

SULLE TRACCE DEL CONSERVATORISMO: IMMAGINI DELLA DECADENZA NELLA FILOSOFIA KANTIANA DELLA STORIA

BRUNO ACCARINO

Università di Firenze

Dipartimento di Lettere e Filosofia

bruno.accarino@unifi.it

ABSTRACT

This essay focuses on Kant's image and interpretation of decadence in his philosophy of history. Compared to progress, decadence is an older and wider category, with a very insidious metaphysical background. Just because Kant is by definition the philosopher of progress, the topics related to decadence are for him a valuable tool for identifying and criticizing the purposes of conservatism. On the border between philosophy of history, political philosophy and philosophy of religion, what Kant repeatedly argues is that the issue of the inescapable decay of the world is one of the ways in which conservatives oppose the French revolution. Kant's refutation of this narrative strategy is therefore not an obvious defense of Enlightenment, but a political and moral struggle against paternalistic and despotic power.

KEYWORDS

Decadence, Kant, Conservatism, Philosophy of History

1. CADUTA

I parsimoniosi riferimenti, peraltro allusivi, agli scritti politici (diverso è il discorso per gli scritti di teoria estetica) di un grande esponente, o co-fondatore, del conservatorismo moderno come Edmund Burke, uniti al groviglio di «autocensura e compromesso»¹ nel quale Kant è coinvolto quando deve destreggiarsi con la censura prussiana, riassumono bene le difficoltà che incontra chi punta ad una mappa della critica kantiana del conservatorismo. Si aggiunga il fatto che

¹ Quasi sempre accurata e plausibile la ricostruzione di D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983. Su un aspetto particolare, più religioso che politico, intervenne nel 1890 W. Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Stuttgart/Göttingen, 1957 sgg., Teubner/Vanderhoeck & Ruprecht, pp. 285-309.

quest'ultima viene spesso cercata solo negli scritti politici e di filosofia del diritto. Rimane così inutilizzato, o solo parzialmente valorizzato, un patrimonio che Kant localizzava nella filosofia della storia: e che tanto più viene ignorato, quanto maggiore è il discredito che si accumula attorno alla categoria del progresso. Accade così che la crisi odierna dell'idea di progresso non rafforzi, ma indebolisca la percezione della pervasività e della insidiosità dell'apparato concettuale conservatore. Per tema di essere risucchiati nell'ideologia del progresso, si rinuncia a quel percorso che consente di coglierne gli aspetti non apologetici, ma fecondamente controversi e, per così dire, militanti. Ciò non significa, ovviamente, che la potenza con la quale il progresso si è imposto come «singolare collettivo» (Reinhart Koselleck) non debba sollecitare a sua volta la massima attenzione critica. Ma per disporre di un quadro dettagliato del conservatorismo moderno è necessario ricostruire le ragioni per cui esso non ha potuto fare a meno, in molte sue fasi, di tingersi di colori catastrofistici, e per cui anche un filosofo come Kant, non certo imputabile di ottimismo superficiale e languoroso, ha dedicato non poche energie alla confutazione della «cultura della catastrofe». Il banco di prova può esser dato dalle valenze politicamente esplicite di un'immagine della storia strutturata attorno all'idea di decadenza.

Caduta e decadenza appartengono alla medesima area linguistica, ma non sempre ad un'area concettuale omogenea. Se si pensa ad uno dei punti concettualmente più densi della nozione di caduta, quello della *natura lapsa* della tradizione cristiana, la decadenza, in quanto categoria di teoria o di filosofia della storia, sembra costretta ad adeguarsi all'intensità teologica e religiosa del primo termine. In realtà i due termini non sono necessariamente connessi, perché la decadenza ha un ricco *curriculum* pre-cristiano (nella *phthora* greca², che corrisponde però piuttosto al latino *corruptio*) e un autonomo itinerario moderno. In quest'ultimo caso essa diventa spesso appannaggio di un pensiero esplicitamente conservatore e assume connotati e sinonimi (dal *tramonto* alla *degenerazione*, dal *declino* alla *rovina*, dal *degrado* al *deterioramento* all'*invecchiamento*, anche biologico o eventualmente, in chiave di teologia della storia, come *saeculum senescens*) largamente indipendenti da quelli della «caduta» religiosa nel peccato: se ne può trovare un attestato in Heidegger³. La caduta precosmica, peraltro, è uno dei

² Cfr. J. Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984, p. 15, in riferimento a Platone e Aristotele; ma ancor più significativo è il contributo di Polibio alla definizione del termine (cfr. ivi, pp. 34-39). Tra gli interventi prestigiosi non direttamente interessati alla filosofia del progresso segnalò, per rimanere in Francia, quello di V. Jankélévitch, *La décadence*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 90 (1985, n. 1, ma già apparso nella stessa rivista, 55, 1950, n. 4, pp. 337-369), pp. 435-461, attento alle sfumature semantiche: «La décadence [...] ne se confond ni avec la déchéance théologique, ni avec la dégénérescence biologique, ni avec le déclin individuel» (p. 435).

³ Cfr. p. es. D. M. Levin, *Decline and Fall: Ocularcentrism in Heidegger's Reading of the History of Metaphysics*, in Id. (a cura di), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley and Los

simboli fondamentali dello gnosticismo e si affianca, come vide Hans Jonas, all'«affondamento», alla «cattura», alla «cattività»⁴. Si affacciano anche, ed è inevitabile, metafore organicistiche e neo-darwinistiche. Bisogna inoltre sottolineare - e tanto più è necessario farlo, quanto più Kant è il filosofo del progresso per antonomasia - che il processo di decadenza presuppone o un versante ascendente (ascensionale) oppure una situazione che è stata stabile e che viene poi degradandosi. In questo senso, come osserva Julien Freund, il suo negativo non è la nozione di progresso, ma quella di «*élévation*»⁵. È comunque difficile individuare un autore moderno che abbia un rapporto teorico intenso e fondativo con la categoria di decadenza e che - seppure a volte in forme quasi irriconoscibili, ed è a mio avviso il caso di Georges Sorel - non esprima posizioni conservatrici. Certamente Kant non rientra nel novero dei precorritori della *Kulturkritik* novecentesca, che attinge a piene mani alla decadenza ma non trova supporti nell'opera kantiana, trovandone invece fin troppi, a volte non senza forzature, in quella di Herder⁶. Né sono di ausilio, nel panorama contemporaneo, tentativi di rivitalizzare un certo *Kulturpessimismus*: tentativi che finiscono anzi per soffocare spunti passibili di sviluppi interessanti, come quelli che legano la decadenza al binomio entropia/neghentropia⁷. Per il resto, la filosofia kantiana della storia si deposita in scritti brevi e perfino occasionali, non offre una trattazione distesa e sistematica: ma non è questa, come si vedrà, la ragione per la quale il suo profilo «idiosincratico» rende poco attendibili i raffronti con approcci contemporanei, da Kojève a Fukuyama.

Occorre intanto prendere atto di una dissimetria: la categoria di decadenza ha un potenziale metastorico maggiore della categoria di progresso, se non altro perché è vincolata, già in Polibio, all'idea di *anakyklosis*⁸, e quindi alla differenza tra tempo ciclico e tempo-freccia (tempo sagittale) o tempo lineare. La decadenza appartiene ad un patrimonio di pensiero che Karl Mannheim avrebbe definito «tradizionalista» più che conservatore, anche se può ben inserirsi nel conservatori-

Angeles, University of California Press, 1993, pp. 186-217. Nell'*Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1990, Heidegger parla della *ptosis* come equivalente del latino *casus* e della *enklisis* come equivalente del latino *declinatio* (p. 69).

⁴ Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, Torino, SEI, 1991, pp. 81-82.

⁵ Cfr. J. Freund, *op. cit.*, p. 9. Cfr. anche, sulla coppia concettuale *Aufstieg/Niedergang*, P. Widmer, *Niedergangskonzeptionen zwischen Erfahrung und Erwartung*, in R. Koselleck, P. Widmer (a cura di), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 17-21.

⁶ Cfr. per tutti Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, tr. it. di M. Giuffredi e I. La Fata, Milano, Baldini Castoldi, 2006, pp. 543-549 e *passim*.

⁷ È il caso di M. Onfray, *Decadenza. Vita e morte della civiltà giudaico-cristiana*, tr. it. di M. Zaffarano, Milano, Ponte alle Grazie, 2017 («L'entropia finisce sempre per trionfare perché la vocazione della potenza è di entrare nella fase di decadenza, proprio come la vocazione della vita è di risolversi un giorno nella morte»: *ivi*, p. 29).

⁸ Sulla *anakyklosis* cfr. P. Widmer, *Die unbequeme Realität. Studien zur Niedergangsthematik in der Antike*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 113-118.

simo moderno. La filosofia del progresso, al contrario, conosce, prima della modernità, solo forme incoative o incompiute: a fondarla non è sufficiente la tradizione cristiana della creazione e dello sviluppo temporale unilineare a partire dalla rivelazione. Quando essa trova, nella seconda metà del XVIII secolo, una formulazione enfatica e rigorosa, si imbatte inevitabilmente in una nozione di decadenza - esplicita o implicita - dai molti volti. Ciò contro cui la filosofia del progresso scende in campo è un corpo dottrinario stratificato o almeno un gruppo di credenze e di orientamenti di vecchia data.

La mia ipotesi è che Kant abbia incontrato, oltre che alcuni degli elementi metastorici e simbolici suddetti, *due* forme specifiche di conservatorismo e che di esse abbia fornito *due* valutazioni critiche, corrispondenti a due orientamenti parzialmente diversi che la sua filosofia della storia assume nella seconda metà degli anni '80 e nella prima metà degli anni '90, anche per le nuove urgenze dettate dall'agenda post-rivoluzionaria. Apparirà inoltre evidente che Kant non ha alcun timore a riprendere la problematica della *natura lapsa*, ma che, nonostante questo vincolo, troverà una soluzione laica e anti-conservatrice. Tale soluzione politico-morale non viene offuscata dalle molte - e secondo numerosi interpreti insormontabili - difficoltà teoriche che, in sede strettamente filosofica, o più propriamente teologica, Kant incontra quando, nella dottrina del male radicale, tenta di conciliare la concezione della «caduta nel peccato» e la negazione della *ereditarietà* del peccato stesso: se infatti il motivo determinante dell'azione fosse in un tempo *antecedente*, l'azione non sarebbe più attualmente in potere dell'uomo e questi non avrebbe scelto liberamente il male; ma se il peccato non è ereditario e la facoltà di scelta dell'uomo non è pregiudicata dal passato, perché l'uomo sceglie il male? Tuttavia, anche se la dottrina kantiana del male radicale dovesse rivelarsi logicamente indifendibile, rimarrebbero validi tutti gli elementi di filosofia della storia che preparano o integrano gli scritti di filosofia della religione. Una siffatta riflessione non purifica la filosofia del progresso dalle incrostazioni retoriche e ideologiche che essa ha successivamente assunto, ma può contribuire a render conto degli schieramenti filosofici e politici che l'hanno vista nascere.

2. UNO SCENARIO FORENSE

All'inizio della seconda parte del *Confitto delle Facoltà* Kant si prende gioco di una certa categoria della narrazione storica profetica, evocando la figura della «profezia autoavverantesi». Vittime dell'ironia kantiana sono quei profeti ebrei che «avevano ben profetizzato che prima o poi non solo la decadenza, ma il totale dissolvimento attendeva il loro Stato, poiché gli stessi erano gli autori di questo suo destino». Di fatto, avevano gravato la loro costituzione di tanti oneri ecclesiastici e di tanti, conseguenziali oneri civili, che il loro Stato divenne incapace di sostenersi unito, soprattutto in rapporto ai popoli vicini. Il resto lo fecero i sacerdoti, le cui

geremiadi dovevano «naturalmente spegnersi invano nell'aria, poiché costoro insistevano ostinatamente nel loro proposito di una costituzione insostenibile, fatta da loro stessi; e così l'esito poté essere da loro infallibilmente previsto»⁹. Sacerdoti, ma anche politici, al cui pronosticare arride altrettanta fortuna: cioè, in realtà, un insuccesso altrettanto clamoroso, trattandosi di quei politici secondo i quali «bisogna prendere gli uomini come sono, non come i pedanti inesperti del mondo o i bonari fantasticatori sognano che essi dovrebbero essere»¹⁰. E a che cosa approda questa apologia dell'esistente, anzi degli uomini esistenti, corredata com'è dal disprezzo per tutti quelli che, inesperti del mondo o fantasticatori che siano, sono attratti da chimere deontiche? Alla banalissima decisione di prendere gli uomini «come noi li *abbiamo fatti* mediante un'ingiusta costrizione». Se la soluzione trascendentale sembra avere scarsa confidenza con il mondo, la presunta concretezza è data da uomini in carne ed ossa vissuti senza libertà? È questa la soluzione, davvero modesta e surrettiziamente autoritaria? Il cerchio si chiude con ecclesiastici di altro tipo: quelli che profetizzano di quando in quando «il declino totale della religione e l'imminente apparizione dell'Anticristo». Il quadro non cambia, nonostante l'evocazione di una figura storicamente e teologicamente così impegnativa come l'Anticristo: tutto ciò che vien fatto milita sostanzialmente a favore del suo avvento, perché si ignora la strada diretta del *miglioramento*¹¹ e si propende per quella indiretta, spoglia di principi morali ma addobbata di osservanze e credenze storiche.

Come si vede, il criterio della decadenza o del declino compare prima in una cornice di storia religiosa per poi ulteriormente politicizzarsi: per i profeti ebrei Kant descrive il paradosso di una profezia che perviene, per via legalistica e con un tono querimonioso («geremiadi»), ad un esito distruttivo proprio in quanto figlio di un auto-avveramento profetico; successivamente arrivano sulla scena quei «politici pratici» che il saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* aveva assunto a bersaglio. Con ulteriori articolazioni,

⁹ I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, tr. it. in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Ricca, Milano, Mursia, 1989, p. 282 (AA [= *Akademieausgabe*] VII, p. 80). Sul tema è intervenuto A. Honneth, *Kein Ende der Geschichte?*, in I. Kaplow (a cura di), *Nach Kant: Erbe und Kritik*, Münster, LIT, 2005, pp. 118-133 (p. 118), che ravvisa un momento di vicinanza al Walter Benjamin della settima delle tesi *Sul concetto di storia*, nella quale si legge che tutto quanto un osservatore distaccato coglie, di quel patrimonio culturale che è il trofeo dei vincitori e dei dominatori, «gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore».

¹⁰ I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, cit., p. 283 (AA VII, p. 80).

¹¹ *Besserung* (in Kant spesso *Fortgang* o *Fortschreiten zum Besseren*, avanzamento verso il meglio, o anche *Verbesserung*) è da considerarsi un *terminus technicus* della religiosità protestante: esso compare p. es. nel sottotitolo del famoso appello di Lutero (1520) *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*: la tr. it. di P. Ricca, Milano, Claudiana, 2008, ha voluto trattenerne anche la sfumatura emendativa e correttiva: *A proposito della correzione e del miglioramento (Besserung) della società cristiana (von des christlichen Standes, della condizione cristiana)*.

questo impianto critico si ripropone nella *Pace perpetua*. A questo punto è chiaro che la decadenza non può equivalere ad uno stratagemma argomentativo cupo e minaccioso ma sostanzialmente innocuo e indolore, perché spostato all'infinito: deve trascinare con sé un'ipoteca escatologica, l'evocazione dell'ultimo giorno o della fine di tutte le cose. Il che, nel *Conflitto delle Facoltà*, non si fa attendere, e coincide con il primo dei tre modi di rappresentare la storia, quello terrorstico: «La decadenza nel peggio non può essere continua e ininterrotta nel genere umano, poiché ad un certo grado di essa il genere umano annienterebbe se stesso»¹².

Non è inoltre privo di interesse il fatto che nel 1793, nel saggio *Sul detto comune ...*, l'interpretazione della decadenza - dietro la quale si intravede tutto il rapporto tra il bene e il male - spinga Kant a dar voce ad un dissenso tanto garbato quanto netto nei confronti di Moses Mendelssohn: tale dissenso - che dovette essere non poco imbarazzante - nei confronti di un autore a lui per certi aspetti vicino, e dal cui *Jerusalem* Kant aveva tratto alcuni spunti per la messa a punto della teoria del contratto originario, attesta quanto fosse alta la posta in gioco. Basterà qui ricordare il punto decisivo del dissenso di Kant: anche l'alternanza, che Mendelssohn crede di constatare, tra progressi verso la virtù e ricadute nel vizio, è debole e inconcludente, giacché condanna il progresso ad essere un contrappeso dei momenti di decadenza, un'astuzia riequilibratrice della storia, invece che il segno positivo e inequivocabile dell'intero processo¹³. Si tocca qui con mano che la filosofia del progresso - il quale, com'è noto, può essere bensì talvolta «interrotto

¹² I. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, cit., p. 283 (AA VII, p. 81).

¹³ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo* (1783), tr. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990 (ed. or. *Schriften zum Judentum II*, a cura di A. Altmann [= *Gesammelte Schriften*, vol. VIII], Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983), pp. 112-113 e I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, tr. it. in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 154-155 (AA VIII, pp. 307-308); ivi, p. 125 (AA VIII, p. 277) compare un'allusione polemica a Burke. La fortissima tensione religiosa che innerva quasi ogni pagina delle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* (1790; il testo circola ben presto in Germania, grazie alla zelante tempestività della traduzione di Friedrich Gentz) è difficilmente sopravvalutabile, al punto tale che l'impressionante, articolata e febbrile sequela di accuse che si rovescia sui rivoluzionari francesi sembra talvolta riassumersi in un solo capo di accusa: empietà. Per Burke la decadenza è in un certo senso l'intero processo rivoluzionario: è la rottura di quell'equilibrio tra natura, divinità e *ancient constitution* che la tradizione britannica è chiamata a conservare ostinatamente, mentre in Francia si è consumata una cesura *unnatural*, contro-natura, all'insegna dell'artificiosità legnosa e priva di vita del linguaggio dei diritti. Per un'occorrenza testuale tanto della decadenza quanto della caduta cfr. E. B., *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, a cura di M. Respinti, Roma, Ideazione, 1998, p. 57: «Il nostro sistema politico è posto in giuste corrispondenza e simmetria con l'ordine del mondo e con il modo di essere stabilito per un corpo permanente composto di parti transitorie; perché, secondo le disposizioni di una sapienza meravigliosa che ha plasmato il grande mistero dell'organizzazione sociale del genere umano, quell'insieme non è mai in un determinato momento vecchio, maturo o giovane, ma, immutabilmente costante, avanza attraverso le diverse direttrici del declino (*decay*), della caduta (*fall*), del rinnovamento e del progresso continui».

(*unterbrochen*), ma mai *fermato* (*abgebrochen*)» - non racchiude un'adesione distratta e conformista allo spirito illuministico dei tempi, perché Kant immagina uno scenario forense nel quale viene rovesciato sull'avversario l'onere della prova: «Non ho necessità di dimostrare questa presupposizione: il suo avversario ha l'onere della prova»¹⁴. È qualcosa di simile alla allegazione in contrario in una procedura giudiziaria: salvo il fatto che a sostegno di questa inversione dell'*onus probandi* c'è una proiezione trans-generazionale: «io mi sostengo sul mio dovere innato di agire sulla discendenza, in ogni membro della serie delle generazioni [...], in modo tale che tale discendenza diventi sempre migliore (cioè la cui *possibilità* deve essere dunque anche ammessa), e che questo dovere si possa legittimamente trasmettere da un membro all'altro delle generazioni»¹⁵. Il che esclude che Kant ignori la discontinuità e i tormenti di cui è costellata la strada del progresso e che quindi cancelli in radice, con un semplice gesto edificatorio, l'idea di regresso. Formulazioni analoghe si trovano nella *Religione* e nell'*Antropologia*. È però evidente che la rarefatta cornice forense non evoca affatto il criterio dell'adduzione di prove empiriche di un progresso inarrestabile, benché Kant non abbia talvolta disdegnato di ricorrere a questo criterio. Se infatti tutto il peso del discorso è a carico della *possibilità*, e non della *datità* storico-fattuale, le prove non hanno alcun valore: «Potrebbero pur essere tratti dalla storia tanti dubbi che, quando fossero probanti, mi spingerebbero ad abbandonare un lavoro apparentemente inutile»: ma non potrebbero indurre a scambiare il dovere per la regola prudenziale che dice di non lavorare per ciò che è irrealizzabile (*aufs Unthunliche*, per ciò che è infattibile)¹⁶. Non si può barattare la compattezza di un impianto deontico con la porosità di un criterio prudenziale.

È il saggio *Sul detto comune ...*, particolarmente complesso perché impegnato ad intervenire sulla fase post-rivoluzionaria, a varare o almeno a organizzare questa linea rigorosamente anti-empiristica. Ma torniamo agli anni '80. Nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) l'immagine della caduta ricorre una sola volta, laddove Kant scrive: «Prima che la ragione si risvegliasse, non c'era ancora nessun comando o divieto, dunque nessuna infrazione; ma non appena quella iniziò la sua opera ed entrò in lotta, pur debole com'è, contro l'animalità e contro tutta la sua forza, dovettero nascere mali e, peggio - con l'ulteriore acculturamento della ragione (*bei kultivierterer Vernunft*) -, vizi che erano estranei allo stato d'ignoranza e quindi d'innocenza. Il primo passo per uscire da questo stato fu dal lato morale una *caduta*; da quello fisico la conseguenza di questa caduta fu una

¹⁴ I. Kant, *Sul detto comune ...*, cit., p. 154 (AA VIII, p. 309).

¹⁵ Ivi, pp. 154-155, cors. mio (*ibidem*).

¹⁶ Ivi, p. 155 (*ibidem*). Non coglie il problema, puntando anzi sulla *visibilità* del progresso, P. Kleingeld, *Vernunft und Fortschritt. Kants Geschichtsphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, pp. 211-217, dove manca una trattazione della decadenza; vale lo stesso per i saggi raccolti da O. Höffe in I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin, Akademie, 2011.

quantità di mali della vita mai conosciuti, e quindi una *punizione*. La storia della natura comincia quindi dal bene, poiché è *opera di Dio*, la storia della *libertà* dal male, poiché è *opera dell'uomo*¹⁷. *L'Inizio congetturale*, che è presumibilmente un confronto indiretto con le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder, appartiene al novero dei numerosi approcci interpretativi che tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento si confrontano con il terzo capitolo del libro del *Genesis*: dallo stesso Herder¹⁸ a Schiller¹⁹, da Fichte²⁰ a Schelling²¹. L'interesse esegetico rivolto al libro del *Genesis* è, complessivamente, scarso o del tutto assente: in gioco è, semmai, il passaggio dalla «questione della teodicea» alla filosofia della storia, sulla scia di una rimodulazione della narrativa del peccato originale²².

Ora, il contesto nel quale compare il passo citato autorizza ad includere nella riflessione la decadenza, che pure non viene mai nominata (altrove si incontra però la corruzione [*Verderbnis*])²³. Ciò che precede è infatti da un lato il passaggio dalla *Vormundschaft* della natura allo stato di libertà, dall'altro un'apologia del «progredire verso la perfezione», cioè un accenno al progresso nella sua forma più astratta, più irresistibile e più impersonale: una forma così astratta, anzi, da essere riferita ad un agire più che ad agenti specifici. Ciò che invece segue, a distanza di qualche pagina, quasi alla fine dello scritto, è un riferimento polemico al *topos* mi-

¹⁷ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, tr. it. in Id., *Scritti di storia ...*, cit., p. 109 (AA VIII, p. 115).

¹⁸ Cfr. J. G. Herder, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776, vol. II), in Id., *Sämtliche Werke* VII, Berlin 1884, rist. Hildesheim, Olms, 1967, pp. 1-171. Il giudizio di Kant su questo scritto, come attesta anche l'epistolario con Hamann, fu piuttosto severo.

¹⁹ Cfr. F. Schiller, *Sulla prima società umana secondo il filo conduttore del documento mosaico* (1790), in Id., *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di L. Calabi, Pisa, ETS, 2012, pp. 77-102, ed. or. in *Schillers Werke*, Nationalausgabe, XVII, vol. I, Weimar 1970, pp. 398-413.

²⁰ Cfr. J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Milano, Guerini e Associati, 1990 (ed. or. in Id., *Gesamtausgabe*, I/8, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 191-396).

²¹ Cfr. F. Schelling, *De malorum origine* (1792: è la *Magisterdissertation*, che ha come titolo completo *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III, explicandi tentamen criticum et philosophicum*), in Id., *Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 sgg., I, 1, pp. 46-181.

²² Cfr. F. Hermann, *Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfall-erzählung im 18. Jahrhundert*, in F. Hermann, V. Steenblock (a cura di), *Philosophische Orientierung*, München, Fink, 1995, pp. 249-266; W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen*, in Id., *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 88-116; O. Marquard, *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (a cura di), *Text und Applikation* (= «Poetik und Hermeneutik», 9), München, Fink, 1981, pp. 53-71; R. Spaemann, *Transformationen des Sündenfallmythos*, in W. Oelmlücker (a cura di), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München, Fink, 1992, pp. 15-24.

²³ Cfr. I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 114 (AA VIII, p. 121).

tologico-letterario dell'età dell'oro²⁴. Tale riferimento è destinato a diventare illuminante. In sede di ricostruzione del *Genesi*, Kant aveva affidato questo suo spunto polemico all'immagine del giardino paradisiaco: quando l'uomo realizza la sua emancipazione dal grembo della natura, egli mette in atto «un cambiamento certo onorevole, ma anche molto pericoloso», giacché questo passo «lo ha tratto fuori dallo stadio innocente e sicuro della custodia infantile, in un certo senso da un giardino paradisiaco che lo nutriva senza che egli faticasse»²⁵. Proprio questo impatto con il «vasto mondo» fa affiorare, in seguito, «il desiderio di un paradiso, creatura della sua immaginazione, dove egli possa trascorrere la sua esistenza fantasticando e trastullandosi in un tranquillo ozio e in una pace ininterrotta». Al centro delle deformazioni retrospettive è l'immaginazione in un'accezione negativa, come fuga dal mondo e de-responsabilizzazione: l'uomo cerca una strategia di schivamento delle fatiche della vita, la ragione è invece infaticabile e impone lo sviluppo. Tra l'uomo e questo immaginario luogo di delizie sta la ragione, che «spinge irresistibilmente allo sviluppo delle capacità» di cui egli è dotato. Ed è lo stesso libro del *Genesi* (III, 24) a non permettere di «tornare allo stato di selvatichezza e semplicità» dal quale la ragione lo aveva tratto²⁶.

Il discorso sul paradiso o sull'età dell'oro diventa più incalzante alla fine dello scritto, dove, sempre sul filo della critica di un uso improprio dell'immaginazione, viene indicata una colpevole *satisfactio*, un rapporto rasserenato con la natura, che induce l'uomo a respingere le proposte emancipative avanzategli dalla ragione: più che di un desiderio si tratta di una «vuota nostalgia» dell'età dell'oro, alla ricerca di ciò che oggi si definirebbe una *Entlastung* e che Kant inquadra come «liberazione (*Entledigung*) da tutti i bisogni immaginari che il lusso ci addossa», e dunque alla ricerca di un «appagamento nella semplice necessità della natura», con il suo corollario di «un'assoluta eguaglianza tra gli uomini» e di «una pace costante tra essi». Si delinea così, per via immaginativa, «il puro godimento di una vita priva di preoccupazioni, trascorsa fantasticando nell'indolenza o in giochi infantili». Il passo finale dello scritto è rilevante, non da ultimo, perché mette capo ad una struttura logica come quella della *Robinsonade*, che ci è nota, seppure in forma diversa, soprattutto attraverso Marx: «una nostalgia che i Robinson e i viaggi verso le isole del Sud rendono così eccitante, ma che in generale dimostra la noia che l'uomo pensante sente per la vita civilizzata quando ne cerchi il valore solo nel godimento [...]»²⁷. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* il corri-

²⁴ Per i riverberi soprattutto letterari si veda, sul rapporto tra arcadia, romanzo pastorale ed età dell'oro, W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 92 sgg.

²⁵ I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 108 (AA VIII, p. 114).

²⁶ *Ibidem* (AA VIII, p. 115).

²⁷ Ivi, p. 115, (AA VIII, p. 122), trad. modificata. Sulla simbologia infantile e fantasiosamente ingegnosa del paradiso e della corrispondente sporcizia originaria del mondo terreno cfr. anche *La fine di tutte le cose* (1794): Kant parla di un uomo di spirito persiano «che poneva il paradiso, la di-

spettivo dell'età dell'oro è quell'«arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza» nella quale gli uomini sarebbero «mansueti come le pecore che conducono al pascolo»²⁸. Ma si osservi: questa immagine viene messa al servizio del teorema della insocievole socievolezza e non confluisce in una filosofia del progresso in quanto tale, ma in una teoria dell'integrazione *attraverso* il conflitto, cioè nella rappresentazione di una cooperazione sociale che faccia perno sul conflitto stesso, giacché relegare quest'ultimo in una assoluta negatività asseconderebbe proprio la situazione di stallo dalla quale è invece d'obbligo uscire. L'esito cooperativo che ricompone e valorizza gli antagonismi di stampo egoistico è bensì progressivo, ma non contribuisce direttamente a definire il progresso in quanto singolare collettivo. Quanto alla decadenza, essa ci viene incontro propriamente come *Mißbildung* (deformazione o anche degenerazione) della *Bildung* del corpo statale del popolo romano, che – ricorda Kant in sede esemplificativa – ha inequivocabilmente subito l'influsso della storia greca: ma questa «caduta» non impedisce che rimanga «un germe di illuminismo che, sempre più sviluppato attraverso ogni rivoluzione», prepara «un successivo stadio, ancora più alto, del miglioramento»²⁹.

3. CONSERVATORISMO TRA TUTELA E IMMATURITÀ

Fin qui il Kant che, a metà degli anni '80, nei suoi brevi scritti inserisce anche qualche lunga e impegnativa nota su Rousseau. Il tratto dominante dell'argomentazione di Kant non è lontano dalla «sindrome di Filemone e Bauci»: ciò che viene rifiutato dai non-progressisti, se così è lecito definirli, è lo sviluppo in

mora della prima coppia umana, in cielo: nel suo giardino si trovavano alberi sufficienti, provvisti in gran copia di frutti magnifici, di cui quel che rimaneva, dopo il loro consumo, si disperdeva attraverso una specie di traspirazione impercettibile. Solo un albero nel mezzo del giardino faceva eccezione: esso produceva un frutto molto allettante, ma che non si disperdeva con la traspirazione. I nostri progenitori vollero gustarne, nonostante il divieto, e perché non sporcassero poi il cielo, non rimaneva altro rimedio se non che un angelo mostrasse loro la terra in lontananza dicendo «ecco la latrina dell'intero universo» [...] Così il genere umano è dunque venuto sulla terra» (*La fine di tutte le cose*, tr. it. in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989, p. 222, nota; AA VIII, p. 331). Nella stessa pagina si registrano gli effetti di un'immaginazione eccitata alla ricerca dei «segni che annunciano l'ultimo giorno». Lasciata a briglia sciolta, l'immaginazione ricorre a segni e miracoli: stilato il consueto elenco sommario dei mali (ingiustizia, oppressione dei poveri, dissolutezza dei ricchi, guerre sanguinose), tutto si riassume «nella decadenza morale e nel rapido sviluppo di tutti i vizi». Nella stessa nota già citata, a proposito dell'immagine del mondo come carcere, che vede la strana coalizione tra saggi bramani tibetani e Platone, si legge che il mondo è rappresentato come luogo di penitenza (*Züchtigung*) e di purificazione per gli spiriti decaduti (*verfallner Geister*).

²⁸ I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tr. it. in Id., *Scritti di storia ...*, cit., p. 33 (AA VIII, p. 21).

²⁹ Ivi, p. 42 (AA VIII, p. 30).

quanto tale, l'appello della ragione ad una differenziazione delle facoltà e al dispiegamento delle stesse. A questa sindrome si accompagnano connotati tipicamente infantili - come l'amore per l'ozio e per l'indolenza - perché Kant richiama costantemente, in forma diretta o indiretta, le valenze strettamente giuridiche della *Mündigkeit*, intesa come *emancipatio* da una tutela paternalistica: e in questo caso la *Vormundschaft* - la tutela che, disponendo di un anticipo temporale, è in quanto tale insidiosa - da superare è quella della natura perché si vada verso lo stato di libertà: «l'uscita dell'uomo dal paradiso, rappresentato dalla ragione come il luogo del primo soggiorno del genere a cui apparteneva, non è stata altro che il passaggio dalla selvatichezza di una creatura semplicemente animale all'umanità, dal girello per bambini dell'istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà»³⁰. Non a caso il saggio sull'*Inizio congetturale* offre una nota sulla *Mündigkeit* che è al tempo stesso una nota sul rapporto tra natura e cultura. Possiamo insomma affermare che, anche per ragioni di prossimità cronologica, nel 1786 Kant si muove interamente nel solco del saggio del 1784 sull'*Aufklärung*, dal quale riprende anche la figura della *Selbstverschuldung*, ladove ribadisce che l'uomo deve «considerare se stesso interamente responsabile di tutti i mali che vengono dal cattivo uso della sua ragione»³¹. Non è lecito smistare le colpe dell'uomo su cause improvvisate, che avrebbero solo una funzione consolatoria e de-responsabilizzante.

Il motivo della pacifica indolenza, e della presunta felicità goduta in una condizione originaria, naturale e pre-civile, riprende del resto uno spunto polemico che compare alla fine della recensione (1785) delle *Idee* di Herder: «L'Autore vuol davvero sostenere che se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civilizzate, fossero destinati a sopravvivere nella loro pacifica indolenza anche per migliaia di anni, allora si potrebbe dare una risposta soddisfacente alla domanda sulla ragione per cui essi in effetti esistono, come alla domanda se non sarebbe altrettanto bene che quest'isola fosse stata riempita con pecore e buoi felici, piuttosto che con uomini felici nel puro e semplice godimento?»³². Se insomma fosse davvero possibile godere la felicità *al di qua* degli imperativi e dei postulati della libertà morale, l'individuo sarebbe solo una parte dell'evoluzione complessiva della natura: e non potrebbe rispondere alla domanda - che inevitabilmente affiorerebbe - sul *senso* della propria esistenza. Siamo allora in un terreno molto vicino a quello della teodicea³³, almeno nei limiti in cui la teodicea stessa è un'interrogazione sul senso dell'esistenza. Ma intanto: l'esistenza stessa di un processo di teodicea

³⁰ I. Kant, *Inizio congetturale ...*, cit., p. 109 (AA VIII, p. 115).

³¹ Ivi, p. 116 (AA VIII, p. 123).

³² Ivi, pp. 71-72 (AA VIII, p. 65).

³³ Su questo punto cfr. R. Herzog, *Vom Aufhören. Darstellungsformen menschlicher Dauer im Ende*, in K. Stierle, R. Warning (a cura di), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München, Fink, 1996, pp. 288-289.

presuppone un certo grado di emancipazione dalla tradizione religiosa e la possibilità di revocare in dubbio le formulazioni mitiche che da essa sono state veicolate. Ad attestare che il presente è segnato dal male sono sufficienti la rappresentazione della perdita del paradiso o, appunto, dell'età dell'oro. Ma bisogna sporgersi oltre, ed è questa una delle ragioni per le quali Kant si impegna, nel 1791, a registrare l'insuccesso non di un singolo progetto o tentativo di teodicea, ma di ogni teodicea³⁴. Il che dice, tra l'altro, che la vicenda teorica inaugurata da Leibniz e sviluppata nel XVIII secolo è legata a determinati presupposti dell'illuminismo europeo. La teodicea non è un bisogno eterno dell'uomo né un problema eterno della ragione: né l'antichità né le sacre scritture ne attestano chiaramente il bisogno e la possibilità, e ancor meno plausibile è che essa coincida con la *theologia naturalis*. Analogamente, alla decadenza e al motivo della *mutatio in pejus* è lecito riconoscere un'intrinseca ampiezza che attraversa molte epoche, ma non è lecito disconoscere la funzione di *sensorium* specifico in un'epoca che ha messo all'ordine del giorno la loro alternativa filosofica: il progresso.

Proprio la necessità dell'emancipazione rende impraticabile la possibilità di fermarsi ad uno stato di selvatichezza naturale. Si può complessivamente interpretare la posizione del Kant del 1786 come una linea che assume a suo bersaglio polemico la vacuità determinativa dell'età dell'oro, ma non la sua intensità normativa. L'età dell'oro, oggetto com'è di sogni o di nostalgie, è vuota di determinazioni, è indeterminata o indifferenziata, non ha una vera potenza normativa. Ne sarebbe dotata se fungesse da punto-zero di un processo all'interno del quale prendono corpo i passaggi del progressivo decadimento: se cioè da essa si potesse transitare alla «fine di tutte le cose» e dunque alla cancellazione di ogni prospettiva di progresso. Lo sguardo più ravvicinato agli espedienti narrativi della decadenza serve proprio a questo: a disinnescare sin dall'inizio la lunga scia immaginaria di un'origine che, come l'età dell'oro, non è stata sottoposta a nessun vaglio di legittimità filosofica e che a nessun titolo potrebbe essere apparentata a quell'origine *logico-razionale* sulla base della quale Kant discute il male radicale. È inoltre evidente che lo scritto del 1786 ha bensì un impianto congetturale, ma non una forte ispirazione controfattuale e deontica quale può essere ascritta alla filosofia kantiana della storia nel suo insieme³⁵: gli insegnamenti ricavabili da una reinterpretazione libera ed esegeticamente non impegnativa del *Genesi* non sono in antitesi all'esperienza storica data, anche se, secondo la premessa metodologica del saggio del 1786, possono essere frutto di «un esercizio concesso all'immaginazione». Uno dei grandi temi dello scritto del 1786 è - come nella *Educazione del genere umano* di Lessing - la disparità o la asincronicità di sviluppo che caratterizza il

³⁴ Cfr. I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., pp. 51-64 (AA VIII, pp. 254-271).

³⁵ Sulla filosofia deontica della storia come progetto controfattuale dell'*Aufklärung* cfr. W. Schmidt-Biggemann, *op. cit.*, pp. 7 sgg.

rapporto tra individuo e genere: ed è la rilevanza assoluta di questo tema ad assorbire l'attenzione di Kant. Per portare fino in fondo il confronto con il conservatorismo è necessario arricchire l'impianto critico.

Un quadro diverso, e siamo così alla seconda tipologia di conservatorismo, ci viene infatti offerto quando, nel 1793, l'età dell'oro e lo stato paradisiaco compaiono nel passo iniziale della *Religione nei limiti della semplice ragione*. È un passo che getta luce non solo sulla filosofia della religione, ma sulla filosofia della storia, e che va perciò citato integralmente:

Il mondo va di male in peggio: tale è il lamento che si alza da ogni parte, così vecchio come la storia, così vecchio, anzi, come la poesia anteriore alla storia, così vecchio, infine, come la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. E, tuttavia, tutte queste leggende fanno incominciare il mondo col bene, con l'età dell'oro, con la vita in paradiso, o con una vita ancor più felice nella società degli esseri celesti. Ma tale felicità esse la fanno presto scomparire come un sogno, e s'affrettano a descriverci la caduta nel male (nel male morale, col quale il male fisico è andato sempre di pari passo), nel male in cui, con nostro grande scandalo, il mondo s'inabissa con passo accelerato, sicché ora (questo ora è così vecchio come la storia) noi viviamo negli ultimi tempi, il giorno del giudizio e la fine del mondo sono alla porta [...]³⁶.

Questo passo è sufficiente ad attestare che non è lecito accantonare gli scritti di filosofia della religione quando si tenta di acquisire un quadro complessivo della filosofia kantiana della storia³⁷. Abbiamo intanto un dato interamente nuovo rispetto allo scritto del 1786: compare qui il plesso escatologico (assente nell'*Inizio congetturale*), che ci segnala che siamo in prossimità dello scritto *La fine di tutte le cose* (1794, anno della seconda edizione della *Religione*) e anche che siamo avviati verso la resa dei conti, prima indiretta e poi diretta, con Johann Albrecht Bengel nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e nel *Conflitto delle Facoltà* – una resa dei conti che si concentra proprio attorno al calcolo del «giorno ultimo»³⁸. In verità la questione escatologica non è significativa in quanto tale: non viene discussa sotto il profilo dottrinario e teologico, ma solo fatta oggetto di ironico dileggio nei suoi aspetti più improponibili di lamentazione («vecchia come la storia») sulle sorti del mondo. Dal punto di vista strettamente semantico abbiamo tuttavia

³⁶ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 77 (AA VI, p. 19).

³⁷ Cfr. invece P. Kleingeld, *Zwischen kopernikanischer Wende und großer Erzählung. Die Relevanz von Kants Geschichtsphilosophie*, in H. Nagl-Docekal (a cura di), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996, pp. 173-197: la filosofia kantiana della storia sarebbe da ricondurre all'ambito della filosofia teoretica e non offrirebbe passaggi normativi autonomi.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, pp. 192-193 (AA VII, pp. 194-195) e *Il conflitto delle Facoltà*, cit., pp. 271-272, nota 15 (AA VII, p. 62).

un'intensificazione e una precisazione della problematica lapsaria: ora la decadenza (*Verfall*) è esplicitamente nominata, insieme con la caduta (*Fall*) e con il tramonto (*Untergang*).

La differenza che balza agli occhi, rispetto allo scritto del 1786, è che ora ci troviamo di fronte non solo ad un *terminus a quo*, ma anche ad un *terminus ad quem*. La «sindrome di Filemone e Bauci», come abbiamo voluto denominarla per analogia con il *Faust* di Goethe, non pretende, con la sua apologia dell'innocenza e del non-sviluppo, di predeterminare un punto d'arrivo. Al contrario: la nostalgia retrospettiva indica che lo stato iniziale è pensato come uno stato che *non* deve essere alterato. La prima forma di conservatorismo, quella che sposa il non-sviluppo e l'immobilismo storico, rinuncia ad ogni *telos*: in essa il *telos* coincide con l'inizio. Ora c'è invece, nel testo collocato proprio all'inizio della *Religione*, un'ipoteca pesantemente *normativa* che utilizza l'immagine dell'età dell'oro come qualcosa che balena e che subito scompare, e che tuttavia su questa base disegna l'intero corso storico come *peggioramento*. Più che sollecitare nostalgie di ritorno ad uno stadio primordiale, la normatività opera in modo tale da segnalare quanto sia stata deturpata la condizione iniziale. La differenza è che, mentre per controbattere un'ideologia dell'immobilità e della staticità è sufficiente puntare sul progresso, per controbattere il sottile normativismo della decadenza occorre dimostrare che si tratta di un progresso *verso il meglio*. Infatti, che sia in atto un *Fortschreiten*, un avanzare della storia, non viene negato neanche da coloro che paventano la decadenza, purché l'avanzare stesso possa essere fin dall'inizio assiologicamente squalificato: esso ci porta verso la fine del mondo o insomma verso la catastrofe, è un avanzare di segno negativo. La teoria della decadenza vede un avanzare verso il peggio, cioè – da un punto di vista normativo e assiologico – un regresso. L'insidia della seconda forma di conservatorismo consiste nel far posto ad una mobilità storica che però non può mai essere *invertita*.

Se, comunque, si ritiene che la corruzione nel genere umano sia visibile a occhio nudo, perché ciò accade? Le motivazioni addotte da Kant rovesciano completamente il punto di vista della «decadenza permanente» con il quale egli sta polemizzando: le querimonie sulla corruzione (*Verunartung*: degenerazione) incessantemente in aumento nel genere umano provengono proprio dal fatto che, quando il genere umano «si trova ad uno stadio superiore della moralità vede ancora oltre, ed il suo giudizio su ciò che si è, comparato a ciò che si dovrebbe essere, e dunque la nostra riprovazione di noi stessi, diventano sempre più severi tanto più è alto lo stadio della moralità che abbiamo già raggiunto nell'insieme del corso del mondo a noi noto»³⁹.

Per Kant il criterio di comparazione è quello deontico, cioè quello in base al quale può essere giudicato inadeguato lo stadio della moralità che è stato di volta

³⁹ I. Kant, *Sul detto comune ...*, cit., p. 136 (AA VIII, p. 310).

in volta raggiunto. Non si può invece aderire al catastrofismo, perché esso contiene al massimo una controfattualità estremamente artificiosa, quella del «tanto peggio, tanto meglio». Il pessimismo teleologico tende a credere che, quanto più tetro è lo sguardo rivolto al futuro, tanto maggiore è la speranza che si possa correggere uno sviluppo distorto. È solo in questo modo che può essere riempito l'intervallo temporale tra una determinata situazione e il tramonto, o la decadenza, che si annuncia minacciosamente alla fine del processo⁴⁰. Il catastrofismo è in realtà apoloogia dell'esistente: il *peggioramento* è una tendenza profonda e radicata del corso storico, mentre ogni trasformazione appare affidata ad un salto nebuloso.

Questa farraginoso composizione di decadenza e rigenerazione non avrebbe invece alcun senso. L'imperativo civile, prima ancora che politico, è quello della *Mündigkeit*: e Kant conosce fin troppo bene le insidie di un catastrofismo che, differendo all'infinito l'avvento della *Mündigkeit*, si propone di bloccare i processi emancipativi che la strategia del miglioramento vuole invece mettere in atto. Si può anzi affermare che il nesso tra *Mündigkeit* ed emancipazione non solo si affranca dalla ristretta origine giuridica del concetto (dal *mundium* latino al *Munt* tedesco), ma si propone come un filo conduttore di gran lunga più rilevante della provvisoria sistemazione che aveva trovato, nel 1784, in rapporto alla nozione di *Aufklärung*. La filosofia della decadenza è una strategia dell'arrendevolezza e dell'attesa, ecco perché si maschera volentieri con elementi tratti dalla simbologia escatologica. Di fatto siamo debitori alla *Religione*, per ciò che riguarda l'arco degli anni '90, di uno dei più efficaci pronunciamenti di Kant contro il «paternalismo dell'immaturità», e i quasi dieci anni intercorsi rispetto al saggio sull'*Aufklärung* del 1784, e le numerose elaborazioni di filosofia della storia intervenute nel frattempo, rendono preziosa questa presa di posizione:

Io confesso che non posso andar d'accordo con quella maniera di parlare, di cui si servono anche persone assai savie quando dicono: il tale popolo [...] non è maturo per la libertà; i servi della gleba del tale grande proprietario non sono maturi per la libertà, e così anche: gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di coscienza. Ma, in tale ipotesi, la libertà non arriverà mai, perché non si può diventar maturi per la libertà, se prima non si è stati posti in essa (bisogna essere liberi per potersi servire in modo opportuno delle proprie forze nella libertà)⁴¹.

È evidente che una siffatta formulazione racchiude un potenziale anti-gradualistico: perché ci sia l'avvento delle condizioni del miglioramento, è necessaria una cesura. Se infatti si dovesse *attendere* la maturazione delle condizioni della libertà, questa attesa potrebbe rinviare all'infinito la trasformazione dell'assetto politico e civile dato. La logica rinunciataria della decadenza abbandona

⁴⁰ Cfr. su questo punto P. Widmer, *Niedergangskonzeptionen zwischen Erfahrung und Erwartung*, cit., p. 17.

⁴¹ I. Kant, *La religione...*, cit., pp. 204-205, nota 49 (AA VI, p. 188).

na il mondo, sperimentando una vera e propria fuga da esso e assistendo passivamente alla sua rovina. Al di là e contro di essa si apre l'orizzonte di una speranza attivisticamente combattiva, la cui ricchezza, come ha ben visto Lyotard, si accumula nel segno trascinante dell'*entusiasmo*, che non è mera registrazione di dati empirici più o meno favorevoli, ma proposta di innovazione⁴². È nell'interesse dell'orientamento pedagogico-autoritario differire l'avvento del miglioramento puntando sulla presunta inesistenza delle sue condizioni. Ma questa strategia di scoraggiamento politico è figlia della retorica della decadenza.

⁴² Cfr. J. F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, tr. it. di F. Mariani Zini, Milano, Guerini, 1989.