, nell'ottica della storia universale, come irrazionale, finirebbero per interpretare la storia come un mero *Puppenspiel*, un teatro di marionette. Questo esito, che ha rappresentato una delle accuse classiche rivolte al marxismo, è ciò che Heller cerca di evitare, come avrà modo di spiegare, con la fondazione di una teoria della storia che non rifiuti lo storicismo, ma semplicemente lo renda convincente. Una risposta immediata a tale accusa si ha però prendendo in considerazione la tendenza positivista. Questa, dice Heller, non tiene conto di come già la presa di posizione della storiografia a favore della conoscenza sia espressione del rifiuto di un disvalore, quello dell'ignoranza, e più in generale del fatto che non si danno concezioni storiografiche che non partano da un punto di vista valutativo.

Quello che si deve fare quindi non è guardare all'avalutatività scientifica, bensì, nella ricerca di valori giusti, sospendere il giudizio pragmatico e non universalmente pratico, affinché la giustezza del valore possa essere individuata anche come verità empirica, ossia come verità storica, di esso. Ma esiste, afferma Heller, un solo valore empiricamente universale, in quanto condiviso da tutti, ed è quello della libertà; tale valore, che meglio si potrebbe descrivere come "idea di valore della libertà", è universale perché, lungi dal non poter essere trasgredito, il suo contrario non può tuttavia essere scelto da nessuno come idea regolativa. Un valore, si deve di conseguenza affermare, è un valore vero nella misura in cui si armonizza con l'idea di valore della libertà e nella misura in cui non confligge con altri valori che si armonizzano con tale idea. Nella vita quotidiana, e a maggior ragione in quella di una società capitalista caratterizzata da infiniti rapporti di subordinazione, siamo impossibilitati ad applicare valori veri e non è un caso che qui, per sottolinearne il carattere regolativo, si parli kantianamente di "idea" e si dica che il massimo che ci sia consentito di raggiungere è quello di «esperire il maggior numero di possibilità della nostra coscienza storica»². Ma questo massimo non è decisamente poco, in quanto, come scrive Heller,

[...] esso apre la strada a una pluralità di prospettive e di concezioni del mondo liberate dal fardello dei pregiudizi particolaristici, in altri termini, dall'uso del passato come strumento di giustificazio-

2 Ivi, p. 133.

ne di scopi particolaristici; dischiude la possibilità della comunicazione razionale con ogni passato dal punto di vista di un'umanità idealmente esistente. Tutte le storie sono storie umane e possono quindi essere considerate ugualmente vicine non a Dio (come sosteneva Leopold von Ranke), bensì all'umanità³.

Questa concezione, come ho più volte ricordato e come è di tutta evidenza, sta in stretta relazione con quella della "comunità ideale di comunicazione" di cui parlano Apel e Habermas. Ne *La filosofia radicale* Heller si sente però in dovere di spiegare che esiste una sostanziale divergenza di vedute tra lei e i due pensatori appena citati, poiché entrambi fanno risalire la scoperta di valori veri a un "consenso vero", ossia a un completo consenso di tutti gli attori, che è per sua natura controfattuale. Inoltre, afferma Heller, una tale opinione non può essere accettata, in primo luogo perché i valori veri, per orientare adeguatamente un fine pratico, devono essere una precondizione e non un risultato dell'argomentazione, altrimenti la stessa azione sarebbe *a priori* resa impossibile; in secondo luogo e più in generale perché il criterio per la scoperta di valori veri non deve essere rinvenuto nel consenso, bensì, come già ricordato, nel loro armonizzarsi con un valore universalmente valido. A ben vedere, poi, l'obiezione che deve essere rivolta a Habermas non è tanto quella della controfattualità della sua concezione, che interpreta in verità il consenso alla stregua di un ideale in qualche modo utopico, bensì quella della difficoltà di considerare tale ideale come un valore. Spiega infatti Heller, con grande chiarezza: «non voglio che ci sia solo un'interpretazione di Amleto 'vera', oppure che ci sia solo una forma di vita 'buona'»⁴. Di conseguenza non costituisce una necessità il fatto che il valore universalmente valido assuma una forma unica, ma si deve viceversa accettare come razionale il principio della "pluralità dei valori" agenti nella società, con l'unica premessa dirimente della loro già accennata armonizzabilità reciproca e con l'idea di valore della libertà. E questo è ciò che Heller, nel breve saggio del 1984 *La questione fondamentale della filosofia morale*, chiama "relativismo culturale limitato" e interpreta come la verità feconda dello storicismo.

La discussione delle particolarità della filosofia della storia e della storiografia, e delle differenze che tra loro intercorrono, rappresenta così un passo fondamentale per prendere da entrambe quanto di positivo hanno da offrire in vista della costruzione di una vera e propria teoria della storia, che si occupi del senso universale di essa. La filosofia della storia, pur perseguendo lo stesso obiettivo della storiografia, interpreta per sua essenza il passato e il futuro come passato del presente e futuro del presente, quindi in una prospettiva che potrebbe essere definita "attuale". Essa giunge al massimo alla delineazione del senso di un'esistenza storica relativa, ossia di quella del particolare *milieu* economico-intellettuale-sociale in cui vive il filosofo che la esprime; la storiografia viceversa deve mostrarsi, quanto più le è possibile, disinteressata a qualunque declinazione della *Sinnfrage*. Ciò non toglie che entrambe presentino un indiscutibile vantaggio nei confronti del pensiero religioso, sia ebraico che cristiano, quello cioè di riconoscere come chiave di volta l'idea del valore della libertà; anche le filosofie della storia infatti, che possono essere schematicamente divise in teorie del regresso, del progresso e della ripetizione eterna, devono tale suddivisione in primo luogo a nient'altro

³ *Ibidem*.

⁴ A. Heller, *La filosofia radicale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 85.

che alla constatazione di un costante accumulo, di una costante perdita o di una sostanziale stasi del grado di libertà degli individui o della società.

Ma lo scacco fondamentale di ogni filosofia progressiva della storia, categoria nella quale devono essere iscritte gran parte delle filosofie socialiste, si ritrova nel suo volersi costituire come concezione unitaria attorno a un unico valore *vero*, la cui graduale realizzazione indicherebbe anche il grado di maturazione dell'ideale a cui tale filosofia si ispira; ciò implica che essa, anche quando prende una posizione per la spiegazione della storia sulla base del dispiegamento della volontà umana, non può non guardare contemporaneamente al rilevamento di un criterio oggettivo, e quindi quasi naturalistico, di spiegazione degli eventi. Quello che non va in una simile concezione è che la scelta di valore soggettiva, per quanto razionale, si trova poi a essere irrazionalmente elevata a variabile indipendente per la valutazione del processo storico oggettivo. In questo campo, afferma Heller, solo Hegel, quando ha parlato del realizzarsi della Ragione nella storia fino all'identificazione di soggetto e oggetto, ha saputo percorrere la propria strada con coerenza, accettando di pagare il prezzo dell'estinzione della volontà di trascendere il presente; la maggior parte dei filosofi della storia, a qualunque tendenza siano essi appartenuti, ha preferito riferirsi, implicitamente o esplicitamente, alla dicotomia kantiana tra *homo noumenon* e *homo phaenomenon*, o, si potrebbe anche dire, tra principio regolativo e principio esplicativo. Questa dicotomia, dice d'altra parte Heller, non è di per sé da rifiutare, ma sta di fatto che quello della svalutazione del significato ideale del progresso, connesso a una riontologizzazione dei suoi contenuti, è stata una tentazione alla quale i filosofi della storia, incluso l'ultimo Kant, solo raramente sono riusciti a sfuggire. Per questo scrive Heller:

[...] nonostante che i migliori filosofi della storia abbiano sostenuto la razionalità rispetto al valore e postulato un mondo etico nel futuro (come Lukács) oppure difeso la moralità contro gli istinti (come Freud), sulle loro opere si protende pesantemente l'ombra dell'«al di là del bene e del male»⁵.

Quest'ombra, dice Heller, non si protende invece su Marx che, spesso contro le sue stesse intenzioni e anche negli scritti di contenuto più marcatamente scientifico, ha finito per interpretare la storia sempre sulla base di un'assunzione morale ben definita; è vero che in alcuni punti della sua geniale opera egli si è accontentato di delineare una semplice teoria della storia, ossia una filosofia realistica di essa che rinunciava a coglierla nella sua totalità, ma la sua profonda coscienza hegeliana gli ha fatto percepire sempre un tale tentativo come incompleto. Questo tuttavia non gli ha consentito di giungere alla consapevolezza di una delle conquiste della razionalità moderna, ossia della razionalità linguistica, più importanti per il socialismo: cioè che è più utile per la causa del proletariato un realismo ispirato alla libertà degli individui, anziché un determinismo che li proietti ineluttabilmente verso la disalienazione della società e del lavoro. L'assunzione di una teoria della storia, che Heller sostiene, implica pertanto in primo luogo una presa di coscienza scettica dei limiti umani, tanto teorici quanto pratici: teorici, nella misura in cui questa teoria assume su di sé lo scoglio della fallacia naturalistica di inferire il dover-essere dall'essere, rendendo il primo solo un'idea regolativa; pratici, nella misura in cui consente un'autoriflessione razionale sui

5 Á. Heller, *Teoria della storia*, cit., p. 257.

comportamenti messi in atto per superare lo sfruttamento e l'oppressione del proletariato. La differenza basilare tra filosofia e teoria della storia, si può quindi sintetizzare, sta nel fatto che la prima offre un sostegno teorico che la seconda, sulla base della razionalità, si premura continuamente, se non di smentire, quantomeno di mettere in discussione.

Certamente Heller si rende conto del fatto che la stessa fondazione di una teoria della storia è un'idea regolativa perché, a meno che non si rifiuti completamente la filosofia, la tentazione di sviluppare una concezione unitaria ha la tendenza a riemergere con insistenza. E forse questo non è neanche un male. Se si riesce infatti a coniugare quel radicalismo antropologico, che è proprio anche della teoria della storia, ma che solo la filosofia riesce a far vibrare in maniera adeguata, con un'analisi puntuale delle ragionevoli e realistiche possibilità storiche degli individui, che invece è ciò che la teoria della storia promette, si può arrivare a sostenere una concezione che, con un termine quasi ossimorico, ma ciò nondimeno chiarissimo, deve essere identificata come "utopia razionale". Secondo questa concezione, che ha alla sua base, è bene ricordarlo, un'assunzione di principio dei canoni del relativismo storicista, molte e contraddittorie prese di posizione politiche e morali sono ragionevoli e realistiche all'interno della società attuale; tuttavia solo un numero più esiguo di esse può essere individuato come razionale, ossia quello relativo alle assunzioni ispirate dall'idea del valore della libertà e che si sostanziano nell'ideale di liberazione degli oppressi dalle cause della loro oppressione. Di fronte alla manifesta inattendibilità delle previsioni morfologiche del marxismo, come ebbe a chiamarle Antonio Labriola, e all'impossibilità di ogni filosofia di risolvere la fallacia naturalistica, l'unica soluzione che Heller può suggerire è quella di abbandonare le angustie della teoria per convalidare attraverso la prassi quello che deve essere il compito di una filosofia radicale (o meglio, traducendo il titolo originale dell'opera del 1978, di una filosofia del radicalismo di sinistra): andare oltre ciò a cui si sono limitati i filosofi di tutti i tempi, ossia donare una filosofia al mondo, e donare finalmente un mondo alla filosofia. Ogni professione di adesione agli ideali del socialismo è così, sia detto ancora una volta, una professione di un ideale pratico-morale regolativo, che non incita all'azione promettendo la sicura realizzazione dei suoi obiettivi, bensì solo alla messa in opera di tutti i comportamenti possibili in vista di questa realizzazione, pur nella consapevolezza che essa non è predetta da alcuna bronzea legge di sviluppo.

Posso così ora giungere, in conclusione, a discutere la questione del posto che compete a queste riflessioni helleriane nell'ambito del discorso del marxismo filosofico, mettendole a confronto con alcuni significativi momenti di esso. Nell'ottica del pensiero della filosofia ungherese, dal mio punto di vista, è il caso di avere sempre ben presente la figura e l'opera di Hermann Cohen, il padre del socialismo neokantiano, nella misura in cui, all'interno della sua opera, giungono inestricabilmente a fondersi il momento etico, politico-economico e religioso (segnatamente ebraico); ma, per quanto sto cercando di argomentare, ritengo sia forse più utile avere in mente la figura del suo allievo marxista Karl Vorländer, pensatore nella cui opera viene alla luce, nella maniera più chiara, lo scacco fondamentale di ogni marxismo che voglia ispirarsi al comando dell'imperativo categorico kantiano. Nella concezione filosofica di questo marxismo, infatti, sorge un'insuperabile contraddizione tra la base economica, che per sua natura pretende di condizionare ogni fenomeno sociale, e la sovrastruttura morale, che d'altra parte non può rinunciare a salvaguardare la specificità della libertà e della responsabilità umane; è evidente come tale concezione, schiacciata com'è tra

due istanze inconciliabili, non riesca a ricondurre in un tracciato unitario, se si vuole usare una terminologia marxista, la teoria e la prassi o, sulla base della terminologia kantiana, la ragion pura e la ragion pratica.

Sul lato opposto del marxismo neokantiano, si situa invece il filosofo austriaco Max Adler, che, comprendendo la portata delle difficoltà insite in un discorso etico sul marxismo, sviluppa la sua concezione a partire dalla filosofia teoretica kantiana. La particolarità di questa concezione, sia detto brevemente, sta nel non aver tralasciato il fulcro di qualunque sistema filosofico, ossia l'uomo, e come individuo e come rappresentante di un tutto sociale, conservando allo stesso tempo i principali cardini dell'ortodossia marxista: il determinismo totale, con la riconduzione del processo teleologico a quello causale, l'unità di teoria e prassi, la delineazione di un onnicomprensivo processo dialettico e la possibilità di prognosi sempre più precise sul futuro della società. Quello che è più interessante in Adler è però senza dubbio la radicalità delle sue conclusioni speculative, che differiscono, anzi sono in diretta antitesi, con quelle della sua attività politica: la vita umana nel mondo, si può sintetizzare, è sottoposta troppo in profondità alla tirannia del caso e della natura per poter essere organizzata alla luce delle leggi economiche marxiane, e conseguentemente l'unica cosa che gli uomini possono fare è *sperare* nell'esistenza di un Dio che, per qualche insondabile ragione, sia il creatore e l'organizzatore di un simile mondo, che nell'Aldilà redima l'umanità dalle intollerabili sofferenze che è stata costretta a patire. La presa di posizione in favore del determinismo storico ha cioè gradualmente condotto Adler a disperare delle capacità dell'uomo e a mettere in discussione un'altra delle interpretazioni più frequenti del pensiero marxista, quella che interpreta il socialismo come una redenzione terrena che riguarderà solamente le classi sfruttate, che avverrà in un momento preciso della storia e che, di conseguenza, potrà avere effetto solamente per un certo numero di uomini che vivranno nel futuro.

Qualunque opinione si possa quindi avere della dottrina adleriana, che, forse a causa della sua manifesta eterodossia, è stata in verità il più delle volte ignorata all'interno del dibattito socialista, i problemi che essa solleva portano alla luce una delle domande fondamentali del marxismo: l'umanità oppressa si libererà dalle proprie catene tramite l'esercizio della propria volontà, oppure dovrà porsi in attesa di un evento, dalla cui possibilità di realizzazione essa è radicalmente esclusa, sia poi questo evento rappresentato dal maturare di particolari condizioni economiche o dal dispiegamento di un'insondabile volontà divina? La filosofia di Adler finisce in un'irrazionale, ma, a mio parere, non irragionevole, speranza nella redenzione divina, e così ha almeno il merito di prendere una posizione netta all'interno della questione, per quanto ovviamente non scevra di difficoltà. Vorländer crede invece di poter risolvere il dilemma postulando un problematico punto d'incontro tra volontà e base economica; egli non si rende tuttavia conto di come la riconduzione a unità dell'esperienza, che non presentava problemi per l'idealismo del suo maestro Cohen, veniva nella sua concezione ad essere soffocata dalle irriducibili esigenze dell'imperativo categorico da una parte e della concezione materialistica della storia dall'altra. Ágnes Heller è assolutamente consapevole di questo problema e lo "risolve", dalla sua prospettiva di marxista "scettica", portando all'estremo la frattura kantiana tra ragione teoretica e ragione pratica; nella sua concezione ci si trova a distinguere nettamente tra una teoria, che viene svalutata in quanto "non-umana", sebbene in essa rientrino considerazioni essenziali come quelle sugli istinti e sui sentimenti, e una prassi, che vale nella misura in cui si fa portatrice di un'esperienza morale *liberamente*

vissuta, nella consapevolezza dell'inessenzialità di ogni imperativo categorico che si proponga di guidarla. Credo che nulla illustri in maniera migliore questa concezione delle frasi che aprono le riflessioni conclusive dell'opera del 1990 *Filosofia morale*:

Mi sono impegnata a scrivere una filosofia morale, pur essendo consapevole dell'impossibilità di concepirne una. Per rispondere alla domanda, rivolta ad ogni filosofia morale 'cosa debbo fare?', o 'qual è per me la cosa giusta da fare?', ho deciso di seguire la via delle moderne persone contingenti, che abbiano scelto se stesse esistenzialmente sotto la categoria dell'universale, che si siano, cioè, scelte come persone buone. Tutti sappiamo che le persone buone esistono, e ne abbiamo conosciute. La persona che è buona nel mondo presente ha scelto la propria bontà esistenzialmente, perché nessun'altra bontà (tradizionale) è possibile in un mondo contingente⁶.

Dobbiamo quindi in conclusione chiederci: può essere rinvenuto un legame tra questi esiti della filosofia helleriana e la prospettiva religiosa? Per rispondere a questa domanda, il primo confronto che sembra imporsi è quello con la filosofia di Ernst Bloch, alla quale Heller esplicitamente rinvia, e che ha ispirato un ampio movimento della teologia protestante contemporanea, la cosiddetta teologia della speranza, i cui maggiori rappresentanti, Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg, hanno tentato un'integrazione dell'escatologia cristiana con la visione immanentista, e quindi politica, della speranza e dell'utopia. Non posso ovviamente, per ragioni di tempo, dilungarmi su un confronto tra la pagina helleriana e l'ampia produzione filosofica di Bloch, tanto più se si considera che quest'ultimo, in diametrale contrasto con la filosofia ungherese, parte dalla letteratura biblica per giungere, in una maniera che potrebbe essere definita collaterale, all'assunzione della suggestione marxista della redenzione dell'umanità oppressa. Basti forse ricordare, per ciò che riguarda lo scopo della mia relazione, come entrambi i pensatori partecipino dell'opinione, espressa da Bloch in *Spirito dell'utopia*, secondo la quale

[...] la forte accentuazione di tutti i momenti (economicamente) determinanti e la latenza presente non ancora misteriosa di tutti i momenti che trascendono, avvicinano il *marxismo ad una critica della ragion pura per la quale non è ancora stata scritta una critica della ragion pratica*⁷.

Ágnes Heller si è proposta di scrivere questa critica della ragion pratica, pur nella consapevolezza, come dimostra la frase citata più sopra, dell'impossibilità di fondo di portare a termine questo compito, ossia di dare giudizi etici che possano aspirare alla validità di giudizi costitutivi e possano conferire un senso, anche religioso, all'esistenza. Ma allora il sentimento religioso, nei confronti del quale Heller, da marxista, manifesta una certa reticenza, non può configurarsi in altro modo che come "nostalgia del totalmente Altro", prendendo a prestito il titolo di un famoso libro-intervista di Max Horkheimer. Anche nella tarda produzione del filosofo francofortese, che interpreta il suo ritorno all'ebraismo come uno sviluppo del radicalismo marxista della sua gioventù, si ritrova infatti un'accentuazione della valenza assoluta della prassi come unica soluzione possibile in un mondo che sembra abbandonato da Dio; pertanto, egli afferma, solo nella *vita activa*, nella preponderanza, professata dal cattolicesimo, nonché dall'ebraismo, delle opere sulla semplice fede luterana, si può tentare

6 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 327.

7 E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 282-283.

di ritrovare quel senso dell'esistenza che l'umanità moderna ha irrimediabilmente perduto. I compiti di questa umanità si sostanziano così, a mio parere, sia per Horkheimer che per Heller, nella messa in opera di una prassi teologicamente orientata, che non parte, perché teoreticamente impossibilitata a farlo, dall'assunzione conoscitiva dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio, ma che è invece, secondo le parole di Horkheimer

[...] espressione di una nostalgia [...] secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla vittima innocente⁸.

Fatte poi salve queste *buone* intenzioni e assunto conseguentemente l'obbligo kantiano di metterle in pratica fino al limite delle proprie possibilità, ricordando una formula della giurisprudenza romana cara alla filosofa ungherese, *ultra posse nemo obligatur*.

8 M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972, p. 75.