

HUMANITAS

NUOVA SERIE

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA

ESTRATTO

dal fascicolo n. 1 2000

MORCELLIANA

Cas. Post. n. 343 - 25121 BRESCIA

ISABELLA ADINOLFI BETTILO

RISPETTO E AMORE DELL'ALTRO

La regola d'oro della morale

«I confini della moralità e dell'amor di sé sono segnati con tanta chiarezza e rigore che anche l'occhio più volgare non può far a meno di distinguere» (Kant, *Critica della ragion pratica*).

«... con l'etico il problema non verte mai sull'esterno, quanto sull'interno» (Kierkegaard, *Enten-Eller*).

Tre anni fa sulla rivista «MicroMega», nel supplemento al numero 1/97 interamente dedicato all'etica contemporanea, appariva un interessante saggio di Leszek Kolakowski: *Etica del male oggettivo*. Breve, ma ricco di spunti interessanti, il saggio si apriva con l'enunciazione della tesi, cui seguivano alcune risposte a possibili obiezioni.

La tesi, quella nota dell'oggettivismo etico, veniva sinteticamente formulata in questi termini: «Quando dico, per esempio, che è una buona cosa aiutare il proprio prossimo sofferente, o che è male torturare un essere umano, voglio intendere che è proprio così: è cioè *un fatto* che la prima azione è buona e la seconda è cattiva»¹.

Le obiezioni a questa tesi, prese in considerazione nel saggio, si riducevano sostanzialmente a due: nella prima si poteva riconoscere la posizione dell'emotivismo e, più in generale, dell'etica naturalistica o materialistica, secondo cui i predicati morali «buono» e «cattivo» esprimerebbero in realtà ciò che per me è «piacevole» o «spiacevole», cioè delle emozioni soggettive oppure delle preferenze naturali. La seconda obiezione si poteva invece far risalire al relativismo etico, il quale nega che vi siano norme e principi validi sempre e per tutti senza eccezioni, e quindi un bene e un male oggettivi, in base al dato esperienziale dell'esistenza di una molteplicità di concezioni etiche tra loro divergenti.

Giudicata poco «credibile» e «semplicistica»², la prima obiezione, secondo cui, lo ricordo, «bene» e «male» sono «nulla più che un travestimento con il quale intendiamo dire piacevole e spiacevole», riceveva da Kolakowski la seguente risposta: «In generale, le nostre opinioni riguar-

1. L. Kolakowski, *Etica del male oggettivo*, in «MicroMega» '97, supplemento al n. 1/97, Editrice Periodici Culturali, Roma 1997, pp. 47-50, p. 47.

2. *Ivi*, p. 48.

do al bene e al male hanno il significato opposto: anziché implicare che questa o quella idea è 'vantaggiosa' o 'piacevole' per chi la esprime, sono piuttosto strumenti mediante i quali gli individui si offrono l'un l'altro sostegno nell'asserire credenze che vanno contro la loro ricerca del 'piacere' o del 'vantaggio' (comunque questi termini vengano intesi)³.

La seconda obiezione, concernente il dissenso esistente tra gli individui e le civiltà su ciò che è bene e male, aveva invece impegnato più a fondo lo studioso, che vi rispondeva con ben quattro osservazioni. L'ultima di queste, considerata dall'autore stesso come la più importante, al fine di spiegare perché crimini efferati siano stati e siano tuttora considerati leciti da alcune culture, introduceva la distinzione capitale tra etica tribale ed etica universale.

Indubbiamente, il dato storico, la constatazione empirica del dissenso esistente tra gli uomini riguardo a ciò che è bene e male, rappresenta da sempre il punto di partenza da cui muove il relativismo etico per negare l'esistenza di una legge morale universale. Si constata, ad esempio, come quel tale diritto che, poniamo, un popolo ritiene legittimo, inviolabile e inalienabile, presso un altro popolo, invece, non venga riconosciuto, e se ne deduce che non esistono valori e principi condivisi da tutti, che non esiste un *ethos* comune a tutti gli uomini. Ma è proprio così? Ad un primo sguardo sembrerebbe di sì. Il principio dell'assoluta dignità dell'uomo, ad esempio, in taluni paesi viene negato alle donne e in altri paesi a uomini e donne appartenenti a determinati ceti sociali.

Se non che, ad un secondo sguardo ci si avvede facilmente che in questi paesi il medesimo principio viene osservato in ambiti più ristretti. Sospeso nei confronti delle donne, in una società maschilista viene fatto valere tra i soli uomini, e in una società razzista o castale solo tra alcuni uomini. Anche se non è applicato universalmente esso dunque conserva anche in queste società una sua pur parziale validità. Non esistono società in cui i diritti essenziali o fondamentali siano assolutamente negati, cioè negati a tutti. Una simile società non potrebbe sussistere: Platone a ragione sosteneva che anche una banda di delinquenti è tenuta al rispetto di alcune regole elementari tra i suoi membri, pena la sua stessa dissoluzione⁴.

Forse allora non ha torto Kolakowski quando, in relazione al dissenso esistente tra gli uomini sulle questioni di morale, scrive che «il conflitto cruciale sembra essere quello tra moralità tribale e moralità universalmente umana»⁵. Nelle società chiuse, tribali, vale infatti il principio per cui «ciò

3. *Ibidem*.

4. Platone, *Protagora*, 319 b-d; *Repubblica*, I, 352 c. Evidentemente, in una banda di delinquenti, le regole elementari che garantiscono la sopravvivenza dei suoi membri sono sospese nei confronti di tutti coloro che non appartengono alla banda.

5. L. Kolakowski, *Etica del male oggettivo*, cit., p. 49.

che è proibito all'interno di una tribù» o, più in generale, all'interno di un gruppo di persone, «è lecito o raccomandato nei confronti degli stranieri», cioè nei confronti di coloro che non appartengono a quel gruppo⁶.

Per contro, più una società è aperta ed evoluta, più i diritti fondamentali sono estesi. Naturalmente, la civiltà di un popolo non deve essere misurata solo in termini di benessere economico, materiale. Nelle società opulente, economicamente e tecnicamente progredite in cui oggi i più fortunati tra noi vivono, l'universalità di tali diritti viene infatti purtroppo assai spesso affermata verbalmente, ma negata di fatto, come prova la crisi in cui versa attualmente la morale dei diritti umani.

Cinquant'anni fa, al termine del secondo conflitto mondiale, da un'umanità segnata dagli orrori della guerra e desiderosa di trovare delle regole di civile convivenza nasceva la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*⁷. Certo, essa non nasceva improvvisamente: secoli di storia, segnati da lotte, tappe e conquiste importanti quali le costituzioni cui hanno dato esito le rivoluzioni americana, francese e russa, sono stati necessari per prepararla⁸. La guerra tuttavia ha sicuramente impresso un'accelerazione improvvisa al processo che ha portato alla nascita della *Dichiarazione*. «Fino ad allora – scrive A. Giardina – nel diritto internazionale non esistevano norme sulla protezione di tutte le persone indipendentemente dalla loro nazionalità, salvo quelle sulla repressione dei c.d. *crimina iuris gentium*, quali per esempio, la pirateria e la tratta degli schiavi. [...] È solo dopo la seconda guerra mondiale che si è avuto un mutamento radicale, un vero e proprio salto di qualità, come reazione agli eccessi della guerra. Sono state quindi adottate la celebre *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, deliberata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948 e, a livello europeo, la *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà*

6. *Ibidem*.

7. Su questo argomento esiste già un'abbondante letteratura critica, specialistica e non. Per un'informazione di carattere generale, si veda: AA.VV., *Garanzie costituzionali e diritti fondamentali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997.

8. Bori e Possenti, pur con diversi accenti, fanno tuttavia giustamente osservare come la prima fonte della morale dei diritti umani sia da ricercare nelle tradizioni sapienziali e religiose. Scrive Bori: «[...] le prime conquiste della democrazia moderna – la libertà di coscienza, l'eguaglianza politica, il diritto alla felicità, l'ideale di fraternità – hanno le loro prime e fondamentali espressioni come secolarizzazione – e cioè interiorizzazione e universalizzazione – di contenuti etico-religiosi» (P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Marietti, Genova 1991, p. 86). Similmente, Possenti osserva: «[...] bisogna correre il rischio di affermare che, portando l'attenzione sui diritti più originali della persona piuttosto che su quelli civili e politici, la prima dichiarazione dei diritti dell'uomo [...] si può ritrovare nel Decalogo mosaico. La cosa non è poi tanto sorprendente, essendo il Decalogo non una tavola di valori a base tribale o etnica, ma il codice fondamentale della moralità umana» (V. Possenti, *Diritti umani e natura umana*, in «Vita sociale» n. 261, anno LI, maggio-giugno 1994, p. 263).

fondamentali firmata a Roma nel 1950; successivamente, ancora ad opera delle Nazioni Unite, sono stati elaborati i *Patti universali* del 1966: il *Patto sui diritti civili e politici* e quello *sui diritti economici sociali e culturali*⁹.

Ciò che caratterizza in generale la legislazione internazionale è il riconoscimento che certi diritti fondamentali spettano a tutti gli individui. L'articolo primo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* recita: «All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood». Questo principio sancisce che, al di là di ogni appartenenza religiosa, culturale, politica, etnica, ad ogni uomo deve essere riconosciuto un valore assoluto. Quel valore, aggiungo, che ognuno spontaneamente riconosce a se stesso.

Alcune espressioni contenute nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* ne sottolineano con insistenza l'ambizione universalistica. Fin dal titolo essa si definisce «universal», e nel prologo i diritti da essa proclamati rappresentano «the highest aspiration of the common people» ed essa stessa si pone come «common standard of achievement for all peoples and all nations». Oggi, a cinquant'anni di distanza, occorre tuttavia riconoscere, soprattutto se si pensa alle eclatanti trasgressioni dei più elementari diritti umani compiute da intere nazioni e ai tribunali internazionali¹⁰ istituiti di recente proprio per punire tali crimini¹¹, il fallimento di fatto di questo progetto.

Lo scacco pratico subito dal progetto di un'etica universale inevitabil-

9. A. Giardina, *La tutela internazionale dei diritti dell'uomo*, in AA.VV., *Garanzie costituzionali e diritti fondamentali*, cit., pp. 219-241, p. 221.

10. Quest'anno a Roma è stato istituito lo statuto per la Corte penale internazionale. Dopo i Tribunali internazionali di Norimberga e di Tokyo, che per la prima volta avevano sancito il principio della responsabilità individuale e negato che la natura di un conflitto potesse porre i responsabili di atti criminosi al riparo da ogni giudizio e da ogni sanzione, lo statuto varato a Roma mira ad istituire una giurisdizione penale di natura permanente per la garanzia e tutela dei diritti racchiusi nella *Dichiarazione*.

11. Questo sistema di protezioni comporta che ogni individuo è soggetto alla legislazione internazionale prima ancora che alla costituzione del suo paese. «Caposaldo dell'evoluzione recente del diritto internazionale - nota Giardina - è quella concernente la punizione dei crimini internazionali, in altri termini la soggezione diretta dell'individuo a regole internazionali che si impongono agli individui stessi nonostante l'eventuale diverso contenuto delle norme dell'ordinamento al quale tali individui sono sottoposti» (A. Giardina, *La tutela internazionale dei diritti dell'uomo*, in AA.VV., *Garanzie costituzionali e diritti fondamentali*, cit., p. 222).

In questo senso, i diritti fondamentali precedono le diverse costituzioni e si impongono ad ogni individuo. E ciò è di fondamentale importanza: «La caduta dello stato di diritto liberale nei regimi autoritari si rese possibile, nota infatti Casavola, anche per l'assenza di una chiara affermazione del primato e dell'antecedenza dei diritti fondamentali rispetto ad un ordinamento costituzionale dato» (F.P. Casavola, *Introduzione a AA.VV., Garanzie costituzionali e diritti fondamentali*, cit., p. 6). Tuttavia, occorre riconoscere che questi organismi internazionali, nonostante rappresentino un innegabile progresso sul piano giuridico, si sono di fatto dimostrati inefficaci, impotenti nei recenti conflitti che hanno interessato la ex Jugoslavia o nella guerra tra Stati Uniti e Iraq.

mente ci spinge a porci alcune domande. Innanzitutto: perché, per ciò che riguarda l'etica, è così difficile passare dalla teoria alla prassi? Perché, come spesso si dice, è facile predicare l'etica e difficile praticarla? «Oggi - nota Kolakowski - l'idea dei diritti umani viene spesso orribilmente, brutalmente violata, ma molto raramente respinta in linea di principio»¹². È dunque un processo solo teorico, che non ha alcun riscontro nella prassi e nella realtà, l'individuazione di un'etica universalmente valida?

L'articolo di Kolakowski suggeriva, sia pure implicitamente, una risposta a questo quesito. Riprendendo una tesi kantiana, che ha segnato una vera e propria svolta nella storia dell'etica, lo studioso affermava, si è visto, che i termini «buono» e «cattivo» non corrispondono, non sono traducibili con «piacevole» e «spiacevole», «utile» e «dannoso». Anzi, con il termine buono, precisava lo studioso, siamo soliti indicare, piuttosto, qualcosa che «va contro» la naturale «ricerca del piacere e del vantaggio». Qualcosa che va contro le «nostre inclinazioni istintive». Esso esprime, in altri termini, un *dover essere* in contrasto con il nostro *essere* immediato, naturale. L'etica, dunque, si pone fin da principio, letteralmente, come u-topia, ossia come ciò che immediatamente non ha posto nella realtà.

La difficoltà di praticare la morale sembra tuttavia essere revocata nella morale tribale. In un gruppo, cioè tra un numero circoscritto di persone, sembra più facile rispettare quegli stessi diritti che la morale universale vorrebbe fossero riconosciuti a tutti gli uomini. A questo punto sorge spontanea una domanda: che rapporto c'è tra morale tribale e morale universale?

Per quanto concerne questa seconda domanda, Kolakowski sembra considerare la morale universale come una morale tribale estesa, oltre i confini della tribù, a tutti gli uomini. Esteriormente con certezza è così: la morale universale riconosce a tutti gli uomini *quegli stessi diritti* che la moralità tribale riconosce solo ad alcuni individui. Ma l'etica, ricordava Kierkegaard nel passo citato in esergo a questo articolo, ha rapporto con l'interiore e non con l'esteriore, e Kant, prima ancora di Kierkegaard, distingueva il legalismo dalla moralità sulla base dell'intenzione con cui si compie il dovere. Ebbene, l'intenzione nelle due morali è la medesima oppure no? Se sì, allora, ma solo allora, la morale universale si potrà considerare, come sembra suggerire l'articolo di Kolakowski, un'estensione, un ampliamento della morale tribale.

Una verifica di queste risposte esige almeno un rapido confronto con alcune tematiche presenti nella riflessione morale di due filosofi che l'articolo di Kolakowski, direttamente o indirettamente, sembra chiamare in causa: Kant e Bergson.

12. L. Kolakowski, *Etica del male oggettivo*, cit., p. 49.

1. *Il dovere kantiano e l'errore dell'etica eudaimonistica*

La morale kantiana ha reso esplicito lo scarto o, meglio, l'opposizione esistente tra essere e dover essere, distinguendo nell'uomo una natura appetitiva e una natura razionale concepite in netto contrasto tra loro. Prima di Kant, questa opposizione non era mai stata percepita con altrettanta nettezza¹³. Per l'etica antica, eudaimonistica, natura razionale e appetitiva non erano infatti antagoniste. L'etica antica era perciò ad un tempo dottrina della virtù e della felicità.

Ora, la svolta operata da Kant mediante l'opposizione di natura appetitiva e razionale credo costituisca il punto di partenza, imprescindibile, di ogni seria riflessione sull'etica, sui problemi che la sua realizzazione, la sua pratica, comporta. Senza questa distinzione, infatti, la difficoltà di una pratica morale non appare nemmeno. Ciò che innanzitutto occorre comprendere è dunque come Kant formuli i termini di questa svolta¹⁴.

La distinzione tra virtù e felicità viene operata dal filosofo per la prima volta nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Quest'opera si apre con l'affermazione secondo cui nel mondo non v'è alcunché di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona. Ogni altro bene – si tratti di doti dello spirito come l'intelligenza, la perspicacia, la capacità di giudizio; si tratti di determinazioni del temperamento come il coraggio, la risolutezza; si tratti, infine, di quella moderazione degli affetti tanto apprezzata dagli antichi – non è buono in sé stesso, buono incondizionatamente¹⁵. Tutte queste qualità, infatti, pur essendo positive e desiderabili, possono anche risultare estremamente dannose e perfino cattive, se non è buona la volontà che ne fa uso. Così, ad esempio, il coraggio, il sangue freddo di un delinquente solo astrattamente, solo, cioè, astraendo dal soggetto e dall'uso che ne può fare, possono essere considerati una virtù.

13. Solo Hume l'aveva implicitamente riconosciuta, quando aveva scritto nel *Trattato sulla natura umana*: «In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* e non *deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti» (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano e F. Mistretta, Laterza, Roma Bari 1987, pp. 496-497).

14. Si veda, a proposito di questa svolta, il recente studio di L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Editori Riuniti, Roma 1997.

15. Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, p. 49.

Ora, per Kant, la volontà è buona quando segue la ragione. A differenza degli antichi, egli ritiene però che la funzione propria della ragione non sia quella di guidare gli uomini alla felicità. Ad un tal fine, osserva il filosofo, un istinto li avrebbe guidati in modo più efficace della ragione, e quindi, poiché la natura adatta sempre i mezzi allo scopo, la funzione della ragione deve essere un'altra. Tale funzione, secondo Kant, è quella di rendere buona la volontà, indirizzandola a ciò che essa *deve* fare. Buona è dunque solo quella volontà che compie il dovere.

Questa definizione della buona volontà, tuttavia, non è ancora completa. Veramente buona infatti è solo quella volontà la cui intenzione interiore – e non soltanto l'azione esteriore – è conforme alla legge della ragione. Ricapitolando: non è buona né quella volontà che va contro il dovere, né quella volontà che si conforma sì al dovere, ma è mossa a ciò da un interesse soggettivo, da un impulso o da un'inclinazione. Buona, veramente buona, è quindi solo quella volontà che compie il dovere per il dovere, ovvero disinteressatamente. Facendo della motivazione disinteressata il fondamento, la condizione dell'azione morale, Kant si opponeva, ancora una volta, all'etica classica, che considerava la felicità, che costituisce il maggior interesse dell'uomo, il fine della vita morale.

Ogni azione, ogni ricerca, scriveva infatti Aristotele nell'*Etica nicomachea*, tende a un fine, al conseguimento di un certo bene. Ora, per quanto siano molti i beni e quindi i fini che l'uomo può perseguire, vi è pure un bene che tutti ricerchiamo, un fine che subordina a sé tutti gli altri, che è «architettonico» in sommo grado: la felicità. Noi, infatti, passeggiamo per mantenerci in salute; ci manteniamo in salute per lavorare; lavoriamo per procurarci certi beni, ma, da ultimo, facciamo tutto questo per essere felici¹⁶.

La felicità, osserva Aristotele, è il fine ultimo, il bene sommo per l'uomo. Essa è, per così dire, la realizzazione completa della sua natura e, poiché l'uomo è un composto di materia e forma, di senso e intelligenza, anche la sua felicità è composita, è una mescolanza. Essa consta, infatti, di diversi elementi: sapienza, esercizio della virtù, ma anche piacere. Non solo: i beni appena elencati sono interiori all'anima, la felicità richiede però anche dei beni corporei ed esteriori. Non può infatti essere felice chi non gode di buona salute, chi non ha amici, chi manca di una certa agiatezza materiale, di doti naturali, o chi è sfortunato.

Tutti questi beni sono essenziali alla felicità, ma non tutti lo sono allo stesso modo. Aristotele infatti li ordina gerarchicamente, e al primo posto pone la sapienza, al secondo la virtù, al terzo il piacere e, poi, ma solo poi, vengono tutti gli altri beni. Ora, poiché la sapienza occupa, nella gerarchia dei beni intrinseci alla felicità, il primo posto, è in rapporto ad essa che sono ordinati tutti gli altri. Sono dunque da coltivare quelle doti, da preferire quegli

16. Cfr. C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano 1992, p. 172.

amici, quelle forme di economia che favoriscono la vita contemplativa, quell'attività «oziosa» che rende la vita serena, bella e degna di essere vissuta. Anche la virtù deve essere esercitata in vista di questo fine. In tal modo, la considerazione del fine in Aristotele prevale su quella del valore.

Proprio contro questa concezione «utilitaristica» della virtù, Kant rivendica la purezza dell'intenzione morale, il disinteresse della volontà buona. Dunque, se per Aristotele le virtù erano qualità o «disposizioni»¹⁷ del carattere, consistenti in una «medietà»¹⁸, cioè in una moderazione nelle passioni, negli affetti, nei sentimenti, indispensabili al conseguimento della felicità, per Kant invece, virtuosa, anzi, morale è soltanto la buona volontà, ossia quella volontà che vuole il bene perché è bene ed è, quindi, fine a se stessa. «La volontà buona», scrive il filosofo nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, «non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa»¹⁹.

Opposta alla felicità, la virtù diviene l'intenzione morale in lotta. Ad essa l'individuo ricorre per vincere le inclinazioni, i desideri, le passioni, che lo ostacolano nel suo proponimento di adempiere la legge morale. «La virtù, scrive Kant, è la forza della massima dell'uomo nell'adempimento del suo dovere. Ogni forza si riconosce soltanto dagli ostacoli ch'essa riesce a superare; per la virtù questi ostacoli sono rappresentati dalle inclinazioni naturali, che possono entrare in lotta con il proponimento morale, e siccome è l'uomo stesso colui che oppone questi impedimenti alle sue massime, così la virtù non è soltanto una costrizione esercitata su noi stessi (perché in questo caso si potrebbe tentare di vincere un'inclinazione della natura con un'altra), ma è anche una costrizione esercitata seguendo un principio di libertà interna, cioè per mezzo della pura rappresentazione del proprio dovere secondo la legge formale di esso»²⁰.

Ma in cosa consiste il dovere dell'uomo? Quando un uomo compie il proprio dovere? Quando la sua azione è conforme alla legge della ragione? Se nell'etica tradizionale l'essenza della felicità, e quindi anche della moralità, era determinata in base a considerazioni di carattere generale sull'uomo, sulla sua collocazione nel mondo, sulla sua natura razionale, cioè in base a considerazioni che presuppongono una metafisica e una filosofia della natura, Kant invece, rifiutando il concetto di *télos*, separa la morale dalla metafisica. Il criterio, si potrebbe quasi dire il test, per giudicare della moralità di un'azione, diviene ora l'universalizzabilità della massima che la comanda²¹.

17. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 36.

18. *Ibidem*.

19. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 50.

20. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 245-246.

21. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 79.

L'universalità della legge è tuttavia, a prima vista, solo una forma priva di contenuto. La legge morale, infatti, comanda all'uomo di agire come se la massima della sua volontà dovesse valere come principio di una legislazione universale. Tuttavia, è evidente che le formule con cui Kant esprime l'imperativo categorico, ed in particolare la seconda di esse, che ordina di trattare ogni altro uomo sempre come fine e mai come mezzo, sono delle traduzioni in un linguaggio razionale, filosofico, critico, del principio dell'assoluta dignità dell'uomo. Il riconoscimento di questo principio non richiede una intelligenza particolare o uno specifico talento, ma una certa disposizione della volontà. Passioni, pregiudizi, interessi egoistici, impediscono infatti il riconoscimento di questo principio, che costituisce una verità universale, ed è quindi accessibile ad ogni uomo che voglia riconoscerla, che abbia una volontà ben disposta, un atteggiamento disinteressato.

Nella *Critica della ragion pratica*, un'opera successiva alla *Fondazione*, Kant afferma che la legge morale è «un fatto della ragione»²², insistendo ancora una volta sulla sua universalità. Questa universalità, tuttavia, sembra essere contraddetta dall'esperienza: ogni sorta di crimine, dal furto all'omicidio, è stata infatti perpetrata dagli uomini, in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Se non che, l'universalità attribuita da Kant alla legge morale non significa affatto la sua universale applicazione ed osservanza, al punto che Kant stesso, dopo averne fissate le condizioni ideali, si chiede sconcolato se mai sia esistita nel mondo un'azione veramente virtuosa²³. Ciò significa che, sebbene ogni uomo sappia, con assoluta certezza, quel che è bene fare, quel che deve fare, nondimeno quasi mai segue quella legge morale che pure conosce. E la ragione di questa negligenza, precisa Kant, va ricercata nel fatto che ciò che la legge morale ordina è quasi sempre in contrasto con l'inclinazione naturale a ricercare il proprio benessere immediato e la propria felicità.

22. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 168.

23. «Non è necessario essere nemici della virtù, basta essere un osservatore spassionato, che non confonde col bene reale il vivo desiderio di esso, per essere indotti a dubitare in certi momenti (particolarmente con l'avanzare degli anni e quando il nostro giudizio sia scalfito dall'esperienza e reso acuto dall'osservazione) se sia veramente possibile incontrare nel mondo un'autentica virtù. Ma in tal caso nulla può evitare la rovina completa delle nostre idee del dovere e conservare nell'animo un rispetto ben fondato per la legge di esso, tranne la precisa convinzione che, quand'anche non avessero mai avuto luogo azioni scaturite da quelle sorgenti pure, il problema non sarebbe di stabilire se qualcosa accade, ma se la ragione, per se stessa e indipendentemente da tutti i fenomeni dati, comandi o meno ciò che deve accadere; perciò, se azioni di cui finora il mondo non ha forse offerto esempio e della cui fattibilità potrebbe dubitare chi fonda appunto tutto sull'esperienza, siano tuttavia incondizionatamente prescritte dalla ragione; se, per esempio, un'autentica lealtà nell'amicizia possa essere richiesta ad ogni uomo, anche se finora non c'è mai stato un amico fedele, solo perché è presupposto come dovere generale, prima di ogni esperienza nell'idea di una ragione che determina la volontà in base a principi a priori» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., pp. 64-65).

Le trasgressioni empiriche della legge morale quindi non provano punto, per affliggenti che siano, la sua mancanza di universalità. Si tratta, infatti, di «trasgressioni» di una legge universale, che nulla hanno a che fare con un relativismo etico: lo prova il fatto che quegli stessi uomini che trasgrediscono la legge e sono pronti a derubare, uccidere o tradire i loro simili, non vogliono essere, a loro volta, derubati, uccisi o traditi. Kant scrive che anche l'individuo che viola la legge morale non vuole cambiarla ma considera il proprio gesto un'«eccezione»²⁴. Egli, infatti, non vuole per sé ciò che vuole per gli altri. Pertanto, mediante questa sua volontà contraddittoria, dimostra implicitamente che esiste un bene oggettivo, una legge universale, che pure, per interesse o egoismo, è pronto a trasgredire.

J. Rawls, studioso di formazione kantiana, ritiene che l'elaborazione di una teoria della giustizia richieda, come sua condizione necessaria e ideale, appunto solo il disinteresse²⁵. Giusti sono infatti unicamente quei principi che persone razionali sceglierebbero in questa situazione. Perché ciò si verifici, ipotizza dunque che esse siano poste in una condizione di assoluta ignoranza circa il proprio *status* sociale, le proprie doti, la propria determinazione sessuale ... Non sapendo se sono ricche o povere, uomini o donne, sane o malate, deboli o forti e, deliberando dietro questo velo di ignoranza, esse, secondo Rawls, determinerebbero con giustizia diritti e doveri, accordandosi su di un'equa distribuzione dei costi e dei benefici della cooperazione sociale.

Il significato del *velo di ignoranza* è evidente: per evitare ogni genere di ingiustizia, sarebbe sufficiente che ciascuno agisse disinteressatamente, in modo imparziale, e considerasse l'altro, ogni altro, come se stesso, conformando le proprie azioni a questo semplice principio, che nonostante la diffidenza ispiratagli dal suo carattere imperfettamente formale, non dispiaceva del tutto a Kant: non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te²⁶.

Ma l'uomo, si è detto, non è naturalmente disinteressato, imparziale. Ciò significa innanzitutto che, prendendo ad oggetto il dover essere, cioè che l'essere deve diventare, ma che immediatamente non è, l'etica pone a suo fondamento un concetto dinamico e non statico dell'uomo. Essa lo intende come libertà: è l'attività della libertà, infatti, ad essere chiamata a colmare il vasto fossato, l'aperta voragine, che separa l'essere dal dover es-

24. «Se esaminiamo noi stessi quando trasgrediamo un dovere, troviamo che non vogliamo realmente che la nostra massima diventi una legge universale [...] ma vogliamo che resti legge universale la massima opposta; ci prendiamo semplicemente la libertà di fare un'eccezione per noi (magari solo per questa volta) a causa di una nostra inclinazione» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 82).

25. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1991.

26. Sulle ragioni di questa «diffidenza» di Kant nei confronti della regola aurea dell'etica cfr. quanto scrive P. Ricoeur in *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, pp. 259-260.

sere. Kant aveva scritto, infatti, in relazione alla ragione: «Ora, che la ragione sia in possesso d'una causalità o che almeno noi ce la rappresentiamo come tale, appare chiaro dagli imperativi, che nell'intero dominio pratico assegniamo come regole alle nostre attività»²⁷. E aveva poi aggiunto, al fine di definire lo statuto proprio di questa causalità intelligibile nel suo rapporto con la natura: «Il dover essere (*Sollen*) esprime una specie di necessità e di connessione con fondamenti, che non si presenta in alcun altro luogo dell'intera natura. Di questa l'intelletto non può conoscere che ciò che è in atto o è stato o sarà. Non è possibile che nella natura si dia qualcosa che debba essere in modo diverso da quello che è effettivamente»²⁸. Ma questa impossibilità quanto alla natura, appunto, è revocata, almeno in linea di principio, per l'azione della libertà, diretta al dover essere.

Secondariamente, ciò significa che l'etica si configura come esito di un conflitto, di una lotta. L'uomo, infatti, diviene morale *contro natura*, contro le proprie inclinazioni istintuali. Da questo punto di vista, la storia dell'uomo, della sua civilizzazione e moralizzazione è, come sostiene la psicanalisi e, segnatamente, Freud²⁹, la storia della repressione dei suoi istinti naturali o, meglio, la storia della loro limitazione o moderazione.

Questa storia nondimeno è l'unica possibile storia per l'uomo. Se la morale impone infatti costrizioni alla stessa struttura istintuale dell'uomo, queste costrizioni sono nondimeno la condizione preliminare della sua stessa sussistenza, perché necessarie alla nascita della società. Pur senza evocare gli scenari drammatici dell'hobbesiana «guerra di tutti contro tutti», va riconosciuto infatti con Marcuse che: «Lasciati liberi di perseguire i loro obiettivi naturali, gli istinti fondamentali dell'uomo sarebbero incompatibili con ogni duratura associazione e conservazione»³⁰.

27. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chioldi, UTET, Torino 1967, p. 449.

28. *Ibidem*.

29. La psicanalisi freudiana considera la morale come l'esito di un conflitto. Nella storia dell'individuo il conflitto sorge dapprima, durante l'infanzia, tra le pulsioni, gli istinti del bambino e l'istanza parentale che si occupa della sua educazione; poi, in età adulta, tra queste stesse pulsioni e l'istanza parentale interiorizzata: il Super-io. È dunque l'interiorizzazione dell'autorità, resa possibile dal senso di colpa, a generare la coscienza morale. «A questo punto – annota Freud – vengono a cessare sia la paura di venir scoperti, sia la differenza tra fare e volere il male, perché niente può rimanere nascosto al Super-io, neppure i pensieri» (S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Il disagio della civiltà ed altri saggi*, tr. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971, p. 260). I fenomeni della coscienza si pongono, allora, ad un gradino più alto: «In questo secondo stadio di sviluppo, la coscienza mostra una particolarità che era estranea al primo e che non è più così facile spiegare. Essa si comporta cioè con tanto maggior rigore e diffidenza quanto più l'uomo è virtuoso, così che alla fine proprio le persone più progredite sulla via della santità si accusano delle peggiori iniquità» (*ivi*, pp. 260-261). Questa severa vigilanza su se stessi costituisce tuttavia, per Freud, uno dei fattori determinanti del disagio della civiltà. «Di fatto – egli scrive – l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale» (*ivi*, p. 250).

30. Leggiamo in *Eros e civiltà*: «La concezione dell'uomo che emerge dalla teoria freu-

Una regola che limiti e moderi gli appetiti degli uomini è allora, come già aveva compreso Platone, assolutamente necessaria alla loro stessa sussistenza. Ma sottomettersi ad una regola che moderi gli appetiti per un momento di questo tipo non è, come si è visto, morale, o almeno non è morale in senso kantiano. Chi infatti, per il filosofo tedesco, nel compiere un'azione, prende in considerazione, anche a titolo di motivo secondario, il proprio benessere e il proprio vantaggio, decade dall'ordine propriamente morale, poiché questi desideri contaminano l'intenzione, facendole perdere il suo valore morale.

Inoltre, la morale che trae origine dal desiderio che l'uomo prova naturalmente per la propria conservazione e il proprio benessere non è mai, come subito si vedrà, una morale universale. Tra la regola necessaria ad una ordinata convivenza tra uomini e la morale universalistica non c'è infatti, come sembra pensare Kolakowski, solo una differenza di quantità, ma di qualità. La stessa differenza che intercorre tra egoismo e altruismo o, come direbbe Bergson, tra società chiusa e aperta.

2. Morale chiusa o tribale

Il problema oggi più urgente per l'etica sembra essere quello di trovare per l'io una giusta modalità di rapporto con l'altro. L'altro è chiunque io non sono: l'altro sesso, l'altra generazione ... l'altro è poi soprattutto lo straniero, colui che più di ogni altro mi è estraneo. L'estraneità è infatti ciò che innanzitutto connota l'altro e l'estraneità è determinata dalla sua differenza da me.

L'altro mi è però anche prossimo. Simile a me perché come me ha bisogno di mangiare, di coprirsi e di un tetto sotto cui trovar riparo, perché come me ha bisogno di rispetto e di amore, perché come me soffre e gioisce. Estraneo e prossimo, l'altro è vissuto ora come nemico ora come amico. Spesso, purtroppo, come nemico, se è l'altro che è radicalmente altro da me; come amico, se è l'altro di cui ho bisogno.

Senza l'altro, l'io non può infatti neppure esistere. Ogni individuo è originariamente relazione: relazione con il mondo, relazione con altri io. Nel momento in cui apre gli occhi per la prima volta il bambino non vede se stesso ma il volto della madre, e l'educazione che più tardi gli viene im-

diana, è il più irrefutabile atto d'accusa della civiltà occidentale – ed è, al tempo stesso, la difesa più incrollabile di questa civiltà. Secondo Freud, la storia dell'uomo è la storia della sua repressione. La cultura impone costrizioni non solo alla sua esistenza nella società, ma anche alla sua esistenza biologica, e non solo a settori della sua esistenza umana, ma alla sua struttura istintuale stessa. Ma queste costrizioni sono la condizione preliminare del progresso. Lasciati liberi di perseguire i loro obiettivi naturali, gli istinti fondamentali dell'uomo sarebbero incompatibili con ogni duratura associazione e conservazione» (H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1968, p. 59).

partita consiste nell'imparare gradualmente a rapportarsi al mondo e a relazionarsi agli altri io. Il concetto stesso di educazione contiene in sé quello del limite: il bambino educato sa che non può fare tutto ciò che vuole.

Il primo limite di cui fa esperienza è quello imposto dalla natura: la fiamma che vuole toccare brucia e la parete che vuole attraversare è dura. Con il passare degli anni agli ostacoli naturali si aggiungono le interdizioni sociali: nella famiglia, nella scuola e poi nel luogo di lavoro le relazioni tra gli uomini sono regolate da una serie di reciproche obbligazioni: essere con altri significa dunque accettare che la propria volontà sia limitata da altre volontà. Queste limitazioni, imposte al bambino con autorità, sono accettate e considerate dall'uomo maturo come necessarie alla sua stessa sussistenza³¹.

Così le considerava ad esempio Aristotele. Nel primo libro della *Politica*, in cui si analizza la nascita della *pólis*, della città stato, risolvendo il composto negli elementi semplici che lo formano: la famiglia e il villaggio, il fine cui l'individuo mira entrando a far parte dapprima di queste più elementari forme di comunità e poi dello stato stesso, viene successivamente indicato dallo Stagirita nella sussistenza, nell'autosufficienza, e nella felicità. Per la mera sussistenza e in vista della riproduzione si uniscono e formano una «famiglia» «gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro»³², come per esempio lo schiavo e il libero o la donna e l'uomo. Per la «soddisfazione di bisogni non quotidiani»³³ le famiglie si uniscono e danno vita al villaggio. Ma per la piena autosufficienza, per la soddisfazione, cioè, di tutti i bisogni, e non soltanto di quelli materiali, elementari, soddisfazione in cui consiste, come si è visto, per Aristotele la felicità, i villaggi devono allargarsi in comunità più ampie: le «città»³⁴. Le leggi hanno il compito di ordinare e disciplinare le relazioni tra gli uomini che vivono nelle città.

La tesi difesa da Aristotele è che lo Stato sia un prodotto naturale, perché l'uomo è per natura un «essere socievole»³⁵, cioè un essere che per esi-

31. Scrive Bergson: «Il ricordo del frutto proibito è quello che c'è di più vecchio nella memoria di ciascuno di noi, come in quella dell'intera umanità. Noi ce ne accorgeremmo, se questo ricordo non fosse ricoperto da altri ai quali preferiamo riportarci. Cosa non sarebbe mai stata la nostra infanzia se ci avessero lasciato fare! Ma ecco che un ostacolo sorgeva, non visibile, né tangibile: una interdizione. Perché si obbediva? Non ce lo domandavamo; avevamo preso l'abitudine di ascoltare i nostri genitori e i nostri maestri. Tuttavia sentivamo che ciò succedeva appunto perché essi erano i nostri genitori, perché essi erano i nostri maestri. Dunque, ai nostri occhi l'autorità veniva loro piuttosto dalla loro situazione riguardo a noi che da loro stessi» (H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, Edizioni di Comunità, Milano 1950, p. 3)

32. Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1252 a, 26-27;

33. *Ivi*, I (A), 2, 1252 b, 17.

34. *Ivi*, I (A), 2, 1252 b, 28.

35. *Ivi*, I (A), 2, 1253 a, 4.

stere, per soddisfare i propri bisogni materiali e razionali, ha bisogno degli altri uomini. L'individuo, la famiglia, il villaggio e poi lo Stato, scrive lo Stagirita, sono tenuti insieme dal «medesimo interesse»³⁶. L'esempio del corpo³⁷ e dell'arnia³⁸ sono da questo punto di vista davvero illuminanti; essi, peraltro, si ritrovano, per spiegare ciò che presiede alla coesione sociale, in un'opera scritta molti secoli dopo la *Politica* di Aristotele: *Le due fonti della Morale e della Religione* di Bergson.

Anche per Bergson «in fondo all'obbligazione morale c'è l'esigenza sociale»³⁹, ossia l'esigenza di un ordine e di una disciplina, acquisibili solo progressivamente tramite il consolidarsi di abitudini, che consentono il vivere civile. Questa esigenza «incombe» e «preme» su ogni individuo fin dalla nascita, fin dall'istante in cui entra a far parte di una comunità. Come ogni organizzazione, la società implica infatti «una coordinazione e generalmente anche una subordinazione di elementi gli uni agli altri» e «offre dunque, o semplicemente vissuto o, di più, rappresentato, un insieme di regole e di leggi»⁴⁰.

Ogni individuo trova così, sovrapposto e insieme immanente al proprio io individuale, ai suoi istinti e alla sua intelligenza, un io sociale: «Ciascuno di noi – scrive il filosofo francese – appartiene alla società come a se stesso. Se la sua coscienza, lavorando in profondità, gli rivela, quanto più discende, una personalità sempre più originale, incommensurabile con le altre e d'altronde inesprimibile, con la superficie di noi stessi siamo in continuità con le altre persone, simili ad esse, uniti ad esse da una disciplina che crea tra esse e noi una dipendenza reciproca»⁴¹.

L'essenziale del dovere consiste dunque nel coltivare l'io sociale. A tal fine, nel corso della sua storia la moralità si è preoccupata di ordinare i rapporti tra gli uomini mediante proibizioni e prescrizioni che rendessero possibile la vita sociale, coltivando certe disposizioni o tratti quali l'onestà, la cortesia, la coscienziosità, e incoraggiando sentimenti come l'amor patrio e la solidarietà. Tutto ciò mira ad uno scopo, anche se il fine sotteso alle norme morali non è sempre immediatamente evidente: «Si riscontrano nei primitivi molte proibizioni e prescrizioni che si spiegano con vaghe associazioni di idee, con la superstizione, con l'automatismo. Esse non sono inutili, perché l'obbedienza di tutti a delle regole, anche assurde, assicura alla società una maggiore coesione; ma l'utilità della regola le viene allora unicamente, di riflesso, dal fatto che ci si sottomette ad essa. Prescrizioni o

36. *Ivi*, I (A), 2, 1252 b, 1.

37. *Ivi*, I (A), 2, 1253 a, 20.

38. *Ivi*, I (A), 2, 1253 a, 5.

39. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 28.

40. *Ivi*, p. 24.

41. *Ivi*, p. 9.

proibizioni che valgono per se stesse sono quelle che prendono di mira, positivamente, la conservazione o il benessere della società»⁴².

L'immagine del corpo è usata da Bergson per spiegare in che modo individui diversi si uniscono formando una comunità, un tutto: «I membri della città si tengono insieme come le cellule di un organismo. L'abitudine, servita dall'intelligenza e dall'immaginazione, introduce fra di essi una disciplina che imita da lontano, per la solidarietà che stabilisce tra individualità distinte, l'unità di un organismo con le cellule anastomizzate»⁴³. La medesima immagine era servita ad Aristotele per spiegare il rapporto che deve intercorrere tra il tutto e le parti: «Il tutto deve essere necessariamente anteposto alla parte: infatti soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano»⁴⁴.

Anche l'immagine dell'arnia ricorre in entrambi i filosofi in rapporto alla società. Tanto Bergson quanto Aristotele riconoscono tuttavia che il paragone è imperfetto. Per Bergson ciò che differenzia l'uomo dall'animale è che, mentre il comportamento di questo è del tutto istintuale e quindi uniforme, ripetitivo, la condotta umana presenta invece una certa varietà, una certa libertà, essendo guidata dall'intelligenza oltre che determinata dall'istinto. «La vita sociale – annota il filosofo – è così immanente, come un vago ideale, sia all'istinto sia all'intelligenza; quest'ideale trova la sua realizzazione più completa nell'arnia o nel formicaio da una parte, nelle società umane dall'altra. [...] Ma in un'arnia o in un formicaio, l'individuo è legato al suo impiego dalla sua struttura, e l'organizzazione è relativamente invariabile, mentre la città umana è di forma variabile, aperta a tutti i progressi. Ne risulta che nelle prime ciascuna regola è imposta dalla natura, è necessaria; mentre nelle altre una sola cosa è naturale, la necessità di una regola»⁴⁵.

Per Aristotele, invece, la superiore socievolezza dell'uomo rispetto all'ape dipende dalla parola. «La voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali [...] ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi (sentimenti) costituisce la famiglia e lo stato»⁴⁶.

Questo tipo di comunità, che nasce dalla necessità e dall'interesse, è nondimeno sempre, come fa osservare Bergson, una società chiusa, cioè limitata a un certo numero di persone. L'immagine del corpo – immagine in cui si riassume la morale sottesa alla società chiusa – è un fenomeno dei nostri giorni ambiguo e inquietante, oltre che politicamente ed eticamente

42. *Ivi*, p. 20.

43. *Ivi*, p. 8.

44. Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a, 20.

45. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 24-25.

46. Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a, 10.

pericoloso, e cioè la morale etnica o identitaria – moderna versione della morale chiusa e tribale – ci permetteranno forse di comprenderne le ragioni.

Consideriamo dapprima il fenomeno della morale etnica. Cercare la propria identità è divenuta una delle parole d'ordine del nostro tempo, ma, è bene osservare, si ricerca questa identità non nella irriducibile differenza che rende unico ogni uomo, non nella assoluta individualità del singolo, bensì in un qualcosa che caratterizza e unisce un gruppo di persone in cui ci si riconosce. L'appartenenza al gruppo, viene poi, il più delle volte, vista come opposizione ad un altro gruppo, agli altri, sicché la ricerca di ciò che, *differenziandoci*, ci identifica, diviene occasione di intolleranza, di discriminazione, di contrasto.

Evidentemente, il punto non sta nel negare la ricchezza insita nelle differenze, né, tantomeno, nel denunciare il pericolo presente nella tendenza odierna a dar loro voce in modo quasi esclusivo, si vuole, con movimento speculare e opposto a quello cui si reagisce, demonizzarle: è bene però ricordare che si tratta di una ricchezza spesso male usata, che ha generato e genera incomprensioni e conflitti insanabili. Certamente, esistono differenze tra uomo e donna, tra cristiani e musulmani, tra orientali e occidentali, tra nord e sud, e non solo non è possibile ignorarle, ma è stato anche salutare, almeno per talune di esse, l'averle sottolineate e persino esaltate, in determinati momenti della storia recente e passata. Così, ad esempio, è grazie al riconoscimento della propria differenza, innanzitutto, ma non solo, sessuale, che il movimento delle donne ha potuto – senza rinnegare la propria femminilità, come aveva fatto in un primo momento, ma anzi, mettendola a frutto – trovare un proprio ruolo all'interno della società, nella cultura, nell'arte. Inoltre ogni processo di identificazione inizia con un movimento di esclusione, per cui per trovare sé stessi, il proprio vero io, è necessario scoprire la propria differenza.

Tuttavia, tale processo non è portato a compimento laddove ci si identifica senza residui con un gruppo, facendo valere la differenza che accomuna il gruppo come la propria differenza. Le differenze di gruppo rappresentano infatti livelli intermedi di individuazione e quindi di identificazione, perché, da ultimo, ciascuno è un individuo assolutamente singolare, e quindi differisce assolutamente da ogni altro, che sia uomo o donna, bianco o nero⁴⁷.

47. Opportunamente scrive Flores d'Arcais: «Esplicitamente contro l'individuo è la scelta del noi. Essa vuol dire che il gruppo viene prima dell'individuo, che ciò che accomuna fa premio sulla differenza che rende irripetibili, fino a che l'identità collettiva annulla quella del singolo, che la responsabilità si risolve in appartenenza e la libertà in adesione ai costumi del gruppo, in conformismo. Ma il primato del noi implica anche che ogni gruppo identifichi con se stesso la dignità, l'eccellenza, l'essenza dell'umanità, a detrimento dell'altro, che è nemico perché inferiore, carenza e negazione dell'umanità. L'individuo scompare nel primato del noi secondo una duplice modalità, come sottomissione/distruzione interna ed esterna» (P. Flores d'Arcais, *Etica del finito*, in «MicroMega» '97, cit., p. 21).

Nei discorsi tenuti da Hitler alla nazione tedesca appare in modo esemplare come in ogni movimento che faccia delle differenze esteriori il motivo unificatore del singolo, questi non abbia più importanza alcuna, venga cancellato, volutamente cancellato. Rivolgendosi ai giovani tedeschi, il Führer dice loro: «Non sarete mai più degli individui, ma un popolo». Altrove, la spersonalizzazione è scandita da una triplice identificazione: «Un popolo, un Führer, una volontà». Popolo, nazione, razza, sono determinazioni intermedie in cui l'individuo, in quanto tale, scompare completamente.

Si tratta pertanto di comprendere per quale motivo chi si pone alla ricerca della propria identità finisca poi per rintracciarla in una qualche differenziazione parziale che, tra l'altro si deve aggiungere, risulta essere per lo più accidentale ed esteriore: il colore della pelle, il paese in cui si è nati, la classe sociale di appartenenza, la propria determinazione sessuale. Certo, se tutto ciò caratterizza in certo modo l'individuo, tuttavia lo caratterizza fino ad un certo punto, non assolutamente, come già si suggeriva; di più: lo caratterizza in modo passivo, non attivo. Egli, infatti, si identificherebbe così con caratteristiche che, benché siano in lui, non dipendono da lui, non sono frutto di una sua scelta.

Più che la propria identità, sembra allora che si cerchi una differenza che, accomunando a taluni e differenziando da altri, garantisca una solidarietà di gruppo, una protezione di sé e dei propri interessi, un riconoscimento immediato e non condizionato: un riconoscimento, cioè, che prescinde dalle qualità interiori e dai meriti effettivi della persona che entra a far parte del gruppo.

Sono dunque la paura e la preoccupazione per la conservazione e il benessere di se stessi ciò che sta all'origine della morale identitaria. Compatitati da una differenza che accomuna, uniti dall'interesse e dalla paura, individui diversi si uniscono a formare un organismo più grande, con cui si identificano. Il corpo sociale in questi casi può essere di grandezza variabile, ma mai così grande da comprendere tutti gli uomini, giacché ci si unisce per difendersi dagli «altri» o contro gli «altri».

Il collante che tiene uniti, coesi, gli individui nella società chiusa è dunque, proprio come sottolineava Bergson, l'interesse egoistico: un egoismo a due, a tre, a quattro ..., ma, per quanto esteso, pur sempre egoismo: un amore di sé che, memore della pochezza del sé, si converte in odio dell'altro, di chi minaccia il sé, singolo o allargato che sia.

In questa prospettiva, se l'individuo è disposto ad adoperarsi per gli altri membri della società, è perché intuisce, sia pure confusamente, che il suo interesse coincide con l'interesse della società, come dal benessere e dalla salute dell'organismo dipendono il benessere e la salute di ogni suo membro. Il dovere, pertanto, è una limitazione del mio volere necessaria alla mia sopravvivenza e al mio benessere.

Evidentemente, non essendo morale l'intenzione per cui si accetta tale

limitazione, l'adesione a questo tipo di obbligo, anche se comporta una restrizione delle pulsioni egoistiche, non richiede un cambiamento radicale dell'uomo. Quel cambiamento radicale richiesto invece dalla morale aperta o universalistica.

3. *Morale aperta o universalistica*

Se i doveri verso l'uomo che appartiene alla nostra società costituiscono il fondamento della morale chiusa, i doveri verso l'umanità⁴⁸ fondano invece una morale del tutto diversa da quella sopra descritta. Questa morale, che Bergson chiama, in opposizione alla prima, aperta, riconosce a ogni uomo un «assoluto»⁴⁹ valore.

Non si giunge, avverte il filosofo, a questa seconda morale attraverso la prima, cioè dilatando il sentimento sociale che tiene uniti e coesi gli individui come le cellule di un corpo. Questo sentimento è, come si è visto, ancora egoismo, e rimarrebbe tale anche se per il bene del tutto l'individuo fosse disposto al sacrificio di se stesso: «La cellula – osserva Bergson – vive per sé ed anche per l'organismo, apportandogli e traendone vitalità; essa si sacrificherà al tutto se ce n'è bisogno; e allora si direbbe senza dubbio, se fosse cosciente, che lo fa per se stessa. Tale sarebbe probabilmente anche lo stato d'animo di una formica che riflettesse sulla sua condotta. Essa sentirebbe che la sua attività è sospesa a qualche cosa di mezzo tra il bene della formica e quello del formicaio»⁵⁰.

Esiste, in altri termini, una differenza di natura e non solo di grado tra la morale che è espressione della pressione sociale e la morale assoluta, universale. «Non si abbraccia l'umanità allargando sentimenti più stretti»⁵¹, ammonisce il filosofo e, al fine di evitare ogni possibile equivoco, precisa: «Ci si compiace nel dire che il tirocinio delle virtù civiche si fa nella famiglia, ed anche che amando la patria ci si prepara ad amare il genere umano. La nostra simpatia si allargherebbe così mediante un progresso continuo, si ingrandirebbe restando la stessa, e finirebbe con l'abbracciare l'intera umanità. [...] Si constata che i tre gruppi ai quali possiamo attaccarci comprendono un numero crescente di persone, e se ne conclude che a questi allargamenti successivi dell'oggetto amato corrisponde semplicemente una dilatazione progressiva del sentimento. Inoltre, quello che incoraggia l'illusione è che, per un caso fortunato, la prima parte del ragionamento si trova ad essere d'accordo con i fatti: le virtù domestiche sono legate alle virtù civiche

48. Cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 28.

49. Le idee di «incommensurabilità e di assoluto» stanno a fondamento, secondo Bergson, della morale dei diritti dell'uomo: cfr. *ivi*, p. 76.

50. *Ivi*, p. 36.

51. *Ivi*, p. 53.

per la ragione semplicissima che famiglia e società, confuse all'origine, sono restare in stretta connessione. Ma fra la società in cui viviamo e l'umanità in generale c'è [...] lo stesso contrasto che fra il chiuso e l'aperto; la differenza fra i due oggetti è di natura, e non più semplicemente di grado. [...] Chi non vede che la coesione sociale è dovuta in gran parte alla necessità per una società di difendersi contro altri, e che amiamo e viviamo insieme con un gruppo di uomini soprattutto per far fronte contro tutti gli altri? Questo è l'istinto primitivo»⁵².

Tra solidarietà sociale e fraternità umana, che stanno a fondamento rispettivamente della morale chiusa e aperta, c'è dunque la stessa differenza che intercorre tra egoismo e altruismo. Il primo è naturale e immediato, il secondo indiretto ed acquisito: «Noi amiamo naturalmente e direttamente i nostri parenti e i nostri concittadini, mentre l'amore per l'umanità è indiretto ed acquisito. A quelli noi andiamo direttamente, a questa arriviamo solo attraverso un giro; perché solo attraverso Dio, in Dio, la religione invita l'uomo ad amare il genere umano; come anche solo attraverso la Ragione, nella Ragione mercé la quale comunichiamo tutti, i filosofi ci fanno guardare l'umanità per mostrarci l'eminente dignità della persona umana, il diritto di tutti al rispetto»⁵³.

Una psicologia intellettualistica, insiste il filosofo, vedrà in queste tre inclinazioni: «amore della famiglia, amore della patria, amore dell'umanità», un medesimo sentimento «che si dilata sempre più, per conglobare un numero crescente di persone», ma la coscienza al primo colpo d'occhio «scorge tra i due primi sentimenti e il terzo una differenza di natura. Gli uni implicano una scelta e quindi un'esclusione: potranno incitare alla lotta, non escludono l'odio. L'altro non è che amore».

L'«amore dell'umanità»⁵⁴: ecco, dunque, ciò che caratterizza, per Bergson, la morale assoluta universale e la società aperta. In questa società, e solo in questa, ad ogni uomo viene riconosciuto un valore assoluto. Se nella società chiusa l'individuo è subordinato «totalmente» e «senza residui» alla comunità cui appartiene⁵⁵, al punto che, in cambio di sostegno e protezione, accetta di considerarsi e di essere considerato come parte, non indispensabile e per ciò sostituibile, di un tutto, di un organismo più vasto, con cui finisce totalmente per identificarsi, nella società aperta invece ad ogni uomo viene riconosciuta un'assoluta dignità.

Questa fondamentale differenza tra le due morali si può cogliere concretamente, se si considera che nell'antichità, in cui la forma della morale chiusa era dominante, prevalente, la «salvezza del popolo» era «la legge

52. *Ivi*, p. 30.

53. *Ivi*, p. 31.

54. *Ivi*, p. 34.

55. G. Goisis, *Il sogno di un'alt(r)a morale. Considerazioni su Les deux sources di Henri Bergson*, in *L'etica e il suo Altro*, a cura di C. Vigna, Franco Angeli, Milano 1994, p. 204.

suprema» e tale era «proclamata», mentre nella morale corrente, in cui alcune fondamentali istanze della morale aperta sono penetrate e sono state assimilate divenendo coscienza comune, questa legge «non giustifica» più «l'ingiustizia»⁵⁶. «Che faremmo – si chiede il filosofo – se apprendessimo che per la salvezza del popolo, per l'esistenza stessa dell'umanità c'è in qualche posto un uomo, un innocente, che è condannato a subire torture eterne? Noi vi consentiremmo forse, se fosse inteso che un filtro magico ce lo farà dimenticare, e che non ne sapremo mai più niente; ma se bisogna saperlo, pensarci, dirci che quest'uomo è sottoposto a supplizi atroci perché noi possiamo esistere, che è quella la condizione fondamentale dell'esistenza in generale, ah no, piuttosto accettare che più nulla esista! Piuttosto lasciar saltare in aria il pianeta»⁵⁷.

Ogni uomo possiede un valore assoluto per l'etica universalistica. Anzi ogni essere vivente possiede un valore assoluto per quest'etica. L'amore infatti, scrive Bergson, nella morale aperta non solo «abbraccia l'intera umanità», ma si estende «agli animali, alle piante, a tutta la natura»⁵⁸. L'amore universale non è tuttavia impersonale. Chi ama a questo modo assume la prospettiva di Dio sull'umanità, lo sguardo di Dio sul mondo. L'amore «che lo consuma – scrive Bergson – è l'amore di Dio per tutti gli uomini. Attraverso Dio, con Dio, egli ama tutta l'umanità di un amore divino»⁵⁹. Amando a questo modo si diviene solidali con l'altro, con tutti gli altri, ma non come un organo è solidale con l'organismo in cui esercita la propria funzione. In questa forma di solidarietà organica, l'altro non è infatti amato e rispettato per sé, ma in virtù della funzione che esercita, in quanto necessario al funzionamento del tutto e, da ultimo, al mio stesso esistere. L'amore universale è invece, come si è detto, altruistico: esso non si cura dell'essere in vista del proprio essere, ma in vista dell'essere stesso.

Quest'amore, sostiene Bergson in polemica con Kant, può essere sostenuto da ragioni, ma non è ragione: esso poggia sul sentimento, corrisponde a un certo stato emotivo⁶⁰. E poco oltre, riassumendo la propria riflessione sulle due morali, afferma in modo lapidario: «È da escludere che si possa fondare la morale sul culto della ragione»⁶¹.

Come va intesa e cosa comporta questa affermazione di Bergson? Innanzitutto essa significa che, per il filosofo francese, tanto la morale chiusa quanto quella aperta presuppongono come loro sorgenti costitutive delle forze che non dipendono dalla ragione. Ovvero: la morale chiusa nasce da un istinto e la morale aperta da un sentimento, la prima è il risultato della

56. *Ivi*, p. 78.

57. *Ibidem*.

58. *Ivi*, p. 36.

59. *Ivi*, p. 255.

60. *Ivi*, p. 49.

61. *Ivi*, p. 92.

pressione sociale e la seconda è il frutto di un'aspirazione, quella è infrarazionale e questa sovrarazionale.

Queste forze non esistono tuttavia allo stato puro, in quanto «l'aspirazione pura è un limite ideale come l'obbligazione nuda»⁶². Esercitandosi in regioni differenti dell'anima, esse si proiettano «sul piano intermedio, che è quello dell'intelligenza»⁶³ e, mescolandosi, danno origine alla morale che conosciamo. La nostra morale e, di riflesso, anche l'etica come riflessione sulla condotta umana, rappresentano quindi, per Bergson, «una razionalizzazione nella quale sul piano dei concetti e della logica questo infrarazionale e questo sovrarazionale si frammischiano e si compenetrano»⁶⁴. Ora, in questa morale mista il linguaggio con cui ci si esprime è spesso preso a prestito dalla morale aperta ed è dunque universale, ma poiché l'istinto primitivo è ancora presente ed operante, esso riemerge nelle situazioni limite, nei momenti di difficoltà. La guerra, ad esempio, fa immediatamente riaffiorare questo istinto⁶⁵.

L'essenza dell'obbligazione è comunque, per Bergson, sempre altra cosa da un'esigenza della ragione⁶⁶. Nella morale chiusa, ove il dovere nasce dalla pressione esercitata dalla società sull'individuo, essa assomiglia ad un'abitudine: «Rappresentatevi l'obbligazione come incumbente sulla volontà, come un'abitudine in cui ciascun obbligo singolo trascina dietro di sé la massa accumulata degli altri e utilizza così, per la pressione che esercita, il peso dell'insieme: ecco l'obbligazione nel suo complesso per una coscienza morale semplice, elementare»⁶⁷. Nella morale aperta il dovere è invece il frutto di un'aspirazione.

Ora, nella forma della pura aspirazione, il dovere perde il suo carattere di costrizione, di obbligazione. Quel carattere imperativo, cioè, che Kant gli aveva attribuito. Le norme morali sono infatti, per Kant, caratterizzate, a motivo della loro pretesa di valere universalmente, da un effetto di costrizione: noi non siamo immediatamente delle persone morali, non proviamo naturalmente rispetto per l'umanità. Nella morale kantiana l'amore come sentimento, come impulso, non svolge perciò parte alcuna. Nella *Fondazione* il filosofo sostiene anzi che non agisce moralmente chi, ad esempio, soccorre gli altri uomini mosso da un sentimento di simpatia, di partecipazione alle loro difficoltà, alle loro sofferenze ... E aggiunge che l'amore predicato da Gesù non è l'amore come sentimento, come impulso del cuore. Il Cristo ci comanda infatti di amare chiunque, persino il nostro nemico,

62. *Ivi*, p. 87.

63. *Ivi*, p. 88.

64. Cfr. J. Maritain, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999⁵, p. 490.

65. Cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 28-29.

66. *Ivi*, p. 20.

67. *Ivi*, p. 21.

quindi qualcuno per cui non proviamo alcuna simpatia, alcuna inclinazione immediata. Comandandoci di amare il nostro prossimo e persino il nostro nemico, Gesù dunque ha voluto, secondo Kant, insegnarci a compiere il bene unicamente per dovere⁶⁸.

La diffidenza del filosofo tedesco verso il sentimento, le emozioni, le passioni non è dettata solo dal fatto che esse ci muovono dal di fuori e spesso sono instabili. È che il rispetto e ancor più l'amore per l'umanità non gli paiono dei sentimenti immediati.

Anche per Bergson noi non amiamo naturalmente l'umanità, ma mentre per Kant l'adesione alla legge morale che ci comanda il rispetto dell'umanità è frutto di uno sforzo, è l'esito di una lotta contro le proprie pulsioni immediate, il pensatore francese parla invece di un amore dell'altro, dell'umanità, che trae origine dallo «slancio», dal «sentimento», da una «emozione affine all'atto creatore»⁶⁹. Come sentimento, come slancio del cuore, l'amore supera d'un «balzo»⁷⁰ la scissione tra inclinazione sensibile e legge, tra essere e dover-essere, che è propria della morale kantiana⁷¹. Quest'amore entusiastico che travolge ogni ostacolo, benché Bergson parli di aspirazione, sembra però piuttosto, come fa osservare Maritain, ispirato, infuso, da Dio⁷².

Tuttavia, la morale universalistica come rispetto o amore dell'umanità, che sta a fondamento sia del kantiano regno dei fini sia della bergsoniana società aperta, è per entrambi i filosofi un ideale che si pone, rispetto all'uomo naturale, come compito o progresso infinito. Abbiamo visto che Kant dubitava che nel mondo fosse mai stata compiuta un'azione autenticamente morale. Non diversamente dal filosofo tedesco, anche Bergson parla della società aperta come di un ideale che mai si realizzerà⁷³.

Ecco allora la risposta che ancora cercavamo. L'articolo di Kola-

68. Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, cit., p. 55.

69. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 52-53.

70. *Ivi*, p. 31.

71. Se Kant sembra aver presente l'amore soprattutto come «comandamento nuovo» di cui parla Gesù nel *Vangelo di Giovanni* (Gv 13, 34), Bergson sembra invece riferirsi al paolino «l'amore è la pienezza della legge» (Rm 13, 10). Kant insiste sul «devi amare» il prossimo sottolineando il lavoro, il sacrificio che questo amore comporta, gli ostacoli e gli impedimenti che ad esso si frappongono; Bergson sembra invece guardare oltre il dovere, al compimento della legge. Egli infatti si sofferma preferibilmente a descrivere gli effetti di quest'amore: il «sentimento di liberazione», la «gioia», che esso arreca.

72. J. Maritain, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, cit., p. 498.

73. «Ora, una società mistica, che conglobi l'umanità intera e che marci animata da una volontà comune, verso la creazione incessantemente rinnovellata di una umanità più completa, di certo non si realizzerà nell'avvenire più di quanto nel passato siano esistite società umane funzionanti in maniera organica a simiglianza delle società animali. L'aspirazione pura è un limite ideale come l'obbligazione nuda» (H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 87).

kowski, di cui si parlava all'inizio di questo testo, terminava con una supposizione definita dallo stesso studioso «ottimistica». Dopo avere constatato che «gli uomini debbono ancora imparare che le regole morali si applicano per definizione a tutti gli esseri umani»⁷⁴, lo studioso così chiudeva l'articolo: «E non è allettante supporre che, non diversamente da come negli anni dell'infanzia apprendiamo una varietà di abitudini che vanno contro le nostre inclinazioni istintive (in ciò appunto consiste l'assimilazione della cultura), così la specie umana impara, un passo dopo l'altro, a distinguere la moralità tribale da quella universale, e a rifiutare (sia pure, da principio, solo verbalmente) la prima per amore della seconda?»⁷⁵.

Questa supposizione poggia, a mio avviso, sulla convinzione dello studioso, cui già accennavo all'inizio di questo lavoro, secondo cui la morale universale consisterebbe semplicemente in un ampliamento, in un'estensione della morale tribale. Ora, alla luce di quanto si è detto sin qui, esaminando il pensiero morale di Kant e di Bergson, questa tesi non mi pare più sostenibile. L'istinto sociale, che abbiamo scorto in fondo all'obbligazione sociale e che mira sempre – essendo l'istinto relativamente immutabile – a una società chiusa, per quanto vasta essa sia, è infatti completamente diverso, radicalmente altro, dall'amore universale. E quest'amore, sia che lo si consideri opera dello sforzo dell'uomo o infuso e ispirato da Dio, presuppone una radicale «trasformazione» dell'individuo. Una trasformazione che peraltro, come si è visto, tanto per Kant quanto per Bergson non è facilmente realizzabile o addirittura è irrealizzabile. Che senso ha dunque parlarne⁷⁶?

74. L. Kolakowski, *Erica del male oggettivo*, cit., p. 49.

75. *Ibidem*.

76. Questa stessa domanda, formulata in maniera tale che pare quasi riassumere le riflessioni che fin qui sono state fatte, se l'era posta con la consueta lucidità Heidegger nell'*Introduzione alla metafisica*. In questo scritto, in cui confluisce il materiale di un corso tenuto nel 1935, il filosofo indicava nella «distinzione di essere e dovere» l'ultima delle delimitazioni dell'essere e, precisamente, quella «verso l'alto» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1969, p. 201). Infatti, precisava, in una situazione in cui non è più l'essere a fornire la misura, ma questa va cercata in altro, «esso ha sopra di sé il dovere» (*ibidem*).

E a chiarimento di questa sua affermazione, in una pagina volta «a porre in luce l'origine essenziale della separazione di essere e dovere, o, il che in fondo è lo stesso, l'origine storica di questa separazione» (*ivi*, p. 202), scriveva: «È l'essere stesso che, proprio per via della sua specifica interpretazione come idea», frutto della riflessione platonica, «implica il riferimento a qualcosa di esemplare, di dovuto. Ed è in proporzione all'irrigidirsi dello stesso essere nel suo carattere di idea, che esso si sforza di compensare la degradazione che gliene risulta. Ma questo non può più ormai ottenersi che con il situare al di sopra dell'essere qualcosa che l'essere non è ancora, ma che deve ognora essere» (*ivi*, p. 201).

Ora, questo sforzo volto a compensare l'indigenza dell'essere, quale risulta intesa nell'ambito di quel pensiero che inizia con Platone, si compie con Kant: «Per Kant, osservava Heidegger, l'essente è la natura, ossia ciò che è determinabile e determinato dal pensiero fisico-matematico». Di fronte alla natura, a questa natura contratta a oggetto sperimentabile per le scienze, in-

Insanabile, certamente, è la tensione tra essere e dover-essere: ma dobbiamo per ciò rinunciare all'ideale e rassegnarci «virilmente» ad accettare la realtà per ciò che essa è, come voleva Hegel? Dobbiamo, in altri termini, sopprimere la nostra aspirazione ad una società tutta giusta, negare la ragione, come Kant la prospetta? Non lo credo. A mio avviso non dobbiamo rinunciare all'ideale, nella consapevolezza però che quel mondo giusto, immacolato è un ideale regolativo, cui possiamo avvicinarci solo con uno sforzo incessante e infinito come pensava Kant, cui è giusto credere e aspirare come voleva Bergson, ma che rimarrà un ideale, in quanto è in contrasto con la realtà stessa, la cui complessa trama è composta di pulsioni e sentimenti contraddittori, di luci e di ombre che coesistono mescolate tra loro.

Perché poi coesistano nell'uomo queste contraddizioni, perché la realtà sia tutta intessuta di luci e ombre, sono domande che, se vogliamo mantenere l'artificiosa distinzione delle discipline filosofiche, non competono all'etica, ma alla filosofia prima e, segnatamente, alla teologia.

cluse, più tardi, le scienze storiche ed economiche, «si pone, determinato ugualmente dalla ragione e come ragione, l'imperativo categorico. Kant lo chiama più volte, ed espressamente, il *Sollen* (dovere) e ciò in quanto come imperativo esso si rapporta all'essente considerato come natura appetitiva» (*ivi*, p. 202). Se non che, annotava Heidegger, la tensione tra essere e dovere è qui insanabile, come espliciterà Fichte, che proprio della loro opposizione farà l'ossatura vera e propria del suo sistema (*ibidem*). Ma allora, concludeva il filosofo, quando si diffonderà la convinzione che il mondo ideale non è mai realizzabile nel mondo reale, non perderà forse senso il dovere?