



# Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 2, 2022

# FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Direzione Editoriale

Anna Donise, Roberto Mordacci

Redazione

Fabrizia Abbate, Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni, Luca Bertolino, Stefano Biancu, Calogero Caltagirone, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Claudia Navarini, Orietta Ombrosi, Annia Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano

Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giuseppe Cantillo, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca, Vittorio Höfle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Bruno Moroncini, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

Isbn: 9788857597669

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

# Indice

5 Anna Donise, Roberto Mordacci, *Editoriale*

## **Articoli/Articles**

- 13 Alberto Bondolfi, *Attorno alla dottrina della “guerra giusta” – la sua evoluzione storica dall’antichità alla prima modernità*
- 39 Antonio Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*
- 71 Massimo Reichlin, *Mill on Conscience: A Sentimentalist Account*

## **Discussioni: La guerra e la pace / War and Peace**

- 91 Andrea Aguti, *Si può davvero essere pacifisti?*
- 105 Carlo Altini, *L’universalità e il particolarismo della guerra e della pace. Uno sguardo attraverso i diritti umani*
- 117 Roberta De Monticelli, *Ore stellari. Le grandi occasioni perdute per un rinnovamento della civiltà nel Novecento*
- 131 Giangiuseppe Pili, *War is not our Profession – Paradoxes for a Moralization and Morality of War*
- 147 Alessio Salviato, *La responsabilità morale delle multinazionali nel conflitto tra Russia e Ucraina*
- 159 Lorella Ventura, *Herder’s Insights on the “Modern” Justification of War: A Teaching for the Present?*

## Recensioni/Reviews

- 175 G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020 (Stefania Achella)
- 181 Giovanni Magrì, *Popolo, Nazione ed esclusi. Tra mito e concetto*, Castelvecchi, Roma 2020 (Stefania Lombardi)
- 189 Matteo Santarelli, *La filosofia sociale del pragmatismo. Un'introduzione*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021, (Armando Manchisi)
- 195 Stefano Bacin, *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto*, Il Mulino, Bologna 2021 (Roberto Mordacci)
- 201 Rahel Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2022 (Alessandro Volpe)

## Editoriale



*Anna Donise\** , *Roberto Mordacci\**

## **Editoriale**

Si osserva spesso, nella letteratura filosofica contemporanea, una certa contrapposizione fra due stili, che sono in realtà due diversi metodi: da un lato, un approccio quasi esclusivamente dedicato alla ricostruzione storiografica del pensiero di un autore o di una tradizione, anche nella forma di una storia delle idee, che raramente conduce a una presa di posizione su un preciso problema teorico; dall'altro lato, una modalità argomentativa unicamente calata nel dibattito contemporaneo, per lo più priva di considerazioni storiche, incentrata sulla soluzione di questioni teoriche isolate, trasversali a diversi autori e riconducibili a opposizioni binarie.

Non si tratta della contrapposizione fra la pratica tradizionale della “storia della filosofia” e una filosofia trattata “per problemi”, come talvolta si dice relativamente alle questioni legate all’insegnamento: non è in discussione un problema di metodologia didattica. L’opposizione cui qui ci si riferisce è talvolta espressa attraverso l’antitesi fra uno stile “continentale” e uno “analitico”. Contro quest’ultima, improvvida distinzione, vale l’osservazione ironica avanzata da Bernard Williams:

Le etichette sono doppiamente infelici. Primo, implicano una classificazione che sta a metà tra il metodologico e il geografico: è come classificare le automobili in giapponesi e a trazione anteriore. In più però, come ci ha ricordato Michael Dummett, le considerazioni geografiche sono comunque sbagliate, dal momento che alcune delle più importanti influenze originarie sulla filosofia analitica provenivano dal mondo germanofono<sup>3</sup>.

\* Università degli Studi di Napoli Federico II

\*\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

<sup>3</sup> Bernard Williams, *What might Philosophy Become?*, in Id., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 200-213, p. 201; tr. it. di Corrado Del Bò, *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 238-253, p. 239.

Si tratta, piuttosto, di un diverso modo di affrontare questioni spesso analoghe, da un lato attraverso la lente di un approfondimento storiografico, che rintraccia anzitutto le radici di un problema filosofico, dall'altro considerando il tema per come appare alla coscienza presente, nel tentativo di afferrare direttamente "la cosa stessa", senza mediazioni.

Ora, in filosofia morale questa contrapposizione ha meno ragion d'essere rispetto ad altri ambiti della filosofia, anzitutto perché le questioni etiche e politiche uniscono sistematicamente l'esperienza e la riflessione. I problemi morali sollevano immediatamente il tema del rapporto fra condizioni storiche dell'azione e dimensioni concettuali, fra premesse culturali e posizioni di principio, in sintesi: fra particolare e universale. Non solo: in etica si fa particolarmente urgente la rilevanza della posizione di un autore appartenente alla storia della filosofia per un problema attuale, a dimostrazione della ineludibilità del quesito per la stessa pratica del pensiero, in ogni condizione. L'esistenza umana, si potrebbe dire, costringe a non separare storia e analisi, ossia a tenere sempre presente la temporalità dei concetti insieme al loro radicamento nella realtà vissuta. Perciò, la filosofia pratica rappresenta un luogo privilegiato per la convergenza di due modalità di riflessione che, dalla reciproca separazione, hanno soltanto da perdere.

Confermano tale tesi i contributi raccolti in questo secondo fascicolo del primo anno della nostra rivista, come d'altra parte facevano già quelli del primo numero. Nella sezione Articoli, tre analisi storiche – rispettivamente sulla dottrina della guerra giusta (Alberto Bondolfi), sul valore dell'esempio nell'etica di Kant (Antonio Da Re) e sulla nozione di coscienza in Mill (Massimo Reichlin) – mettono in luce il rilievo dei referenti storici per il problema come affrontato nel dibattito contemporaneo, anche in relazione a temi urgenti per il tempo presente. Ne è segno il fatto che proprio il tema della guerra e della pace è oggetto della sezione Discussioni, in cui i contributi di Andrea Aguti, Carlo Altini, Giangiuseppe Pili, Roberta De Monticelli, Alessio Salvato e Lorella Ventura esplorano la questione accostando nell'insieme i rilievi concettuali alla loro dimensione storica, che in un tema come questo, soprattutto nell'attuale situazione geopolitica, sono inseparabili.

Parlare della guerra e della pace in momento storico come quello che stiamo vivendo richiede, infatti, alla riflessione filosofica e all'analisi morale, uno sforzo particolare. E se è evidente che il lavoro del filosofo non può essere semplicemente quello di farsi arruolare, sentendosi quasi chiamati a quello che Thomas Mann aveva definito un "servizio spirituale armato", è anche vero che l'attualità ci chiede di pagare "un debito al



giorno e all'ora della storia"<sup>4</sup>. Lo sguardo della filosofia – e i contributi raccolti in questo numero lo dimostrano in maniera esemplare – può allora aiutare a riflettere e ad acquisire strumenti concettuali che proprio dall'incrocio virtuoso tra storia e analisi, tra particolare e universale, traggono il maggior profitto.

\*\*\*

Il secondo numero segna, per la nostra rivista, un primo anno di attività. Dai contributi scientifici pervenuti emerge, nella comunità scientifica della filosofia pratica, una matura consapevolezza proprio della inscindibilità del piano interpretativo da quello concettuale e viceversa. Si tratta di un rilievo da salutare con favore, a nostro avviso, in un quadro in cui vi è la tendenza a destinare a riviste diverse i rispettivi contributi esclusivamente storico-ermeneutici o unicamente teorico-concettuali.

Un altro elemento da considerare con favore è il netto incremento di contributi pervenuti all'attenzione della Redazione, a testimonianza di una certa diffusione della conoscenza della rivista e della vivacità della produzione scientifica nella nostra disciplina. Sono infatti stati sottoposti alla valutazione della Redazione e dei revisori dieci contributi per la sezione Articoli. La selezione, operata in doppio cieco da revisori esperti e gestita da redattori anch'essi in cieco rispetto agli autori, ha generato un tasso di accettazione del 30%, che indica un vaglio rigoroso e crescente dei contributi, per una rivista ai suoi inizi. In questo senso, un ringraziamento va ai membri della Redazione, per il complesso lavoro di gestione della valutazione, nonché agli autori che hanno inviato le loro proposte di articoli, anche quando non si è potuto accoglierli. Siamo fiduciosi che il flusso di contributi aumenterà, grazie al fatto che il tema libero della sezione Articoli consente agli autori di presentare le loro ricerche senza doverle adattare a tematiche precostituite. Anche la quantità e qualità dei contributi pervenuti per la sezione Discussioni fa ben sperare: il tema della guerra e della pace, che poteva apparire per alcuni aspetti assai arduo, ha invece sollecitato molti autori a proporre riflessioni scientificamente solide su una questione scottante. Si è così visto che la comunità scientifica della filosofia morale e politica è sensibile all'attualità non meno che alla cura del pensiero.

La Redazione ha intanto definito il tema per le Discussioni del prossi-

<sup>4</sup> Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer Verlag, Berlin 1918; tr. it. di M. Marianelli, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, p. 31.

mo fascicolo, il primo del secondo anno della rivista. Si sollecitano contributi sulla questione delle *Diseguaglianze*, secondo diversi punti di vista e in relazione alle seguenti domande:

Come si definisce il concetto di “diseguaglianza” nel confronto con i concetti di “diversità” e “differenza”?

Quali sono le nuove forme di diseguaglianza nel contesto contemporaneo? Quali strategie potrebbero essere attuate per eliminarle o ridurle?

Quali prospettive teorico-pratiche e quali autori offrono proposte da vagliare per affrontare le diseguaglianze attuali?

Quali tradizioni o posizioni teoriche giustificano o sostengono, anche inconsapevolmente, le principali forme attuali di diseguaglianza?

Qual è il rapporto fra diseguaglianza socio-economica e riconoscimento morale-politico?

In prospettiva storica, come è stata giustificata la diseguaglianza socio-politica? Con quali argomenti, da quali autori e con quali limiti?

Sono state avanzate nuove concezioni dell'eguaglianza nel contesto contemporaneo? Con quali esiti?

## **Articoli/Articles**



*Alberto Bondolfi\**

## Attorno alla dottrina della “guerra giusta” – la sua evoluzione storica dall’antichità alla prima modernità

### **Abstract**

This article seeks to reconstruct the main historical stages that led to the development of a just war doctrine. The first elements are found in the philosophical thought of classical antiquity, in Plato and Aristotle as well as in Cicero. After the Constantinian turn, Augustine sketched a version in a theological context that would be further developed in the Middle Ages both by university theology and canon law. The beginning of the modern age led to a reworking of the doctrine first in the field of Spanish Catholic theology and then in the reflection of the Reformers and jurists also active in the theological field. From the seventeenth and eighteenth centuries onwards the doctrine of just war left the theological sphere to develop into that of the law of nations and international law. The article sketches only a few contemporary reprises of the problems raised by the just war doctrine.

### **Keywords**

just war – theology (history) – international law – philosophy of law – criminal law

L’evocazione della “guerra giusta” è recentemente stata oggetto di particolare attenzione anche da parte di attori politici che hanno introdotto questa locuzione nei loro discorsi tesi a legittimare le misure belliche da loro decise in questi ultimi tempi. Non è mia intenzione analizzarle da un punto di vista filosofico morale, quanto piuttosto prendere lo spunto da tale evocazioni per verificare la tenuta normativa della dottrina messa in campo ed al contempo chiedermi se il passaggio di molte intuizioni morali presenti nelle varie versioni della dottrina della “guerra giusta” nelle disposizioni del diritto internazionale contemporaneo sia da salutare come fenomeno moralmente positivo o meno.

La struttura di questo testo tiene conto di queste intenzioni iniziali. In una prima parte esaminerò i principali cambiamenti paradigmatici che la dottrina della guerra giusta ha vissuto lungo i secoli della storia dell’Europa occidentale, mentre in un secondo momento valuterò brevemente il passag-

\* Università di Ginevra

gio di questa dottrina dall'alveo della filosofia e teologia morale a quello del diritto delle genti ed internazionale, per concludere infine con un abbozzo di riflessione sulle potenzialità e sui limiti legati a tale passaggio disciplinare.

## 1. Una dottrina che evolve attraverso diversi cambiamenti paradigmatici

L'espressione "guerra giusta" è testimoniata già nella letteratura dell'antichità greca e romana, sebbene in questi secoli non si possa affermare di essere in presenza di una vera e propria "dottrina"<sup>1</sup>. La storiografia più recente<sup>2</sup> ha potuto analizzare le fonti greche e latine prescindendo da presupposti legati alle fasi più tardive dello sviluppo di questa dottrina e mettendo così in luce aspetti specifici della riflessione filosofica dell'antichità classica precristiana. Mi limiterò qui solo a schizzarne alcune caratteristiche, mettendo così in evidenza la grande distanza che ci separa dai contesti entro cui è venuta alla luce la prima riflessione morale e politica attorno al fenomeno della guerra nel mondo occidentale.

<sup>1</sup> Cfr. per una introduzione storica generale alla dottrina della guerra giusta si deve ricorrere, in prima battuta, a monografie risalenti ai primi decenni del secolo scorso. Queste sintesi storiche sono tuttavia ancora fortemente marcate da una doppia attitudine apologetica. Da una parte esse cercano di giustificare la positiva portata data dalla riflessione interna alla tradizione teologica cattolica e dall'altra sui benefici politici risultanti da questo influsso. Infine questa letteratura è pure influenzata dalle tendenze politiche presenti in quei decenni nei vari paesi europei. Cfr. comunque, per la ricchezza documentaria dei materiali raccolti, le monografie seguenti: P. Battifol, *L'Eglise et le droit de guerre*, Paris 1920; *L'Eglise et le droit de guerre*, a cura di P. Battifol, Paris 1920; L. J. C. Beaufort, *La guerre comme instrument de secours ou de punition d'après la patristique, le moyen-âge et Grotius*, Nijhoff, La Haye 1933.

<sup>2</sup> Questa letteratura è estremamente abbondante e non facilmente documentabile in questa sede. Rimando solo alle pubblicazioni che ho tenuto presente per la stesura di questo articolo. Tra le sintesi più compiute va evocata l'ampia ricerca di P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, Paris 1983, dedicata non solo al pensiero del giurista-teologo olandese, bensì anche alle tappe precedenti alla sua opera. Tra le sintesi della nostra dottrina che mi sono state maggiormente utili rimando a M. Scattola, *La doctrine de la guerre juste dans la pensée antique et médiévale*, in: *Guerre juste et droit des gens moderne*, a cura di Th. Berns e J. Lafosse, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2017, pp. 19-53 (non sono riuscito a consultare la versione originale italiana); cfr. inoltre tra le pubblicazioni specifiche apparse durante questi ultimi anni *Der „gerechte Krieg“*. *Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, a cura di G. Kreis, Schwabe Verlag Basilea 2006; *Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge*, a cura di D. Janssen e M. Quante, Mentis Verlag, Paderborn 2003; *Gerechter Krieg?*, a cura di D. Kiesel e Cl. Ferrari, Klostermann Verlag, Frankfurt/M. 2018.

## 1.1 La dottrina della guerra giusta allo stato embrionale: la filosofia dell'antichità classica

Negli scritti di Platone e di Aristotele che ci sono pervenuti si parla della guerra in due sensi diversi. Con il termine di *stasis* entrambi intendono i conflitti armati tra cittadini della medesima polis, mentre con *polemos* essi indicano quelli tra membri di città o comunità diverse. La distinzione comunque non sembra avere una portata esplicitamente normativa, anche se l'attenzione dei due pensatori classici è maggiormente dedicata alla guerra civile nella polis che ai conflitti tra diverse città-stato<sup>3</sup>. Nelle opere dedicate alle problematiche politiche, soprattutto nei *Nomoi*<sup>4</sup>, troviamo affermazioni in cui si lodano come necessarie le qualità militari dei cittadini ed in cui si intravede persino un'identificazione tra i cittadini ed i soldati. La già citata distinzione tra conflitti di *stasis* o rispettivamente di *polemos* viene vista da Platone in un orizzonte specificamente greco. Gli abitanti della Grecia sono, secondo Platone, naturalmente connotati da legami di parentela ed amicizia e quindi i loro conflitti devono poter essere gestiti con particolare armonia e moderazione, mentre i conflitti tra membri delle città greche ed i *barbaroi*, cioè abitanti esterni alla Grecia, sono naturalmente molto più violenti e brutali.

Presso Aristotele troviamo un orientamento analogo a quello verificato presso Platone: critica della guerra civile e comprensione per quella contro i “barbari”. Aristotele disapprova comunque con decisione l'attitudine “imperialista” di quelle città che, prese solo da brama di potere, combattono altre città per allargare la propria sfera di influenza. Sparta viene spesso evocata come esempio principe di una tale attitudine. Nonostante il carattere piuttosto descrittivo di vari passaggi aristotelici bisogna ammettere che soprattutto nella sua *Politica* siano ravvisabili, almeno in maniera embrionale, alcuni elementi normativi nel giudizio morale sulla guerra. Tali elementi diventano visibili quando la tematica della guerra viene ad intrecciarsi con quella della riduzione in schiavitù dei nemici, ridotti in questo stato *post bellum*. Aristotele giustifica tale misura punitiva, non in senso assoluto, ma quando tale pratica sia legittimata a seguito di un'operazione bellica a sua volta risalente ad un'operazione di difesa della propria polis. Una schiavizzazione di nemici a seguito di un intervento puramente dispotico non trova giustificazione negli scritti del Nostro.

Queste considerazioni ritrovabili soprattutto nella *Politica* di Aristotele

<sup>3</sup> Per una presentazione precisa del pensiero dei due filosofi greci, con un'analisi dei pochi passi dedicati esplicitamente al nostro problema mi sono orientato a: B. Langmeier, *Feinde von Natur aus? Theorien des gerechten Krieges bei Plato und Aristoteles*, in: *Gerechter Krieg?* op. cit, qui a pp. 45-71.

<sup>4</sup> Cfr. l'edizione in: Platone: *Tutte le opere*. Milano: Newton Compton 2009.

vengono qui evocate non tanto poiché esse siano elementi di una vera e propria sistematizzazione teorica dell'accettabilità di principio di un'operazione bellica, quanto per il fatto che esse, riprese fuori dal loro contesto, dopo molti secoli e più precisamente all'inizio del tempo moderni, furono riprese da alcuni partecipanti alla disputa giuridico-teologica legata alla legittimazione della conquista dell'America da parte della corona spagnola<sup>5</sup>.

Un vero e proprio inizio di un discorso articolato e normativo sulla guerra e su una sua legittimazione morale e giuridica è ravvisabile nell'opera di Cicerone, testimoniata soprattutto nel suo *De officiis*<sup>6</sup>. Rispetto al contesto ellenico in cui operavano Platone ed Aristotele siamo qui in presenza del contesto culturale romano, connotato perlomeno da due nuovi fattori specifici: quello dato dall'influsso della filosofia stoica e quello di una presenza marcata della riflessione giuridica, tipica della cultura romana. Questi elementi di novità hanno facilitato lo sbocciare di una prima versione, ancora relativamente frammentaria, ma già minimamente sistematica ed a carattere normativo, di quella dottrina qui presa in esame.

Gli elementi maggiormente rappresentativi e che saranno pure ripresi nel seguito della storia sono ravvisabili sia nella precisazione del concetto di giustizia che nella sua applicazione al fenomeno bellico. Riprendo qui il passaggio maggiormente rappresentativo del pensiero ciceroniano sulla guerra, prima di commentarlo sommariamente:

I. 34. Vi sono poi certi doveri che bisogna osservare anche nei confronti di coloro che ci hanno offeso. C'è una misura anche nella vendetta e nel castigo; anzi, io non so se non basti che il provocatore si penta della sua offesa, perché egli non ricada mai più in simile colpa, e gli altri siano meno pronti all'offesa. Ma soprattutto nei rapporti fra Stato e Stato si debbono osservare le leggi di guerra. In verità, ci sono due maniere di contendere: con la ragione e con la forza; e poiché la ragione è propria dell'uomo e la forza è propria delle bestie, bisogna ricorrere alla seconda solo quando non ci si può avvalere della prima.

35. Si devono perciò intraprendere le guerre al solo scopo di vivere in sicura e tranquilla pace; ma, conseguita la vittoria, si devono risparmiare coloro che, durante la guerra, non furono né crudeli né spietati. Così, i nostri padri concessero perfino la cittadinanza ai Tuscolani, agli Equi, ai Volsci, ai Sabini, agli Ernici; ma distrussero dalle fondamenta Cartagine e Numanzia; non avrei voluto la distruzione di Corinto; ma forse essi ebbero le loro buone ragioni, soprattutto la felice posizione del luogo, temendo che appunto il luogo fosse, o prima o poi, occasione e stimolo a nuove guerre. A mio parere, bisogna procurar sempre una pace che non nasconda insidie. E se in ciò mi si fosse dato ascolto, noi avremmo,

<sup>5</sup> Rimando, per una prima presentazione di questa problematica, a A. Bondolfi, *I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa*, "Divus Thomas" 115 (2012), 98-118.

<sup>6</sup> Cfr. Cicerone: *De officiis. Quello che è giusto fare*, Einaudi, Torino 2019. Il passaggio maggiormente rappresentativo per la nostra tematica è ravvisabile in I, 34 e seguenti.



se non un ottimo Stato, almeno uno Stato, mentre ora non ne abbiamo nessuno. E se bisogna provvedere a quei popoli che sono stati pienamente sconfitti, tanto più si devono accogliere e proteggere quelli che, deposte le armi, ricorrono alla lealtà dei capitani, anche se l'ariete abbia già percosso le loro mura. E a questo riguardo i Romani furono così rigidi osservanti della giustizia che quegli stessi capitani che avevano accolto sotto la loro protezione città o nazioni da loro sconfitte, ne divenivano poi patroni, secondo il costume dei nostri antenati.

36. E appunto la regolare condotta della guerra è stata scrupolosamente definita dal diritto feziale del popolo romano. Da ciò si può dedurre che non è guerra giusta se non quella che si combatte o dopo aver chiesto riparazione dell'offesa, o dopo averla minacciata e dichiarata...

Voglio anche osservare che, chi doveva chiamarsi, con vocabolo proprio, *perduellis* («nemico di guerra»), era invece chiamato *hostis* («straniero»), temperando così con la dolcezza della parola la durezza della cosa. Difatti i nostri *antenatii* chiamavano *hostis* quello che noi oggi chiamiamo *peregrinus* («forestiero»). Ne danno prova le dodici tavole: *Aut status dies cum hoste* («o il giorno fissato, per un giudizio, con uno straniero»), e così ancora: *Adversus hostem aeterna auctoritas* («Verso lo straniero l'azione giuridica non è soggetta a prescrizione»). Che cosa si può aggiungere a una così grande mitezza? Chiamare con un nome così benigno colui col quale si combatte! E' ben vero che ormai il lungo tempo trascorso ha reso questo vocabolo assai più duro: esso ha perduto il significato di forestiero per indicare propriamente colui che ti vien contro con l'armi in pugno.

38. Quando, poi, si combatte per la supremazia, e con la guerra si cerca la gloria, occorre che anche allora le ostilità siano aperte per quelle stesse ragioni che, come ho detto poco fa anzi, sono giuste ragioni di guerra. Queste guerre, però, che hanno come scopo la gloria del primato, si devono condurre con meno asprezza. Come, con un cittadino, si contende in un modo, se è un nemico personale, in un altro, se è un competitore politico (con questo la lotta è per l'onore e la dignità, con quello per la vita e il buon nome), così coi Celtiberi e coi Cimbri si guerreggiava come con veri nemici, non per il primato, ma per l'esistenza; per contro, coi Latini, coi Sabini, coi Sanniti, coi Cartaginesi, con Pirro si combatteva per il primato. Fedifraghi e spergiuri furono i Cartaginesi, crudele fu Annibale; più giusti gli altri. Splendida fu davvero la risposta che Pirro diede ai nostri legati sul riscatto dei prigionieri: «Io non chiedo oro per me, e voi a me non offrirete riscatto. Noi non facciamo la guerra da mercanti, ma da soldati: non con l'oro, ma col ferro decidiamo della nostra vita e della nostra sorte. Sperimentiamo col valore se la Fortuna, arbitra delle cose umane, conceda a voi o a me l'impero; o vediamo se altro ci arrechi la sorte. E ascolta anche queste altre parole: è mio fermo proposito lasciare la libertà a tutti quelli, al cui valore la fortuna delle armi lasciò la vita. Ecco, riprendeteli con voi: io ve li offero in dono col favore del cielo».

La prosa di Cicerone si rapporta da una parte a regole giuridiche a suo tempo note perlomeno a tutta l'élite politica romana e dall'altra ad una pretesa protezione degli dei qualora la dichiarazione di guerra fosse espressa

secondo le regole del diritto cosiddetto feziale. Questo intreccio tra regole giuridiche e ritualizzazioni religiose della dichiarazione di guerra ha contribuito ad una interpretazione relativamente severa delle regole stesse, anche se ci è difficile poter sapere oggi come fosse concretamente l'implementazione delle regole stesse in occasione di conflitti regionali tra romani e popoli vicini che manifestavano la loro opposizione all'espansionismo romano.

## 1.2 il cristianesimo e la guerra prima e dopo la svolta costantiniana

Se volgiamo lo sguardo allo sbocciare di ulteriori versioni di una dottrina della guerra giusta nei secoli che seguono l'epoca in cui si diffuse il pensiero ciceroniano nella cultura romana siamo necessariamente confrontati con il pensiero cristiano ed in particolare con la sua diffusione durante i primi tre secoli della nostra era. Si manifesta qui una rottura radicale ed una ripresa del filone inaugurato dapprima da Platone ed Aristotele ed in seguito da Cicerone, ripresa avvenuta solo a partire da Agostino nel quarto secolo.

Chi si interessa alle attitudini che le prime generazioni cristiane hanno avuto nei confronti del fenomeno della guerra e della partecipazione di cristiani alle attività dell'esercito romano si trova confrontato con un nodo interpretativo presente nella storiografia patristica già fin dall'Ottocento. Si tratta infatti di dare una risposta storicamente documentata al quesito teso a rispondere all'interrogativo riguardante l'assenza di una riflessione teologica su una "guerra giusta" durante i primi tre secoli dell'era cristiana, seguiti dall'apparire abbastanza improvviso della versione agostiniana della dottrina della guerra giusta, versione ispirata da una parte dal pensiero filosofico dell'antichità classica e da un richiamo diretto alle fonti bibliche<sup>7</sup>. Come spiegare dunque questa interruzione nello sviluppo omogeneo di un corpus dottrinale, dato e non concesso che si debba considerare come necessaria o perlomeno come evidente tale continuità in una visione armonica nella storia delle idee?

Per rispondere a tale interrogativo può essere utile evocare una tipologia delle attitudini assunte dalle prima generazioni cristiane nei confronti dell'esercizio della violenza bellica da parte dei credenti. Il noto storico del cristianesimo R. H. Bainton ha cercato di mettere un po' di ordine in seno al dibattito sul cristianesimo dei primi secoli attorno a questa problematica proponendo una classificazione delle posizioni etiche sostenute dalle

<sup>7</sup> Cfr. al riguardo soprattutto la celebre monografia di R. Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1905; Trad.it.: *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016.

comunità ecclesiali dei primi secoli e distinguendo tra “pacifismo, guerra giusta e guerra santa”<sup>8</sup>. “Non intendo, almeno in questa sede, discutere se la tipologia proposta da Bainton sia o meno adeguata a classificare al meglio la letteratura cristiana dei primi secoli, ma vorrei solo mettere in evidenza come, sempre a partire da questa tipologia, questa letteratura (e quindi anche i testi neotestamentari) non conosca scritti che riprendano i primi abbozzi di una teoria della guerra giusta. In realtà il comandamento del “*non uccidere*” (sia nella formulazione di Es. 20, 13 che in quella deuteronomica in Deut, 5, 17) fu interpretato come valevole in maniera assoluta, senza alcuna eccezione. Questa interpretazione fu vista all’opera anche nel giudicare la partecipazione di cristiani alle attività dell’esercito romano o ad altre operazioni di polizia che prevedessero eventuali spargimenti di sangue<sup>9</sup>. Questo pacifismo di principio, vastamente documentato negli scritti cristiani dei primi tre secoli, non è motivato evidentemente solo da ragioni legate al comandamento del “non uccidere”, ma trova connessioni strette con altri temi e conflitti normativi, come ad esempio la critica ad ogni forma di idolatria, elemento necessario nelle pratiche interne all’esercito romano. Si può dunque, a partire da queste sommarie indicazioni sui primi tre secoli di cristianesimo, sostenere di essere in presenza di un vero e proprio pacifismo protocristiano, sparito poi nei tempi successivi, per riapparire solo durante gli ultimi decenni che precedono la nostra contemporaneità? L’interrogativo, posto in termini così generali e generici non può trovare una risposta univoca. Non si può a mio avviso parlare, per questi tre primi secoli di testimonianze scritte cristiane, di pacifismo nel senso contemporaneo del termine poiché non siamo in presenza di un esercito di massa ed obbligatorio per tutti i cittadini, come è il caso per molti stati contemporanei. Inoltre l’esercizio delle armi poteva avere altri sensi rispetto a quelli oggi possibili in un esercito regolare. Una ripresa meccanica dei giudizi morali presenti negli scritti protocristiani per i nostri giorni provocherebbe perciò abbagliamenti ermeneutici abbastanza vistosi e distorti.

Lo scenario muta radicalmente al momento della cosiddetta *svolta costantiniana*: muta radicalmente l’atteggiamento morale nei confronti dell’impero in genere e verso le attività belliche dello stesso. Al punto che, ad esempio, il concilio di Arles prevede pene canoniche per coloro che intendono abbandonare, in tempo di pace, l’esercito romano. I cri-

<sup>8</sup> R. Bainton, *Il cristiano, la guerra, la pace. Rassegna storica e valutazione critica*, Gribaudi ed., Torino 1968.

<sup>9</sup> La letteratura su questo argomento è evidentemente immensa e difficilmente classificabile. Mi limito qui solo a citare alcune pubblicazioni più facilmente reperibili. Cfr. B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Pustet Verlag, Regensburg 1958; J. M. Hornus, *Evangelie et Labarum*, Labor et Fides, Genève 1960; A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano. Dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963.

stiani diventano così indirettamente anche amministratori dell'impero e ciò spiega la necessità di formulare una dottrina organica sull'accettabilità della guerra. Sarà S. Agostino a formularla e proporla, in maniera non ancora completa, ma comunque già molto organica.

Il vescovo di Ippona non ci ha infatti lasciato un trattato sistematico sull'argomento, quanto piuttosto una serie di affermazioni sparse, che rispondono comunque ad una visione abbastanza costante del fenomeno della guerra nelle sue valenze morali. L'interpretazione di questi testi riserva comunque notevoli difficoltà legate al carattere occasionale degli scritti stessi<sup>10</sup>. Agostino si esprime sul tema quasi sempre a partire o da contesti polemici o perché richiesto di un parere concreto per situazioni precise in cui si trovano alcuni suoi fedeli. La sua presa di distanza nei confronti di un generico pacifismo è dovuta soprattutto alla sua lotta contro il movimento manicheo, cui lui pure aveva in passato parzialmente aderito. Per quanto riguarda il contesto politico più largo entro cui si esprime, non bisogna dimenticare che egli scrive quasi sempre sotto l'influsso del rimprovero fatto ai cristiani di aver contribuito con le loro posizioni pacifiste alla rovina e decadenza dell'impero romano. Il vescovo di Ippona intende rispondere a simile rimprovero con un impeto apologetico ed al contempo mettendo in luce il fatto che i cristiani sono ora disposti ad assumere piene responsabilità pubbliche e sociali, incluse quelle legate al mantenimento di un ordine pubblico.

Agostino distingue innanzitutto nelle sue varie prese di posizione tra guerre che possono risalire ad una volontà espressa da Dio e quelle che invece non possono farvi riferimento. Questa percezione volontarista della legittimità di alcune guerre gli è facilitata da una lettura dei testi veterotestamentari in cui le affermazioni dei libri storici vengono interpretate abbastanza letteralmente, anche se esse prendono in Agostino talvolta un valore archetipico. La volontà di Dio si manifesta nell'autorità politica che agisce in maniera retta. Si inserisce qui il secondo elemento importante dell'etica della pace agostiniana. La rettitudine dell'autorità politica è legata ad una visione della vita sociale percepita come *ordo*, in cui la pace è appunto il frutto dell'ordine: *pax tranquillitas ordinis*. La conseguenza normativa di tale visione consiste nel saper rispettare questo ordine a partire dalla funzione sociale che ogni individuo esercita nel convivere sociale. È il cosiddetto *ordo serviendi*, criterio di giudizio

<sup>10</sup> Tra le pubblicazioni che presentano i testi principali al riguardo cfr. *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, a cura di E. Pucciarelli. EDB, Bologna 1998. Per quanto riguarda il pensiero specifico di S. Agostino sulla guerra e sulla sua relazione alla pace cfr. S. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1988; J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*, F. Stiner Verla, g Wiesbaden 1973.

morale che guida le azioni dei singoli attori sociali: il principe, i soldati ed i sudditi. Come egli afferma nel *Contra Faustum* “chiunque serve Dio sa che nulla di illecito gli può essere ordinato da parte sua”<sup>11</sup>.

Tutte queste considerazioni legittimano comunque solo parzialmente le guerre cui l’essere umano è confrontato. Sono lecite infatti solo quelle che sono intraprese in vista di una pace futura. Anche l’intenzione soggettiva deve corrispondere a tale funzione: “*bellando pacificus*.” Per questo motivo, sempre secondo Agostino, non sono da considerare lecite le guerre preventive, ma solo quelle intraprese per riparare un torto o un’ingiustizia già commessi precedentemente. Esse devono inoltre essere intraprese solo da quelle istanze *cui bellare fas est*, cioè da quelle deputate a tale scopo e cioè dall’autorità riconosciuta pubblicamente. Essa può delegare questo compito ad altri, come appunto i soldati, ma rispettando sempre il cosiddetto *ordo serviendi*. Infatti, secondo il vescovo di Ippona, “*turpis omnis pars universo suo non congruens*.”<sup>12</sup>

Come si può ben vedere, gli elementi fondamentali della cosiddetta dottrina della guerra giusta sono presenti già in nuce nel pensiero agostiniano, anche se in forma non ancora sistematizzata e rigorosa. Un giudizio su queste posizioni deve saper distinguere tra l’opera stessa di Agostino e la sua ulteriore ricezione. Per quanto riguarda la prima bisogna notare, tra gli aspetti positivi, la radicazione dell’etica della pace in una visione globale del convivere sociale ed una valorizzazione, anche se parziale, della funzione politica in quanto tale. Positivo è sicuramente anche il legame intrinseco che Agostino vede tra la giustizia e la pace.

Tra gli aspetti problematici va annoverato a mio avviso soprattutto la tendenza teologico-volontarista nell’interpretazione dei fatti storico e/o politici. Questa tendenza può portare ad una teologizzazione troppo diretta di singoli episodi che si rivelano poi a parte post frutto della *libido dominandi* umana più che della Provvidenza divina. Fa qui capolino dunque una pericolosa vicinanza tra la dottrina della guerra giusta e la dottrina della guerra santa, riscontrabile talvolta anche nell’opera agostiniana<sup>13</sup>.

### 1.3 La guerra nel pensiero medievale e la sintesi di Tommaso d’Aquino

Questa vicinanza si fa ancora maggiormente ambigua nella complessa opera di ricezione del suo pensiero e delle sue opere nella teologia medievale. Essa tende a staccare innanzitutto le singole affermazioni di Agostino dal contesto concreto entro cui erano state formulate e le fissa in una

<sup>11</sup> Cfr. il passaggio in PL 42, 448.

<sup>12</sup> Cfr. *Confessiones*, III, 8, 15.

<sup>13</sup> Cfr. al riguardo L. Cova, *Alle radici della guerra santa. Un itinerario agostiniano*, in: *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Ed. Università di Trieste, Trieste 2003, qui a pp. 135-179.

dottrina giuridico-canonica. Inoltre esse vengono quasi esclusivamente applicate al contesto particolare della guerra contro i vari movimenti ereticali del medioevo o nel quadro delle varie crociate contro il mondo musulmano nel vicino Oriente.

Ci si limiterà qui ad esporre le linee maggiori della nostra dottrina, così come essa è stata formulata nella sintesi di Tommaso d'Aquino, senza soffermarci sul pensiero di altri pensatori dell'età di mezzo che pure hanno significativamente contribuito all'elaborazione dettagliata della dottrina che qui ci occupa<sup>14</sup>. Con la riflessione di Tommaso d'Aquino la dottrina riceve una forma altamente sistematizzata e viene inserita nella sintesi dell'etica teologica ritrovabile nella *Summa theologiae*<sup>15</sup>. Il contesto teologico entro cui l'Aquinate propone la sua riflessione etica non lo fa rifuggire dal prestare un'attenzione intensa sia alla massa di materiali filosofici risultanti dalla sua costante frequentazione degli scritti a lui accessibili di Aristotele e di altri filosofi dell'antichità classica come pure alla fonti giuridiche mediate soprattutto dal *Decretum Gratiani*. Tommaso eticizza fortemente la prospettiva entro cui esamina i vari aspetti del fenomeno bellico sottoponendolo e concentrandolo attorno all'interrogativo che presiede a tutta la *Quæstio* 40 della *Ia-IIæ*, tesa a sapere se ogni atto bellico contraddica necessariamente alle esigenze della virtù della carità. Così facendo il problema della guerra è per così dire tolto dal contesto in cui i canonisti del suo tempo lo avevano esaminato e cioè come variante principale della lotta legittima della chiesa all'eresia.

I criteri principali di una guerra giusta possono, sempre nell'opera dell'Angelico, essere così sintetizzati, riprendendo le parole chiave che evocano i principali criteri di giudizio:

– *Auctoritas legitima*: la condizione già sottolineata con forza da Agostino viene letta qui in senso medievale da Tommaso, soprattutto con-

<sup>14</sup> Rimando, per un'ampia ed ottima sintesi delle posizioni difese lungo il medioevo sulla guerra giusta, al contributo già citato di M. Scattola. Per ulteriori approfondimenti cfr. inoltre: K. H. Ziegler, *Zum gerechten Krieg im späteren Mittelalter und in der Frühen Neuzeit – vom Decretum Gratiani bis zu Hugo Grotius*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung" 122 (2005), pp. 177-195.

<sup>15</sup> Per chi volesse approfondire la conoscenza della posizione Tommasiana rimando alla ricca letteratura, sia di inizio secolo ed ancora abbastanza apologetica, che recente e maggiormente critica. Cfr. G. Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Bachem Verlag, Köln 1990; G. Belmann, *Autour du problème de la défense légitime chez saint Thomas*, in *Studi tomitici* 5, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, pp. 162-170; H. Bookmann-A. Cavanna, *Bellum iustum*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Vol. 1, 1849-1851; M.D. Chenu, *L'évolution de la théologie de la guerre*, in: Id., *L'Évangile dans le temps*. Ed. Du Cerf, Paris 1964; P. Engelhardt, *Die Lehre vom 'gerechten Krieg' in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise*, in: *Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus*, a cura della Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, ed. Sumrakamp, Frankfurt/M 1980, pp. 72-124.



traria a tutte le scaramucce cruente del medioevo e legate agli interessi privati di signori e famiglie potenti locali. La guerra non va confusa, sempre secondo l’Aquinata, con le faide e le vendette private. Una volta proposta questa distinzione, rimane comunque aperto il problema della competenza del papa e rispettivamente dell’imperatore nel convocare e legittimare singole guerre. Nella *Quæstio* 40 Tomaso non intende dirimere il problema, ma si può notare comunque che egli non ritiene legittime, a differenza ad esempio dell’Hostiensis, solo le guerre sanzionate dall’autorità pontificia

– La *iusta causa* viene pure interpretata in senso stretto, intesa in questo contesto come “*propter aliquam culpam*”. Questa caratterizzazione ha il vantaggio di essere chiaramente a valenza morale, anche se l’eventuale colpa che si ritiene giusta causa di risposta bellica può essere anche meramente giuridica. Non ogni danno o torto implica necessariamente sempre anche una colpa morale. Non rimane chiaro comunque quale sia il tipo di *culpa* che qui viene ritenuto rilevante per giustificare una risposta potenzialmente cruenta. Il fatto ad esempio che Innocenzo III ritenesse ogni peccato come passibile di pena coercitiva e violenta può portare ad una esegesi dei passi tommasiani come legittimanti la guerra sistematica nei confronti degli eretici.

– Il criterio della *recta intentio* viene concretizzato come *pacis studio*, cioè come costante volontà di ricercare ed ottenere la pace, collocandosi così nella più genuina tradizione agostiniana. Ma, visto che pace e giustizia anche presso l’Aquinata sono sempre strettamente legate, non si può negare che nei testi della quarantesima questione si ritrovino elementi di una concezione penale e vendicativa della guerra.

– I cosiddetti *debitis mediis*, cioè che in seno ad una guerra debbano essere sempre usati mezzi adeguati e proporzionali al fine che si intende raggiungere, escludono soprattutto l’applicazione sistematica dell’inganno strategico, della menzogna nei confronti del nemico e dell’uccisione diretta degli innocenti non combattenti. Qui si manifesta in Tommaso una concezione ancora prestrategica della funzione della guerra. Essa non è ancora vista, nei suoi scritti, come mezzo per piegare la volontà del nemico ed avversario politico.

Tutti questi elementi di giudizio su singoli aspetti presenti nei discorsi che intendono giustificare un intervento bellico ci mostrano come la loro sistematizzazione sia da una parte sicuramente spuria da quegli elementi medievali che davano adito sia a forme di prepotenza teocratica che alla legittimazione di ogni sopruso legato al sistema feudale, mentre dall’altra, a causa dell’estrema formalizzazione dei singoli criteri di giudizio sulla guerra, pecchi di grande astrattezza ed inoperabilità.

Questa perfezione formale del suo approccio alla guerra ha comunque permesso una sua riedizione e riattualizzazione agli inizi dei tempi mo-

derni, ad opera soprattutto della teologia spagnola della scuola di Salamanca (ne parleremo più tardi) e del giusnaturalismo filosofico-giuridico del XVII e XVIII secolo.

## 2. La ricezione nell'ambito delle Riforma protestante

La Riforma ha costituito anche per l'ulteriore sviluppo del nostro topos dottrinale, cioè per la riflessione morale attorno alla guerra, una tappa particolarmente significativa. Le posizioni difese dai tre riformatori principali, Lutero, Zwingli e Calvino, sono state formulate a partire da situazioni personali alquanto diverse tra loro e cronologicamente contemporanee per i primi due, mentre Calvino è espressione di una situazione già più avanzata nel tempo. La storiografia recente ha messo in luce queste specificità ed ha prodotto sintesi di grande respiro che hanno contribuito a fare maggiore chiarezza sul significato della Riforma anche in questo ambito specifico<sup>16</sup>.

Lutero si muove qui, come per altri problemi concreti di etica politica, nello schema di pensiero legato al riferimento della vita di ogni cristiano a due istanze tra loro non completamente separate, ma da tenere comunque ben distinte: l'istanza del rapporto di ogni credente nei confronti di Dio e quella del cittadino di fronte a coloro che detengono la responsabilità e l'autorità nell'ambito della vita sociale e politica. Il Riformatore di Wittenberg non ha voluto proporre una sua versione specifica della dottrina della guerra giusta, ma muovendosi all'interno del pensiero tardo medievale che aveva frequentato fin dagli studi nell'ordine degli agostiniani, ha cercato di difendere alcune posizioni che egli cercava di far derivare dalla sua visione del rapporto tra la *Legge* ed il *Vangelo*. Il fenomeno della guerra va inserito nel contesto della prima funzione che la legge (in questo caso egli intende parlare della legge emanata dall'autorità politica) esplica nei confronti di tutti i cittadini. Essa intende garantire la convivenza tranquilla tra tutti i componenti della società civile. In altre parole lo scopo della partecipazione di un cristiano ad un'azione bellica può, sempre per Lutero, essere solo quello di impedire mali maggiori che si realizzerebbero nel caso di una sua non partecipazione sotto la direzione della legittima autorità.

Guerre offensive od anche solo preventive, non ricevono da Lutero alcuna legittimazione morale, anche se, nella foga della polemica anti-turca o antisemita egli stesso non sarà sempre fedele ai propri principi ed alle proprie convinzioni<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Per una sintesi recente cfr. M. Becker, *Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus*, Mohr Verlag, Tübingen 2017.

<sup>17</sup> Cfr. per una prima presentazione dell'etica della guerra e della pace in Lutero nel qua-



I cristiani partecipano ad operazioni belliche non in quanto cristiani, bensì in quanto cittadini aventi una propria funzione nel foro della vita politica, ad eempio come principi o come soldati. Una guerra giusta può dunque avvenire solo come forma di punizione collettiva da parte di istanze superiori nei confronti di istanze inferiori e non viceversa. Essa deve inoltre limitarsi a rendere possibile di nuovo un minimo di *iustitia civilis* senza voler aggiungere alcun ulteriore risultato, fosse anche meritevole per la salvezza delle anime. Dunque neppure la *salus ecclesiae* può legittimare una guerra. Come nel caso della condanna a morte di eretici, così nell’ambito di un’etica della guerra, Lutero si oppone fortemente e coerentemente ad ogni forma di “guerra santa” o di “guerra di religione”. Nel saggio *Se le genti di guerra possano giungere alla beatitudine*<sup>18</sup> il Nostro sintetizza con molta chiarezza il suo pensiero:

Senza dubbio i cristiani combattono, né hanno sotto di sé autorità secolare: il loro è reggimento spirituale e, per quanto riguarda lo spirito, non sono soggetti se non a Cristo. Tuttavia col corpo e coi beni sono soggetti all’autorità secolare e tenuti a obbedirle. Ora, se dall’autorità secolare sono chiamati alla guerra, debbono e sono tenuti a combattere per obbedienza, non come cristiani, ma come membri e sudditi secondo il corpo e i beni temporali. Quindi, se combattono, non lo fanno per sé, né a favore di se stessi, ma per servire ed obbedire all’autorità sotto la quale stanno.

Questo tipo di giudizio sulla guerra è evidentemente datato sia in prospettiva etico-normativa che in quella di teoria politica. Nella misura in cui Lutero disapprova esplicitamente ogni forma di legittimazione teologica dell’intervento bellico, il suo giudizio mantiene comunque pertinenza ed attualità, anche se il Riformatore di Wittenberg non ha intrapreso una rilettura sostanziale delle versioni medievali della cosiddetta “guerra giusta”.

Uno sguardo sommario sui due altri Riformatori del Sedicesimo secolo che hanno dato inizio all’ala riformata del protestantesimo, prendendo le distanze su alcuni aspetti del pensiero teologico luterano, mette in evidenza come il loro contributo alla storia della dottrina della “guerra giusta” sia intimamente legata alla loro biografia ed alle loro esperienze politiche sul campo.

Zwingli, contemporaneo più di Lutero che di Calvino, morì prematuramente in battaglia nel 1531 a Kappel, vicino a Zurigo, ucciso dalle truppe cattoliche dei cantoni della Svizzera centrale. La guerra lo accompagnò dunque sia in vita che in morte: le prime esperienze le fece come

dro globale della storia della teologia: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1970.

<sup>18</sup> Cfr. la traduzione italiana nella vasta scelta di testi in: M. Lutero, *Scritti politici*, UTET Torino 19, p. 535- (ed. originale in WA 19, 616-662) qui a p. 538.

cappellano delle truppe svizzere in Lombardia, sostenendo le truppe del papa e di varie regioni italiane contro l'armata della corona francese. Questa prima esperienza bellica lo convinse dell'intrinseca malizia dell'istituzione del mercenariato, fortemente diffusa nei territori svizzeri. L'argomento principale che egli diffuse nelle sue predicazioni nelle varie comunità in cui operò nella fase precedente la Riforma a Zurigo riguardava il fatto che il mercenariato portasse molto spesso all'uccisione reciproca di persone a servizio di eserciti diversi, ma provenienti dalle medesime comunità e famiglie povere dei territori montani svizzeri. Questo argomento convinse solo in parte l'opinione pubblica elvetica, sia tra coloro che poi accettarono il progetto riformatore di Zwingli che tra coloro che vollero rimanere fedeli alla tradizione della cattolicità medievale. In ogni caso il movimento della Riforma protestante iniziato da Zwingli ed appoggiato anche da altri teologi operanti a Basilea, Berna ed in altre città svizzere tedesche ebbe come tema dominante non tanto un tema interno alla riflessione teologica, come nel caso di Lutero, bensì una sfida tipicamente etico-sociale. Durante gli anni del suo ministero a Zurigo Zwingli simpatizzò soprattutto con le posizioni pacifiste di Erasmo, con cui intrattenne un rapporto di chiara stima e simpatia. La sua partecipazione alla guerra del canton Zurigo contro quelli della Svizzera centrale non fu dettata primariamente da motivi dottrinali, quasi si trattasse di una "guerra santa", quanto piuttosto dalla convinzione che si dovesse preservare e mantenere l'esperienza riformatoria iniziata nella città di Zurigo. La prematura morte in battaglia impedì a Zwingli di proporre una riflessione etica sistematica sull'argomento della guerra. Chi cerca oggi di ricostruirne le linee essenziali, si limita a raccogliere le sue affermazioni sparse nelle varie opere pubblicate ancora in vita e mettendole in relazione con quelle del Riformatore di Wittenberg<sup>19</sup>.

Calvino non ebbe esperienze dirette legate alla guerra durante la sua vita ed il suo operare dapprima a Strasburgo e poi a Ginevra. Anche se la ricezione del suo pensiero etico e teologico fu fortemente controversa ed i pregiudizi nei suoi confronti numerosi e costanti nel tempo, bisogna riconoscere di essere di fronte, anche per quanto riguarda il problema che qui ci occupa, ad un teologo fortemente capace di pensiero sistematico e nel caso specifico anche particolarmente sensibile alla riflessione giuridica, che affonda le sue radici anche nella sua prima formazione.

Anche una lettura frettolosa di alcuni suoi scritti di occasione, ed ancora più frequentando la sua opera più compiuta, la *Institutio christianæ religio-*

<sup>19</sup> Cfr. come contributo molto dettagliato M. Lienhard, *Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther: une comparaison*, In: *Politics and Reformations. Histories and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady Jr.*, a cura di A. Gow et alii, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 217-240.

*nis*<sup>20</sup> mette in evidenza la sua dipendenza dalla dottrina dei due regni che connota tutta l’etica politica di Lutero. Il cristiano deve lealtà ai magistrati anche se l’autorità di quest’ultimi è irrilevante in ordine alla salvezza. La loro competenza si limita alla gestione dell’ordine e della pace pubblica. Qualora le loro disposizioni dovessero contraddire alla legge di Dio, a tutti nota attraverso il decalogo e le altre esigenze morali della Scrittura, il cristiano dovrà rifiutare l’obbedienza ad esse. Non si tratta, almeno in Calvino di un vero e proprio diritto di resistenza, bensì solo di un primato nei confronti dell’adesione alla volontà di Dio. Calvino conosce e riprende i criteri medievali della dottrina della guerra giusta, ma cerca di interpretarli in maniera alquanto stretta, affinché l’autorità non ricorra troppo facilmente alle armi per vendicare eventuali torti subiti dalla comunità politica. Come si può vedere abbastanza chiaramente nell’opera di Calvino, si uniscono qui due diversi filoni dell’eredità teologica medievale: in primo luogo è abbastanza evidente l’influsso dell’opera di Agostino nella sua percezione volontarista del fenomeno morale. Sono cioè legittime solo le guerre volute da Dio, come quelle testimoniate dai testi veterotestamentari, e che perlomeno corrispondono alla volontà di Dio ed ai suoi comandamenti. In secondo luogo i vari criteri di un intervento bellico qualificato come “giusto” sono quelli classici già formulati da Tommaso d’Aquino e che Calvino non modifica. I due elementi che connotano il suo pensiero non contribuiscono evidentemente a rendere la sua riflessione sulla guerra particolarmente originale, almeno da un punto di vista di una filosofia politica che guardi agli sviluppi interni alla dottrina classica della guerra giusta.

Ciò vale, a mio avviso, non solo per Calvino, bensì per tutti i Riformatori di prima generazione. A loro favore va comunque sottolineato il fatto che tutta la loro riflessione teologica in questo ambito si focalizza innanzitutto sui doveri che ogni cristiano deve adempiere nei confronti di chi detiene l’autorità politica e non cercare sotterfugi per potersene astenere. Questa attitudine del credente non deve soprattutto mescolare intenti legati alla propria salvezza di fronte a Dio con considerazioni attorno alla propria attitudine nei confronti del potere politico. Saranno le generazioni successive ad affrontare di petto i dibattiti sul diritto di resistenza ai sovrani e sulla legittimità dei conflitti armati per motivi confessionali.

<sup>20</sup> L’edizione italiana: G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn. Mondadori, Milano 2009. Per una presentazione sintetica ma del tutto fedele alle testimonianze delle fonti del pensiero di Calvino sulla guerra cfr. M. Hofheinz, *Die Reflexion der Lehre vom gerechten Krieg in der reformierten Tradition: Johannes Calvin*, in: *Handbuch Friedensethik*, Springer Verlag, Wiesbaden 2017, qui a pp. 277-289. Cfr. pure un’Autrice cattolica che presenta comunque correttamente il pensiero di Calvino: E.M. Faber, *Verantwortung für den Frieden bei Johannes Calvin*, in: *Suche nach Frieden. Politische Ethik in frühen Neuzeit I*, a cura di N. Brieskorn e M. Riedenaer, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2000, pp. 83-118.

Un giudizio sul ruolo del protestantesimo nei confronti della tradizione della guerra giusta dovrà tenere in buon conto questo décalage temporale nell'affrontare esplicitamente la problematica che stiamo trattando.

### 3. Il contributo della teologia cattolica spagnola

Durante i decenni in cui operavano i Riformatori di prima generazione aveva luogo nella Spagna agli inizi del Sedicesimo secolo un movimento di rinnovamento teologico che toccava vari temi, tra cui in maniera particolare quelli di etica sociale e politica con un'attenzione specifica al problema della guerra.

La cosiddetta scolastica spagnola, o meglio la scuola di Salamanca<sup>21</sup>, ha cercato di limitare il danno della guerra in genere, e di quella coloniale legata alla scoperta e conquista dei territori d'oltre mare americani, stabilendo titoli giuridici precisi che indicassero in quali casi fosse legittimo iniziare operazioni belliche. Iniziale e centrale al contempo è qui il contributo di Francisco de Vitoria<sup>22</sup>.

Prima di esporre a grandi linee il contributo del domenicano spagnolo mi sembra necessario rammentare fin d'ora la necessità di chiaramente distinguere ciò che può essere documentato dalla frequentazione diretta dei suoi scritti dalle interpretazioni date alla sua opera nei secoli successivi. Tra queste letture avvenute dopo i decenni del "siglo de oro" (secolo che brilla solo per chi ha potuto trarre profitto dalle rapine legate alla conquista delle nuove terre) va ulteriormente distinto tra quelle a carattere apologetico della storiografia spagnola risalente al periodo franchista, che metteva in mostra la pretesa superiorità della riflessione teologica e giuridica della scuola di Salamanca su quella dei Riformatori protestanti e degli umanisti erasmiani nei paesi tedeschi, e l'interpretazione del pensiero di Vitoria da

<sup>21</sup> Per una presentazione generale di questo movimento rimando a diverse sintesi recenti che, libere da intenti puramente apologetici, cercano di ricostruire le condizioni entro cui si è elaborato questo pensiero teologico, giuridico e morale al contempo, nella Spagna del sedicesimo secolo. Cfr. per un inquadramento generale: A. Lequiades, *La teología española en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 1976 (2 Vol). Per un inquadramento specifico della scuola di Salamanca ci si può riferire a due monografie specifiche relativamente recenti: J. B. Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovacion de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 2000; M. A. Pena Gonzales, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispanica al Orbe catolico*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 2009.

<sup>22</sup> Per una presentazione globale del pensiero teologico giuridico ed etico di Francisco de Vitoria rimando a D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Academic Press, Fribourg 1991; R. Hernández Martín, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1995.

parte del filosofo e giurista tedesco Carl Schmitt. Tornerò sull’argomento nel seguito di questo testo, quando si tratterà di presentare sommariamente la recezione contemporanea della dottrina di cui qui ci occupiamo.

L’intento di Vitoria parte sì da una rilettura in chiave a lui contemporanea dei testi di Tommaso d’Aquino, riproposti anche nell’insegnamento universitario che continuava ad adottare sempre il testo delle sentenze di Pier Lombardo. La riproposta comunque provoca, più o meno consciamente nei vari membri raccolti nell’Università di Salamanca, lo sbocciare di un nuovo paradigma nella comprensione e nella precisazione dei criteri che rendono moralmente accettabile l’intervento bellico. Quello che a prima vista sembrerebbe una forma di neo-ortodossia tomista si rivela ad un esame maggiormente preciso e smalzato un cambiamento paradigmatico che apre la strada ad un fiorire del diritto internazionale pubblico nel quadro di una nuova comprensione dei fondamenti del convivere politico a livello mondiale<sup>23</sup>.

Prima ancora di prendere posizione sul problema della guerra<sup>24</sup> Vitoria aveva schizzato la sua concezione del potere politico in un’altra *relectio* (lezione inaugurale di un anno accademico a Salamanca) cioè nel *De potestate civili* nell’anno 1528<sup>25</sup> ponendo così le basi di filosofia politica necessarie per poter poi ben localizzare un eventuale diritto di guerra da parte dell’autorità politica responsabile di un preciso territorio. Per poter valorizzare in maniera adeguata la posizione di Vitoria sul diritto di guerra bisogna da una parte tener conto della sua visione dei rapporti tra l’autorità ed il potere del papa in ambito politico e quello dell’imperatore non solo in linea di principio ma nel contesto specifico dell’impresa che ha portato la corona spagnola ad inpossessarsi delle terre d’oltre oceano nel continente americano<sup>26</sup>. In altre parole la questione americana ed i rapporti tra papa

<sup>23</sup> La produzione sul pensiero vitoriano attorno alla guerra e alla pace è estremamente abbondante. Mi limito qui a citare solo le pubblicazioni direttamente consultate per la redazione di questo testo. Cfr. dunque: G. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. Stuttgart 1991; E. Manga, *Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale*, in: “L’homme et la société” (2010) pp. 13-38; M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in: *Dalla Concordia dei Greci al Bellum Iustum dei Moderni*, a cura di G. Daverio Rocchi, Franco Angeli ed., Milano 2012, p. 143-174; J. Saada, *Pacifisme ou guerre totale? Une histoire politique du droit des gens: les lectures de Vitoria au XX<sup>e</sup> siècle*, “Astérior” (2009) No.6.

<sup>24</sup> Il testo principale è quello risalente alla *relectio* del 1539 sotto il titolo *Francisco de Vitoria: Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Librairie Droz, Genève 1966.

<sup>25</sup> L’edizione moderna tradotta in francese è ritrovabile in: *Francisco de Vitoria: Leçon sur le pouvoir politique*. Genève: Librairie Droz 1980. Su questo testo fondamentale di Vitoria mi sono espresso in: Bondolfi, A.: *Quel rôle pour la théologie dans le de potestate civili de Francisco de Vitoria*, In: *Giordano Bruno. Law, Philosophy, and Theology in the Early Modern Era*, a cura di M. Traversino di Cristo, Classiques Garnier, Paris 2020, pp. 11-23.

<sup>26</sup> Rimando per i problemi connessi a questa impresa coloniale a miei contributi precedenti. Cfr. A. Bondolfi, *La théologie morale espagnole face au défi de la découverte et de*

ed impero fanno da sfondo necessario alle considerazioni vitoriane sulla guerra e vanno comprese in questo contesto specifico. Vitoria è convinto che né il papa nè l'imperatore siano per sé da considerare come sovrani su tutto l'orbe e che i sovrani locali ricevano il loro potere da una di queste istanze. La *potestas*, afferma Vitoria riprendendo l'affermazione paolina in Rom. 13, 1 e ss., deriva da Dio, mentre l'*auctoritas* cioè l'autorizzazione ad esercitare la potestas in concreto proviene dal popolo<sup>27</sup>.

Per quanto riguarda il problema specifico del diritto di guerra il Nostro, partendo dunque dalle posizioni già precedentemente difese, afferma innanzitutto che il fatto che i popoli del nuovo continente americano siano da considerare come infedeli visto che non hanno ancora accettato la fede cristiana non sia un motivo sufficiente per muovere loro la guerra. Vitoria afferma inoltre con chiarezza che i popoli delle nuove indie debbano essere considerati come esseri umani a pieno titolo, polemizzando così implicitamente con le posizioni di Juan Ginés de Sepúlveda (che già circolavano sotto forma manoscritta ai tempi della *relectio de iure belli*) che, richiamandosi ad alcuni passaggi aristotelici, li riteneva *servi ex natura* e quindi come potenziali sudditi della corona spagnola.

Se questa limitazione al diritto di guerra si rivela nuova rispetto alla tradizione medievale, in particolare tomasiana, altri elementi che Vitoria mutua sia dal diritto romano che da Agostino sono ancora tradizionali. Se si è in presenza di un torto evidente subito da un regno o repubblica si può punirlo mediante un'azione bellica che a sua volta può essere difensiva o offensiva, se questo si rivela l'unico modo per ristabilire la giustizia iniziale precedente il torto subito. Proseguendo nella lettura delle varie *quæstiones* della *relectio* si potrà osservare come la ripresa degli interrogativi già conosciuti dalla teologia medievale venga sempre ripresa da Vitoria con l'intento di limitare al massimo la legittimazione dell'esercizio della guerra. Così l'argomentazione proposta da Vitoria quando non si potesse evitare l'uccisione di innocenti come danno accessorio quando si volesse attaccare nemici ritenuti colpevoli, da una parte è classica mentre nelle precisazioni si può notare la sua chiara intenzione di non legittimare queste pratiche in maniera sistematica e continua.

Vitoria si muove tra due mondi tra loro chiaramente diversi e tenta di combinare elementi tradizionali con i nuovi interrogativi che animano da una parte il dibattito interno alla società spagnola ed il resto dei paesi europei dall'altra. Così l'elemento di novità che mi sembra maggiormente significativo ed innovativo del suo pensiero risiede nella nuova considera-

*la conquête du Nouveau Monde*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologi" 39 (1992) pp. 314-331; Id.: *I teologi della scuola di Salamanca di fronte alla riproposizione della dottrina della potestas directa*, "Divus Thomas" 115 (2012) pp. 98-118.

<sup>27</sup> Cfr. Vitoria, F.: *de potestate civili*, op.cit al no. 8.



zione non solo dello *ius gentium* bensì soprattutto dello statuto delle *gentes* in quanto tali. Mi limito in questo testo che si concentra sulle vicende del diritto di guerra solo a schizzare gli elementi essenziali di questa sua riflessione sul ruolo dei popoli nell’insieme di una umanità percepita da Vitoria come fundamentalmente una e non solo spezzettata nella pluralità di nazioni e di repubbliche ritenute vicendevolmente autonome.<sup>28</sup>

Questa nuova sensibilità nei confronti delle pretese dei “nuovi popoli” che si affacciano sugli scenari della storia è provocata evidentemente dall’esperienza delle terre americane, ma anche da un’attenzione maggiormente marcata per un nuovo approccio al fenomeno politico in quanto tale. Vitoria ed i suoi colleghi operanti a Salamanca passano quasi impercettibilmente da una visione naturalista del potere politico che pensava di trovare origine in un *appetitus naturalis societatis*, ad una concezione che attribuisce maggiore importanza alla decisione di voler entrare in una comunità politicamente organizzata. I sovrani derivano sì la loro autorità da Dio, ma attraverso l’intermediario di un popolo che sancisce con il proprio sovrano una specie di patto o contratto. Questi timidi inizi di una concezione del politico legata al contratto sociale, che troverà la sua espressione soprattutto nei giusnaturalisti del XVII° secolo e successivamente soprattutto in Hobbes e Rousseau, portano a valutare in modo più sfumato la possibilità per il principe di dichiarare una guerra. Nei teologi del *siglo de oro* appare dunque un’attenzione più concreta di quella dei loro predecessori al fatto che il sovrano si trovi, in questo caso, ad essere *judex in causa sui* cioè giudice in un conflitto in cui egli stesso è parte in causa. Per questo motivo questi teologi rivendicano la possibilità e la necessità di un arbitrato da parte di un’istanza superiore, anche se quest’ultima non è ancora chiaramente localizzata. Alcuni anni dopo Vitoria, lo affermerà chiaramente Francisco Suarez in maniera del tutto perentoria: “Allorchè vi è un tribunale ed una potestà superiore ad ambo le parti è contro il diritto di natura pretendere un proprio diritto mediante la forza, quasi fosse a ragione della propria autorità”<sup>29</sup>.

In altri termini, la dottrina della guerra giusta, a partire da Vitoria, comincia a modernizzarsi sottolineando la necessità di un’istanza esterna che valuti la fondatezza di un titolo giuridico che possa in qualche modo giustificare un intervento armato. Questo cambiamento paradigmatico

<sup>28</sup> Rimando, per un’ermeneutica che sottolinea gli elementi di novità del pensiero di Vitoria, appoggiandosi sempre sui testi disponibili ed evitando attualizzazioni che non corrispondono alla verità storica a D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Ein historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*, Universitätsverlag, Fribourg 1991.

<sup>29</sup> Cfr. F. Suarez, *De triplice virtute theologica, fide spe et charitate*, Tr. 3, D. 13, de bello 2,1. “Quando est tribunal et potestas superior utriusque partis, contra jus naturæ est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere”.

nella concezione della genesi del potere politico e nei suoi riflessi sul diritto di guerra, anche se in Vitoria si annuncia in maniera del tutto embrionale, porterà frutti ancora maggiormente maturi nella riflessione di Ugo Grozio e presso i filosofi giusnaturalisti dell'epoca barocca.

#### 4. Il contributo di Ugo Grozio e la *translatio* della dottrina della guerra giusta al diritto delle genti

Il passaggio dall'apporto della teologia salmatina al contributo di Ugo Grozio avvenne per così dire "*en douceur*" anche a causa del fatto che lo studioso olandese, pur essendo espressione del calvinismo imperante nel suo paese, conosceva e frequentava nelle sue letture, i contributi provenienti dalla teologia spagnola del secolo precedente. Grozio infatti si definiva teologo e giurista al contempo (i teologi salmantini erano pure imbevuti di cultura giuridica) e cita spesso Vitoria chiamandolo semplicemente "*doctor hispanus*" per evitare la repressione ad opera della censura ovunque diffusa.

Il contributo di Grozio all'ulteriore sviluppo del corpo dottrinale schizzato finora consiste soprattutto nell'aver per così dire traslato l'insieme di considerazioni maturate in ambito etico-teologico durante i secoli medievali ed aggiornate a Salamanca verso la sede autonoma del pensiero giuridico. La sua opzione metodologica rimasta nota fino ai nostri giorni con la celebre formula di un diritto fondato prescindendo da un'opzione di fede, cioè "*etsi Deus non daretur*"<sup>30</sup>. Non è possibile, nell'ambito di questo testo, evidenziare le implicanze di questa scelta di fondo operata dal nostro giureconsulto, ma mi limiterò a sottolineare il fatto che egli, attraverso questa autolimitazione di metodo (Grozio dà infatti varie testimonianze della sua fede cristiana) propone una nuova concezione del diritto naturale, di cui il diritto di guerra è una parte saliente<sup>31</sup>. Contrariamente a molta storiografia, risalente al Diciannovesimo secolo ed alla prima parte del Ventesimo, Grozio non va ritenuto il fondatore del diritto internazionale moderno, bensì colui che ha rinnovato la tradizione del diritto naturale togliendola dal contesto della filosofia politica medievale

<sup>30</sup> Per una ricostruzione storica dell'ipotesi espressa dalla formula groziana attenta soprattutto alle radici medievali della stessa cfr. M. Pickave, J. Aersten, *Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechts als Vernunftrecht, Gregor von Rimini und das etiamsi Deus non daretur-Argument*, in: Id. (a cura di): *Herbst des Mittelalters?*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2004.

<sup>31</sup> Mi oriento qui all'interpretazione dell'opera groziana data da Peter Haggemacher nella sua poderosa monografia già citata.



e rendendola compatibile con la riflessione della filosofia politica della prima modernità.

Il suo approccio al fenomeno della guerra è dettato da circostanze particolarmente complesse e difficili, come ad esempio le guerre di religione tra cattolici e protestanti ed anche interne alle varie confessioni riformate. Ad esse si aggiungono anche conflitti a sfondo coloniale e commerciale tra l’Olanda ed altre nazioni. Grozio staglia tra i giuristi del suo tempo per le sue convinzioni ireniche in un contesto connotato da continui conflitti e litigi e per la volontà di precisare concretamente le condizioni per una belligeranza che corrisponda alla giustizia che le versioni a lui precedenti avevano formulato. Le fonti principali del suo pensiero sulla guerra si ritrovano in due testi, il primo rimasto manoscritto fino al 1864 ed edito con il titolo (non originale) *De iure prædæ commentarius* ed il secondo, diventato presto un classico del genere, sotto il titolo *De iure belli ac pacis libri tres*, uscito nel 1625.<sup>32</sup> Senza voler qui entrare nella specificità delle due opere ed ancora meno nel voler specificare lo sviluppo delle sue posizioni dottrinali lungo la sua biografia, vengono qui presentate sommariamente le linee maestre della sua riflessione al contempo giuridica ed etica.

Grozio cerca innanzitutto di fondare le regole della guerra sulle esigenze di un *ius gentium* compreso come manifestazione e concretizzazione di un diritto di natura. Qui egli cerca un appoggio nei giuristi e teologi moralisti che lo hanno storicamente preceduto, interpretando le loro affermazioni come se fossero esponenti di una medesima tendenza. Oggi, a secoli di distanza e mediante un accesso maggiormente completo alle fonti, dobbiamo riconoscere che tale unità di intenti era un pio desiderio del Nostro più che una testimonianza confortata da un’analisi dettagliata delle fonti che egli stesso convoca nei suoi scritti. In ogni caso Grozio permane nell’intento di legare il diritto delle genti al diritto naturale, anche se quest’ultimo non viene più compreso come nella scolastica medievale, pur aggiornata nella versione di Vitoria, ma all’interno di un paradigma moderno che al posto dell’*appetitus societatis* di aristotelica memoria fa intervenire il *patto* come fenomeno iniziale di ogni organizzazione politica tra gli esseri umani. Il giudizio sulla guerra e sulle sue regole ne risentirà sia nella delimitazione dello *ius ad bellum* che nella formulazione delle norme valide nello *ius in bello*.

La dottrina che qui ci occupa assume nuovi contorni, tesi nelle intenzioni di Grozio, a limitare giuridicamente in maniera sempre più cogente

<sup>32</sup> Le edizioni più facilmente accessibili delle due opere sono le seguenti: in lingua italiana disponiamo solo di una traduzione parziale in: U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e libro primo*, a cura di F. Arici e F. Todescan, introduzione di G. Fassò, CEDAM, Padova 2010.

l'esercizio delle armi. Molti elementi classici delle versioni precedenti del diritto di guerra vengono ulteriormente fissati. Ne ricordo qui solo alcuni, scelti per la loro pertinenza ed attualità, poiché in gran parte fanno parte, fino ai nostri giorni, dei dettami del diritto internazionale positivo oggi vigente. Secondo Grozio un'azione di guerra può essere considerata come "giusta", cioè rispondente a criteri di giustizia in due sensi diversi: in un senso puramente formale quando l'azione bellica fosse stata dichiarata dall'autorità competente in un territorio dato e mediante una proclamazione pubblica. Nella prospettiva di una giustizia materiale evidentemente sono necessarie altre condizioni, moralmente di maggior rilievo: affinché la dottrina della guerra giusta abbia un minimo di consistenza argomentativa e di portata normativa, la *giusta causa* deve poter essere localizzata in una delle due parti belligeranti. Mancando però, almeno ai tempi di Grozio, un'autorità superiore alle parti che sia in grado di poter arbitrare tra le parti, tale esigenza viene a mancare e si comprende dunque come il Nostro manifesti una certa attitudine scettica quanto alla possibilità di poter localizzare con certezza dove risiede la parte che possa far valere la giusta causa poiché oggetto di un torto evidente e dove invece si trovi la parte che non possa mettere in campo alcun argomento di giustizia materiale per giustificare il suo esercizio delle armi.

Anche la funzione penale dell'azione bellica, che Grozio mutua dalla tradizione da cui proviene, non può manifestarsi in forma piena e coerente poiché la guerra per definizione è un'operazione che viene intrapresa dopo che tutti gli altri tentativi di sanzione si sono rivelanti impotenti. Nella formulazione precisa di Grozio vale la constatazione "*ubi cessant iudicia incipit bellum*"<sup>33</sup>. La constatazione del giureconsulto olandese non porta comunque ad una attitudine fondamentalmente disfattista nei confronti delle possibilità del diritto nel gestire e moderare le realtà belliche. L'affermazione di Grozio vuole piuttosto contrastare due tendenze opposte che portano alla negazione di qualsiasi funzione positiva del diritto nei confronti del fenomeno della guerra. Una prima posizione, che ai suoi tempi iniziava a manifestarsi (Grozio conosce l'influsso del pensiero di Machiavelli dopo la sua morte anche e soprattutto fuori d'Italia) e che troverà il suo pieno compimento nell'opera di Hobbes, vede nella guerra un rapporto tra Stati sovrani sciolto da considerazioni a carattere morale e che non abbisogna di una regolamentazione giuridica specifica e cogente per entrambi gli attori in conflitto. All'altro estremo una seconda posizione considera la guerra come una condotta intrinsecamente contraria

<sup>33</sup> Cfr. H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres*, Scientia Verlag, Aalen 1993, qui al libro I, ch.1. Cfr. per un approfondimento ulteriore di questi cenni su Grozio, P. Haggemacher, *Ubi cessant iudicia incipit bellum. La guerre comme voie de droit chez Grotius*, in: *Guerre et droit*, a cura di J. Baechler e P. Delvolvé, Hermann, Paris 2017, pp.153-177.

all’idea di diritto e di giustizia e quindi non attende alcunchè da questa modalità di gestione dei conflitti interstatali. Tra questi due estremi Grozio cerca una funzione del diritto che, pur non risolvendo ogni problema, possa essere foriera di pace.

## **5. Il destino della dottrina della guerra giusta nel suo sopravvivere nel diritto internazionale contemporaneo**

L’opera di Grozio creò un’eredità forse modesta, ma che portò da una parte ad un abbandono parziale del patrimonio di idee e di argomenti raccolti sia lungo il Medioevo che nella prima età moderna, e da un’altra parte al nascere di nuovi paradigmi nel giudizio morale e giuridico del fenomeno della guerra.

Come si configura dunque la riflessione sulla guerra nella piena modernità? La generazione che ha seguito Grozio ha persistito nell’ulteriore approfondimento della dottrina della guerra giusta ma si orienta sempre più verso concezioni di filosofia politica diverse da quelle su cui riposavano le versioni precedenti della dottrina della guerra giusta. Emer de Vattel ne è forse il testimone principale<sup>34</sup>, soprattutto quando si sofferma con particolare interesse sull’interrogativo teso a rispondere alla domanda sulla certezza delle cause che possono aver portato ad un confronto bellico. Visto che queste cause non possono sempre essere localizzate e valutate in maniera precisa anche l’accettabilità morale di una dichiarazione di guerra ne risultata minata alla radice. Si ha dunque l’impressione che la dottrina finora sostenuta e sempre maggiormente precisata ed affinata abbia così concluso il suo ciclo vitale e produttivo, come tesi coerente che porti effettivamente ad una riduzione dei conflitti armati ed ad una pratica che corrisponda a regole di giustizia. La ricerca di ideali di convivenza pacifica tra le nazioni non sparirà comunque, ma troverà altri parametri per esprimersi e fondarsi.

## **6. Sguardo conclusivo sul momento presente**

Concludendo questo sorvolo storico sulle fasi attraversate dalla dottrina della guerra giusta mi sento di affermare che quest’ultima, dopo i tentativi di modernizzazione di Vitoria e di Grozio, ha prodotto due diversi frutti che porteranno a sviluppi positivi anche in prospettiva etica: da una parte al cosmopolitismo pacifista del secolo dei Lumi, rappresentato soprattutto

<sup>34</sup> Cfr soprattutto la sua opera : *Le droit des gens*. London 1758.

da Locke e da Kant, e dall'altra parte all'istaurazione sempre più intensa del diritto internazionale come parte integrale delle discipline giuridiche.

Continuare a dibattere di "guerra giusta" dovrà dunque essere considerata impresa inutile e persino dannosa? Per rispondere a questo interrogativo, intendo solo accennare a due fenomeni che connotano l'attuale richiamo alla dottrina della guerra giusta nelle contingenze del momento presente.

Siamo innanzitutto in presenza di riletture ideologiche del *topos* dottrinale della guerra giusta, riletture che implicano anche interpretazioni chiaramente discutibili di alcune referenze classiche, come ad esempio la lettura dell'opera di Vitoria da parte di Carl Schmitt<sup>35</sup>.

Il filosofo giurista tedesco situa Vitoria e la sua riflessione sulla guerra sul crinale tra medioevo ed età moderna e concentra la sua attenzione non tanto sulle condizioni che ne determinano la legittimità morale e giuridica ma esclusivamente sul fatto che a partire dal Sedicesimo secolo solo gli Stati territoriali siano abilitati ad iniziare operazioni belliche. Lo *ius ad bellum* diventa monopolio degli Stati e, per quanto riguarda lo *ius in bello*, quest'ultimi non conoscono ulteriori limiti<sup>36</sup>. Così l'esegesi schmittiana dei testi protomoderni svuota la sostanza etica che pur rimaneva in queste versioni della dottrina della guerra giusta.

Se la lettura schmittiana dei classici della dottrina della guerra giusta viene documentata e criticata nella letteratura filosofica contemporanea e non provoca un'intensa attenzione nell'opinione pubblica, il tentativo recente di legittimare operazioni belliche da parte di diverse autorità politiche di questi ultimi decenni, richiamandosi meccanicamente al *topos* della guerra giusta, ha suscitato reazioni sia di segno positivo che negativo nell'universo dei media di ogni tipo. Si pensi, come esempio tra i molti che ci circondano, al tentativo di legittimare l'intervento armato da parte di truppe statunitensi in Iraq, nella cosiddetta guerra del Golfo, come una forma di "guerra giusta".

Lo scontro bellico attualmente in corso in Ucraina, dopo la sua invasione da parte di truppe della Federazione russa, venne giustificato a partire dal mese di febbraio di quest'anno, come una operazione militare speciale, tesa a denazificare il territorio ucraino. Qui però le giustificazione che il regime ultranazionalista russo diffonde mediante un'azione

<sup>35</sup> Cfr. al riguardo soprattutto le sue opere: C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europæum*, Adelphi, Milano 1991; Id.: *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Bari 2008.

<sup>36</sup> Per una discussione di questi argomenti schmittiani rimando a E. Berti, *Francisco de Vitoria nell'interpretazione di Carl Schmitt*, in: *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 139-149; G.: Tosi, *Carl Schmitt interprete di Francisco de Vitoria sulla guerra giusta*, in: *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*. Cleup, Padova 2017, 2 Voll., qui vol. 2, pp. 345-360.

di propaganda capillare non si richiama alla dottrina della guerra giusta nelle sue varie versioni, bensì cerca di legittimare la propria azione bellica con rimandi storici più che discutibili e con legittimazioni ruotanti attorno alla pretesa legalità di sfere di influenza, tutta da dimostrare<sup>37</sup>. La guerra attualmente in corso viene legittimata da parte russa piuttosto come una forma contemporanea di “guerra santa” o addirittura “metafisica,” cercando di nascondere alla propria opinione pubblica ed a quella mondiale le esigenze chiare del diritto internazionale positivo, anche se ratificato dal governo della federazione stessa. L’analisi critica dei retroterra religiosi e del loro uso ideologico per legittimare questa operazione bellica è solo agli inizi e non ha trovato, almeno in Italia, azioni di ricerca specifica<sup>38</sup>.

Fortunatamente le regole del diritto internazionale contemporaneo, nelle loro specificazioni positive riguardanti sia i limiti dei poteri militari degli Stati territoriali e l’invulnerabilità delle loro frontiere, non hanno svuotato il quadro classico dello *ius ad bellum*. Ancora più fortunatamente le molteplici norme riguardanti le condotte lecite ed illecite dello *ius in bello* mettono un freno a pratiche sempre più barbare, considerandole illegali. Fin qui il diritto internazionale contemporaneo ha fatto tesoro di elementi che ha mutuato dall’insieme delle versioni della dottrina della guerra giusta.

Il punto più debole di questo edificio rimane comunque il potere sanzionatorio delle organizzazioni internazionali, in primis dell’ONU, nei confronti degli Stati colpevoli di non aver ottemperato a queste regole chiaramente definite in testi cogenti per tutti i membri della comunità internazionale. Il potere di veto che le grandi potenze, dopo l’esperienza della seconda guerra mondiale, hanno riservato a sé, impedisce, come

<sup>37</sup> Il mercato librario recente documenta soprattutto i retroterra politici che hanno portato alla recente invasione dell’Ucraina da parte di truppe russe (provenienti in gran parte da territori periferici della federazione), lasciando per lo più in ombra la dimensione storica e quella ideologica che si nutre anche di elementi mutuati dalla storia religiosa di entrambi i paesi in conflitto. Cfr. per la produzione a carattere politico e sociale soprattutto: G. Sapelli, *Ucraina anno zero*, Guerini e Associati, Milano 2022; G. Cella, *Storia e geopolitica della crisi ucraina*, Carocci, Roma 2021; A. Orsini, *Ucraina. Critica della politica internazionale*, Paperfirst, Roma 2022; N. Chomsky, *Perché l’Ucraina*, Ponte alle grazie, Firenze 2022.

<sup>38</sup> Particolarmente degna di attenzioni mi è parsa una pubblicazione recente di Jean-François Colosimo, intellettuale di origine greca, che indaga le radici religiose profonde che connotano l’identità sociale e politica delle popolazioni russe. L’A. ne denuncia chiaramente l’uso ideologico che il regime russo attualmente usa sia per convincere la propria popolazione sul carattere cristiano della propria linea politica sia per squalificare gli orientamenti del mondo occidentale ritenuti moralmente “decadenti”. Al contempo comunque Colosimo rende attenti gli intellettuali europei alle forti differenze che connotano il cristianesimo orientale rispetto a quello occidentale. Cfr. J.F. Colosimo, *La crucifixion de l’Ukraine. Mille ans de guerres de religion en Europe*, Albin Michel, Paris 2022.

fattore determinante tra molti altri, alla giustizia internazionale di poter esercitare un potere sanzionatorio credibile per tutta l'umanità.

Il trapasso della riflessione morale sulla guerra dalla teologia alla filosofia del diritto dapprima ed al diritto internazionale positivo poi è un fenomeno storico irreversibile ed il teologo che ha redatto queste pagine non intende rimpiangere i secoli in cui la disciplina che egli persiste a coltivare aveva uno statuto di monopolio del sapere e della riflessione, come pure della gestione politica.

L'etica contemporanea (sia nella sua variante filosofica che teologica) dovrà perseverare nei suoi sforzi argomentativi per alimentare la discussione giuridica e politica sul fenomeno bellico. Quest'ultima dovrà poter localizzare i meccanismi perversi che impediscono il sorgere di un consenso convergente negli organismi internazionali chiamati a porre fine ad eventi bellici in corso. I vari contributi recenti, sia di segno "continentale" che "analitico"<sup>39</sup>, come pure di orientamento pacifista<sup>40</sup>, sono da salutare positivamente, anche se richiedono ulteriori approfondimenti, visto che gli eventi bellici assumono forme e modalità sempre nuove e fortemente ambivalenti.

Infine, dopo una profonda revisione del diritto internazionale pubblico in materia di guerra, potremo chinarci anche sulle esigenze morali legate allo *ius post bellum*. Gli abbondanti contributi sulla cosiddetta giustizia riparatrice e restauratrice<sup>41</sup> testimoniano la comune volontà sia in sede filosofica che teologica di elaborare una riflessione etica all'altezza delle sfide dei nostri giorni.

La sommaria esplorazione della dottrina della guerra giusta, preistoria di un'etica della pace, presentata in queste pagine, voleva solo mettere in evidenza la complessità delle sfide contemporanee. L'esame delle radici può servire a far rifiorire l'albero.

<sup>39</sup> Classico rimane il contributo di N. Bobbio in: *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1992; attuale, anche se criticabile in alcuni suoi aspetti, rimane il contributo del filosofo americano M. Walzer in: Id., *Guerre giuste e ingiuste: un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Laterza ed, Bari 2009; Id. *Sulla guerra*, Laterza, Bari 2004.

<sup>40</sup> Voce isolata in Italia, anche se degna di positiva considerazione, quella di G. Pontara, in: *Quale pace? Sei saggi su pace e guerra, violenza e nonviolenza, giustizia economica e benessere sociale*, Mimesis, Milano 2016; Id., *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996; Id., *Antigone o Creonte. Etica e politica, violenza e nonviolenza*, Edizioni dell'asino, Roma 2011.

<sup>41</sup> Cfr. per una prima conoscenza di questo approccio, che evidentemente assume forme diverse se si tratta di ristabilire situazioni di giustizia tra singoli individui o se invece si tratta di permettere processi di riconciliazione tra Stati. Cfr. H. Zehr, *La justice restaurative*, Labor et Fides, Genève 2012; *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, a cura di L. Eusebi, Milano 2015.

Antonio Da Re\*

## Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima

### Abstract

The essay examines Kant's position on moral exemplarism, through the interpretative categories of minimal ethics and maximal ethics. Kant criticises the moral model of actual people, especially when it is associated with a morality of excellence. However, in some other works, he appreciates the exemplary nature of ideal figures (the Stoic sage and especially Jesus), who should be followed (*Nachfolge*), rather than imitated. Finally, in this regard, it is relevant Kant's valorisation of practical judgement, where he uses some examples to account for different ethical instances, such as those related to perfect and imperfect duties.

### Keywords

Kant, exemplarism, judgement, minimal ethics, maximal ethics

### 1. Introduzione: esemplarismo e impersonalismo

In un saggio pubblicato recentemente e dedicato al tema dell'esemplarità morale<sup>1</sup> mi ero ripromesso di riprendere l'argomento, istituendo un confronto più approfondito con la posizione kantiana. In quel testo affrontavo il tema di come elaborare un'adeguata teoria motivazionale, che spinga il soggetto a impegnarsi moralmente e ad agire in modo coerente rispetto ai valori e ai principi etici di riferimento; detto altrimenti, il focus non riguardava tanto la questione della giustificazione dell'etica, bensì il tema della possibile e concreta attuabilità di indicazioni etiche di vario genere. In tal senso le due coppie concettuali proposte – etica minima ed etica massima – stavano a indicare differenti strategie. L'osservanza di requisiti etici minimali fa leva infatti sulla pretesa di universalità dell'istanza morale, pretesa che invece potrebbe risultare maggiormente problematica in un prospettiva di etica massima; fondamentalmente l'etica

\* Università degli Studi di Padova

<sup>1</sup> A. Da Re, *L'esemplarità tra religione, etica minima ed etica massima*, "Hermeneutica", 2021 (Nuova serie), pp. 31-69.



minima esige che non si compia il male e non si manchi di rispetto verso gli altri; in alcune teorie contemporanee di etica pubblica, tale approccio si propone di regolamentare il vivere comune, limitandosi espressamente a indicare alcuni obblighi reciproci o a richiamare gli interessi comuni, senza la considerazione dei quali esploderebbe la conflittualità tra i soggetti. L'etica massima ritiene invece che il soggetto sia chiamato non solo a evitare il male, ma ancor più a compiere il bene, anche nelle sue espressioni più elevate ed esigenti, alle quali ci richiama l'esemplarità di figure significative (eroi, santi, saggi), che noi ammiriamo e siamo spinti poi ad emulare, per riprendere le tesi di fondo dell'esemplarismo morale<sup>2</sup>.

Non è fuori luogo chiamare in causa a tale proposito l'etica kantiana. Del resto una simile operazione è già stata proposta da filosofi autorevoli: basti pensare a Max Scheler e Henri Bergson, che in qualche misura difendono una prospettiva esemplarista e che proprio per questo muovono nel contempo dei rilievi critici molto netti nei riguardi di Kant. Per quanto concerne Scheler, egli dichiara apertamente che il bene morale non va determinato in maniera riduttiva sulla base della normatività e del dover essere, come pretende Kant; strettamente connesso a ciò vi è l'intento di promuovere un personalismo etico, in base al quale la motivazione non può sussistere nella semplice correttezza formale e procedurale dell'agire morale rispetto al dover essere; piuttosto, seguendo la logica dell'elevatezza del bene, il soggetto è chiamato a trasformare se stesso, a divenire ciò che è iscritto nelle sue potenzialità – per riprendere il motto pindarico apprezzato da Scheler; e una simile trasformazione è resa possibile dall'incontro con il modello esemplare, fonte di ispirazione, a cui segue la “libera sequela” (*freie Nachfolge*), assai diversa dall'imitazione inconsapevole e dalla copia<sup>3</sup>.

Da parte sua, una delle chiavi interpretative proposte da Bergson per distinguere morale della pressione – alla quale viene ricondotto lo stesso imperativo categorico kantiano – e morale dell'aspirazione ruota attorno alla differenza tra impersonale e personale: la morale della pressione è “tanto più pura e più perfetta quanto meglio si riduce a delle formule

<sup>2</sup> Si possono vedere al riguardo i lavori di L.T. Zagzebski, in particolare *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2017.

<sup>3</sup> M. Scheler, *Vorbilder und Führer*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. X, *Schriften aus dem Nachlass. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern-München, Francke 1957, p. 273; tr. it. di E. Caminada, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 71. La caratterizzazione in senso personalistico dell'etica materiale dei valori, di contro all'impersonalità dell'etica deontologica, è espressamente richiamata dal titolo della sua opera morale più conosciuta, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.



impersonali”<sup>4</sup>; quella dell’aspirazione “per essere pienamente se stessa, deve incarnarsi in una personalità privilegiata che diventa un esempio”: è la personalità del mistico (*mystique*), che testimonia dinamismo, slancio d’amore, apertura verso tutti e non solo verso gli appartenenti alla propria cerchia familiare o sociale. Tali qualità poi si diffondono e contagiano chi viene attratto da una simile testimonianza.

Ora, se sulla scorta anche delle suggestioni di Scheler e Bergson interroghiamo l’etica kantiana a partire da un tale nesso di temi e problemi, sembra scontato dover trarre la conclusione che essa è critica nei riguardi dell’esemplarità morale, per la sua valenza empirica e non universale; non solo: essa si colloca più sul lato della cosiddetta etica minima, rifuggendo da posizioni etiche troppo pretenziose<sup>5</sup>. Tuttavia, come si cercherà di mostrare nelle pagine che seguono, la prospettiva di Kant è molto complessa e articolata. Come avviene anche a proposito di altri temi, la sua posizione è per un verso apertamente critica verso alcune tesi consolidate; per un altro verso egli si preoccupa – per così dire – di recuperare in un nuovo orizzonte tematico e concettuale alcune istanze fatte valere da tali tesi, istanze considerate giustificate, al di là del modo improprio in cui esse venivano sostenute. I riferimenti al riguardo potrebbero essere molteplici, ma ci si può limitare qui a menzionare la netta critica kantiana verso qualsiasi tipo di movente morale di natura sentimentale: ciò però non esclude che si cerchi poi di recuperare, attraverso un’ardita e complicata costruzione, non priva di artificiosità, il valore del sentimento morale in quanto effetto della rappresentazione della legge morale, quindi il sentimento di rispetto (*Achtung*) verso la legge morale e conseguentemente verso la persona morale. Qualcosa di simile avviene anche a proposito dell’esemplarità, criticata apertamente per la sua caratterizzazione empirica, e tuttavia riconsiderata in una prospettiva nuova quando essa funga da riferimento ideale, non più come esempio concreto, come *Beispiel* o *Exempel*, quanto piuttosto come *Vorbild* (traducibile con modello esemplare) o addirittura *Urbild* (modello originario, archetipo, prototipo).

Anche a proposito della diade etica minima/etica massima troviamo all’opera la medesima strategia decostruttiva e al contempo ricostruttiva. Come già si è detto, se si dovesse scegliere tra le due espressioni, non vi è dubbio che la posizione kantiana sarebbe più facilmente accostabile all’etica minima e quindi a un’etica universale e prescrittiva, obbligatoria per

<sup>4</sup> Per questa e per le citazioni che seguono cfr. H. Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion* (1932), in Id. *Œuvres*, PUF, Paris 1963<sup>2</sup>, p. 1003; tr. it. di A. Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1998<sup>2</sup>, p. 22.

<sup>5</sup> In tal senso è quindi condivisibile il giudizio di Luca Fomesu, *Comandi e consigli nella filosofia pratica moderna*, in S. Bacin (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 243-272, in particolare pp. 271 s.

ciascun soggetto morale, mentre l'etica massima, quale potrebbe essere la morale dell'aspirazione di cui parla Bergson, verrebbe guardata con sospetto, proprio per la sua pretesa di eccellenza e quindi per la sua difficoltà a garantire l'universalità. Se ciò è vero, è altrettanto vero che lo stesso Kant si preoccupa di articolare la dimensione etica in livelli differenti, quali quelli che sussistono, nelle relazioni verso gli altri, tra la non maleficenza da un lato e la beneficenza dall'altro. In qualche misura anche qui si può dire che si dia un minimo (non fare il male) e un massimo (fa' il bene), sebbene tale articolazione sia tutta interna allo spazio dei doveri, suddivisi in perfetti e imperfetti, quando invece l'esemplarismo morale, sia esso quello richiamato poc'anzi di Scheler e Bergson o quello più recente di Linda Trinkaus Zagzebski, si qualifica chiaramente in senso antideontologico.

A proposito della suddivisione tra doveri perfetti e doveri imperfetti, va ricordato che l'applicazione di questi ultimi è soggetta a una maggiore discrezionalità rispetto a quanto richiesto per i primi, più stretti e rigorosi; e per dar conto di tale discrezionalità rilevante è il ruolo affidato a una sorta di razionalità pratica del particolare, qual è quella del giudizio (*Urteilkraft*). Come si vedrà, affiora al riguardo l'importanza dell'esempio (*Beispiel*), come modalità orientatrice del giudizio e della scelta morale. Certo, qui gli esempi non hanno una valenza ostensiva, quale quella che deriva da atti e comportamenti personali. Essi sono intesi piuttosto come esemplificazioni di casi possibili; sul piano cognitivo, essi fungono da ipotesi, per meglio riuscire a interpretare i contesti particolari di scelta, non sostituendosi però ai principi morali universali ma stabilendo con essi una sorta di mutua collaborazione<sup>6</sup>.

## 2. La critica della concreta esemplarità e il primato dell'etica minima

Al di là di alcune differenziazioni, la critica nei riguardi dell'esemplarità morale emerge in modo costante nelle tre grandi opere morali di Kant<sup>7</sup>,

<sup>6</sup> Riprendo la distinzione tra esempi ostensivi ed esempi ipotetici dall'importante contributo di O. O'Neill, *The Power of Example*, in "Philosophy", 61 (1986), n. 235, pp. 5-29, in particolare pp. 7-10.

<sup>7</sup> Nelle citazioni delle opere di Immanuel Kant, si segue la numerazione dei volumi e delle pagine della classica *Akademie Ausgabe* (*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften; poi: von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), ora consultabile anche on line: <http://www.kant.de/>.

Per semplicità ci si servirà di alcune abbreviazioni dei titoli tedeschi originari, seguite dal numero del volume e dall'indicazione delle pagine della *Akademie Ausgabe*; tra parentesi verranno riportate le pagine della traduzione italiana utilizzata. Ecco l'elenco delle abbreviazioni delle opere kantiane:

### **Anthropologie**

*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Ausgabe (=AA) VII

a cominciare dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*. Ad essa si accompagna poi, specie nella *Critica della ragion pratica*, la messa in guardia rispetto all'attrattività dell'esempio personale, in particolare quando questo si presenti come espressione di una morale dell'eccellenza; anzi, è proprio una simile qualificazione ad essere guardata con sospetto, per il suo carattere pretenzioso, che non può trovare giustificazione alcuna, stante il suo fondamento nella concretezza del modello personale. Più in generale emerge come rilevante quel requisito morale di impersonalità, successivamente biasimato dagli esemplaristi come Scheler e Bergson. Il tratto impersonale è sicuramente dominante nell'argomentazione kantiana, eppure qua e là incontriamo delle puntualizzazioni che per lo meno attestano la consapevolezza della difficoltà di poter prescindere *in toto* da qualsiasi riferimento personale. Traccia di ciò – come si vedrà – è rinve-

*Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari, rivista da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985

#### **GMS**

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV

*Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997

#### **KpV**

*Kritik der praktischen Vernunft*, AA V

*Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>4</sup>

#### **KrV**

*Kritik der reinen Vernunft*, AA III-IV, seguendo anche l'edizione di W. Weischedel (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1-2, Werkausgabe Band III-IV, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974), che riporta i riferimenti sia alla prima edizione del 1781 (A), che alla seconda edizione del 1787 (B)

*Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007<sup>2</sup>

#### **KU**

*Kritik der Urteilskraft*, AA V

*Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 1998<sup>2</sup>

#### **MS**

*Metaphysik der Sitten*, AA VI

*Metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006

#### **Pädagogik**

*Über Pädagogik*, AA IX

*Pedagogia*, tr. it. di N. Abbagnano, Paravia, Torino 1947

#### **Religion**

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI

*La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. it. e note di V. Cicero, Introd. e apparati di M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001

#### **Ton in der Philosophie**

*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII

*D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991

#### **Vorlesung**

*Ethik Kaehler* (nell'edizione *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, De Gruyter, Berlin-New York 2004)

*Lezioni di etica*, tr. it. di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984

nibile in una pagina della *Metafisica dei costumi*, precisamente della *Dottrina della virtù*, nella quale è preponderante la finalità educativa, come pure – e per giunta con una finalità più direttamente morale – in altri luoghi, che verranno presi in esame nel paragrafo successivo.

In prima battuta è opportuno prendere le mosse da un lungo passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*, che non lascia adito a dubbi. Scrive Kant: “Non si potrebbe neppure immaginare qualcosa di peggio, per la moralità, che volerla trarre da esempi (*Beispielen*)”<sup>8</sup>. Il rapporto tra esempi e moralità, infatti, è tale che dev’essere quest’ultima a porsi come criterio di giudizio rispetto ai primi e non viceversa. In nessun caso l’esempio può essere considerato la fonte della moralità e quindi ergersi come modello da imitare. Persino il Santo del Vangelo (ovvero Gesù) – prosegue Kant – prima di essere riconosciuto come tale deve essere “comparato con il nostro ideale della perfezione morale”; e del resto è lui stesso ad affermare che “nessuno è buono (è il prototipo del bene [*das Urbild des Guten*]) se non Dio solo (che non vedete)”<sup>9</sup>. Noi ricaviamo infatti il concetto di Dio come sommo bene “unicamente dall’idea della perfezione morale che la ragione traccia a priori e che connette inscindibilmente con il concetto di una volontà libera”. La conclusione di Kant è che “in cose di morale l’imitazione (*Nachahmung*) non ha alcun posto, e gli esempi servono solo da incoraggiamento, vale a dire che essi pongono fuor di dubbio l’attuabilità di ciò che la ragione comanda, rendono intuibile ciò che la regola pratica esprime in modo universale, ma non possono mai autorizzare a metter da parte il loro vero originale, che sta nella ragione, e a regolarsi secondo esempi”.

Per Kant è quindi inaccettabile la logica dell’esemplarità, come se si potesse dedurre la moralità da esemplificazioni. Detto altrimenti, noi ci dobbiamo rapportare alla perfezione della legge morale, stabilita a priori, non a degli esempi concreti, che come tali sarebbero sempre parziali o addirittura lesivi della moralità. L’invito in definitiva è quello di riferirsi all’unico vero prototipo, costituito appunto dalla legge morale. L’esempio in morale non può mai valere come modello primo e pertanto non vi

<sup>8</sup> Per questa e per le citazioni dirette che seguono si veda *GMS*, IV, pp. 408 s. (pp. 47-49). La traduzione italiana qui menzionata rende *Urbild* con ‘prototipo’; si potrebbe anche più decisamente tradurre con ‘archetipo’, per indicare il carattere originario del modello, in linea con altri passi kantiani, specie della *Religione*, di cui si dirà più avanti.

<sup>9</sup> Chiara l’allusione di Kant al dialogo tra Gesù e il giovane ricco: “Mentre andava per la strada, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: ‘Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?’. Gesù gli disse: ‘Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo’” (*La Sacra Bibbia*, versione CEI 2008, Mc. 10, 17-18; similmente Lc. 18,18-19).

può essere alcuna imitazione dell'esemplare. Tuttavia Kant concede che l'esempio possa svolgere una qualche funzione in termini di "incoraggiamento", perché esso mostra che la legge morale è attuabile e la rende inoltre più facilmente intuibile. Rimane ferma comunque la preoccupazione che l'originale (a priori) – ossia la legge morale – venga messo da parte e sostituito con esempi (concreti).

Il rifiuto della logica dell'esemplarità sembra essere una diretta conseguenza della modalità con cui viene stabilito il rapporto con la legge morale: è chiaro che l'apriori cessa immediatamente di essere tale se esso è dedotto da una pluralità di esempi. Il rapporto però con la legge morale potrebbe essere istruito in modo differente e senza necessariamente mettere in questione il criterio dell'apriorità. Gli esempi morali potrebbero allora essere pensati – per così dire – come delle indicazioni, dei richiami che lasciano trasparire, inevitabilmente in modo parziale e limitato, la completezza e la perfezione della legge morale. Kant si avvicina alla considerazione di questa modalità più debole di intendere il legame con la legge, quando sostiene che gli esempi possono servire da incoraggiamento; tuttavia è forte il timore che il soggetto, attratto per così dire dall'esempio, si limiti a considerare e ad imitare quest'ultimo, senza pervenire alla fonte originaria riposta nella legge morale. Di nuovo si paga lo scotto della caratterizzazione empirica dell'esempio, che quindi a rigore non è ascrivibile al piano noumenico dell'essere razionale. Secondo questo impianto razionalistico e impersonale, il cosiddetto archetipo o prototipo (*Urbild*) del bene risiede in definitiva nella santità della legge morale. Tuttavia altrove Kant non esclude che delle personalità straordinarie, quali quelle del saggio stoico e ancor più di Gesù, possano fungere da *Urbild*, quindi da modello originario del bene<sup>10</sup>. È questo un cam-

<sup>10</sup> L'idealizzazione della figura del saggio stoico presenta alcuni elementi problematici, che certo non si danno per la figura esemplare di Gesù. Kant apprezza senz'altro l'ideale morale stoico, come emerge in più luoghi; al tempo stesso egli muove alcune obiezioni alla più generale teoria etica. Ciò avviene, per esempio, nella *Critica della ragion pratica*, ove si sostiene che l'ideale della perfezione degli stoici (e di Wolff) dà vita comunque a un'etica eteronoma, sebbene non basata su principi empirici e soggettivi, ma oggettivi (KpV, V, pp. 69-71; pp. 87-89). Sempre nella *Critica della ragion pratica*, e precisamente in un capitolo che segnala la radicale novità dell'approccio kantiano, là dove si tratta della dialettica della ragion pura nella determinazione del sommo bene (KpV, V, pp. 198 ss.; pp. 243 ss.), la presa di distanza riguarda il modo d'intendere il legame tra virtù e felicità. Gli stoici lo concepiscono erroneamente come un legame analitico, nel senso che la virtù implicherebbe già di per sé la felicità. In altri termini la virtù per gli stoici è esaustiva del sommo bene (*das höchste Gut*); secondo Kant la virtù è il bene supremo (*das oberste Gut*), ma non per questo è "il bene intero e perfetto" (KpV, V, p. 198; p. 243). Di qui la necessità di postulare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. I postulati sono dunque introdotti per risolvere "l'antinomia della ragion pratica", la quale nasce dalla considerazione che per un verso la stessa legge morale esige la realizzazione del sommo bene, per un altro verso il sommo bene non è realizzabile "in questo mondo", in quanto l'esercizio della virtù

biamiento degno di nota, in cui lo iato tra santità della legge morale ed esempio sembra colmarsi, stemperando il carattere impersonale presente nella *Fondazione*. Va anche precisato però che ciò avviene ricorrendo a una sorta di esemplarità ideale di figure particolarissime, come si dirà meglio più avanti.

Nella *Critica della ragion pratica* si parla di esempi, in relazione però non alle persone, quanto alle azioni. Queste sono da considerarsi propriamente morali quando siano compiute esclusivamente per il dovere; in tal caso esse possono essere presentate come “esempi da seguire” (*Beispiele der Nachfolge*), perché sgorgano dal rispetto del dovere come “l’unico vero sentimento morale” e non certo da “impeti del cuore”<sup>11</sup>. Oltre a tali esempi, ve ne sono altri, che Kant giudica assai severamente: si tratta di “esempi delle azioni cosiddette nobili (supererogatorie) [*Beispiele sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen*], di cui i nostri scritti sentimentali sono tanto prodighi”. Tali azioni aspirano a una “perfezione irraggiungibile (*unersteigliche Vollkommenheit*)” e che per questo motivo hanno la presunzione di sottrarsi all’“osservanza dell’obbligazione comune”<sup>12</sup>. La severità di giudizio nei confronti di simili azioni prende di mira in primo luogo il loro intento di non volersi limitare al *minimum* del rispetto del dovere, ma di voler andare ben oltre, come se in questo modo fosse possibile esprimere una qualche istanza morale, addirittura di ordine superiore. Kant è diffidente verso posizioni qualificabili in senso lato di etica massima, perché esse sarebbero motivate in senso sentimentalistico, tant’è che a suo dire producono “eroi da romanzi”<sup>13</sup>.

Un’attenzione particolare va riposta al riguardo alla traduzione dell’aggettivo *überverdienstlich*: letteralmente esso significa ‘più che meritorio’; qui esso viene reso in italiano con ‘supererogatorio’, e starebbe quindi

non comporta necessariamente la felicità (KpV, V, pp. 204 ss.; pp. 249 ss.). Tali rilievi riguardo al modo d’intendere, nello stoicismo, la relazione tra virtù e felicità erano già presenti nelle *Lezioni di etica* (*Vorlesung*, pp. 13-20; pp. 9-14), ma senza ancora poter far ricorso alla chiave interpretativa costituita dalla dottrina dei postulati. – Sono grato a un revisore anonimo per alcune sue opportune osservazioni e, in modo particolare, per aver richiamato la mia attenzione sulla complessità del rapporto tra etica kantiana e stoicismo.

<sup>11</sup> KpV, V, p. 152 (p. 187). Per maggiore aderenza alla formulazione tedesca preferisco rendere con “esempi da seguire”, piuttosto che con “esempi da imitare”, così come proposto nella traduzione italiana consultata. Kant infatti interpreta negativamente l’imitazione; in questo passo emerge però la valenza positiva non tanto dell’imitare, quanto del *follow* gli esempi rappresentati da azioni morali, compiute per il dovere.

<sup>12</sup> Ivi, p. 276 (p. 335).

<sup>13</sup> La polemica contro il sentimentalismo è presente anche in scritti minori come *Ton in der Philosophie*, VIII, specie pp. 394 ss., 401 ss. (262 ss., 269 ss.). In questo testo, che risale al 1796, si critica il “filosofare tramite il sentimento”, soprattutto quello che riguarda l’ambito morale.



ad indicare ciò che va oltre il dovere, secondo un'accezione presente nel pensiero medievale (si pensi a Bonaventura da Bagnoregio) e riproposta dal dibattito etico contemporaneo concernente il concetto appunto di supererogatorio<sup>14</sup>. Simili nobili azioni, però, vengono descritte come pretenziose, come aventi la pretesa che chi le compie guadagni un merito straordinario, quando non vi può essere alcun merito nel sottrarsi alla prescrizione del dovere; per questo si usa polemicamente il termine *überverdienstlich*. La resa di tale termine con 'supererogatorio' è forse eccessiva, perché inevitabilmente sembra voler 'attualizzare' un ambito di ricerca quale quello coltivato successivamente, a partire dalla seconda metà del Novecento<sup>15</sup>. Vero è comunque che per Kant non è possibile che la dimensione morale possa esprimersi al di fuori del dovere perché anzi con questo essa si identifica.

Nella *Dottrina della virtù* Kant sottolinea la capacità di determinazione propria dell'esempio. Significativamente ciò avviene in una sezione dedicata alla "didattica etica". Egli giunge a parlare di una vera e propria "forza dell'esempio" (*die Kraft des Exempels*), indipendentemente dal fatto che questo sia buono o cattivo. Kant si mostra consapevole di quanto possa incidere l'esempio del maestro o anche di altri soggetti, nel servire da ammonimento o nel favorire l'imitazione (*Nachahmung*): quest'ultima

<sup>14</sup> La resa in italiano con il termine supererogatorio è presente anche nella traduzione di Vittorio Mathieu di I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2017, p. 327. Per una ricostruzione e un'interpretazione critica del dibattito metaetico e normativo sul supererogatorio si veda S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of Supererogation*, Padova University Press, Padova 2019; Id., *La perfezione e i suoi limiti*, Il Poligrafo, Padova 2021. Riguardo al tema del supererogatorio, ritengo che esso non possa trovare una convincente giustificazione all'interno della prospettiva deontologica kantiana, nonostante gli sforzi compiuti da alcuni interpreti. Per dar conto di tale dibattito è sufficiente menzionare i seguenti testi: T.E. Hill, *Kant on Imperfect Duty and Supererogation*, "Kant-Studien", 62 (1971), pp. 55–76; M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca - NJ 1995; D. Guevara, *The Impossibility of Supererogation in Kant's Moral Theory*, "Philosophy and Phenomenological Research", 59 (1999), n. 3, pp. 593–624. Si veda poi il più recente K. Naumann, *Die Kraft des Exempels. Eine kantische Perspektive auf das Problem der Supererogation*, De Gruyter, Berlin – Boston 2020, che riconosce come nella teoria normativa kantiana non vi sia posto per il supererogatorio; tuttavia propone un suo possibile recupero, attraverso la valorizzazione di esempi morali significativi, che diventerebbero motivo di riflessività critica per lo sviluppo morale dell'osservatore, impressionato da tali esempi. Al di là di qualche eccesso interpretativo, vi sono nel testo degli spunti critici interessanti; è difficile però sostenere che esso possa ancora collocarsi all'interno della "prospettiva kantiana", come suggerito nel titolo stesso.

<sup>15</sup> Si può qui menzionare lo studio di J.O. Urmson, *Saints and Heroes*, in A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle – London 1958, che diede il via al relativo dibattito; e quello critico-ricostruttivo di D. Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

per il soggetto in formazione costituirà “la prima determinazione della volontà ad assumere le massime che poi farà sue”<sup>16</sup>.

L’imitazione di tipo fattuale non va però fraintesa, stante la sua sostanziale ambiguità; essa non è equiparabile all’imitazione morale, che in quanto tale non può essere giustificata, perché “non è la condotta degli altri uomini, ma la legge a doverci servire da sprone”<sup>17</sup>. Si profila così quello che dovrebbe essere il compito del maestro: da un lato accreditarsi come “guida esemplare” (*exemplarische Führung*); dall’altro – ed è questo l’elemento più importante – servire per così dire da tramite affinché l’allievo scopra autonomamente in sé stesso la legge universale del dovere. In tal senso l’esempio buono (*das gute Exempel*) – segno che vi può essere anche quello cattivo – non fungerà da modello (*Muster*), ma come prova della praticabilità di ciò che è conforme al dovere<sup>18</sup>.

È interessante qui notare come Kant si serva preferibilmente del termine *Exempel*, pur utilizzando anche quello già incontrato di *Beispiel*. Egli stesso riconosce che non è semplice distinguere tra *Beispiel* ed *Exempel*: spesso i significati dei due termini nel linguaggio comune si sovrappongono<sup>19</sup>. Il traduttore italiano rende entrambi i termini con ‘esempio’, il che è ovviamente corretto<sup>20</sup>. Tuttavia *Exempel* dà conto di una dimensione di maggiore ‘personalizzazione’ rispetto a *Beispiel*; si potrebbe rendere con ‘esemplare’, nel senso di persona esemplare, buona o cattiva che sia. A conferma di ciò, ovvero della sottolineatura della dimensione personale propria di *Exempel*, si potrebbe anche dire che in questo passo della *Dottrina della virtù* la caratterizzazione di *Beispiel* è di tipo più teoretico-conoscitivo, mentre quella di *Exempel* è di tipo pratico, in direzione dell’imitazione; l’esempio in senso stretto (*Beispiel*) è una sorta di via d’accesso alla comprensibilità del concetto, l’*Exempel* in quanto esemplare fa trasparire un senso che va al di là della figura stessa dell’esemplare e che ha una ricaduta sul piano pratico, nei termini – per dirla con Kant – della praticabilità o meno di un’azione. La valenza personale trova così una sua maggiore espressività nell’*Exempel*, contrassegnato da un intento pedagogico-fattuale, ove l’esempio può servire da incoraggiamento o ammonimento per chi si sta formando; è escluso co-

<sup>16</sup> MS, VI, p. 479 (pp. 581-583).

<sup>17</sup> MS, VI, p. 480 (p. 583).

<sup>18</sup> MS, VI, p. 479 s. (pp. 581-583).

<sup>19</sup> MS, VI, pp. 479 s., in nota (p. 583).

<sup>20</sup> Ciò vale sia per la traduzione, già menzionata, di G. Landolfi Petrone, che per quella di G. Vidari, rivista da N. Merker, di I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 358, in nota.



munque che esso possa fungere da modello in senso morale, considerato il suo carattere empirico.

### 3. Il recupero dell'esemplarità ideale

Si è visto come l'esempio personale, a causa del suo carattere empirico, non possa fungere da modello morale. Questa tesi viene riproposta costantemente, specie nelle opere morali poc'anzi esaminate. In altri testi, la cui pubblicazione fra l'altro precede o segue temporalmente l'uscita delle diverse opere morali, intervallandosi con queste, ritroviamo una considerazione positiva del modello. Qui il modello è però concepito in senso ideale e non empirico, quasi fosse una sorta di personalizzazione ideale della legge morale; non a caso i termini per parlare del modello esemplare sono quelli di *Vorbild* e di *Urbild*, mentre il termine *Beispiel*, che pure è presente, viene menzionato in alcuni passaggi in modo generico, con funzione per lo più esplicativa. Testimonianza di ciò si può rintracciare nella *Critica della ragion pura* (la prima edizione è del 1781) e ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* (la prima edizione risale al 1793); tra queste due opere si collocano le già menzionate *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788), mentre *La metafisica dei costumi* (1797) è l'ultima opera che propone in modo organico una riflessione sul tema dell'esempio personale.

Nella *Critica della ragion pura* emerge chiaramente la differenza del modello o archetipo (*Urbild*) rispetto all'esempio (*Beispiel*). Può essere definito *Urbild* il saggio stoico, che però non è un soggetto storico esistente: è piuttosto l'ideale della ragione, secondo un processo appunto di idealizzazione che investirà nella *Religione* la stessa figura di Gesù. Il saggio stoico ("uomo divino che è in noi") e Gesù diventano così dei modelli, niente affatto empirici, della stessa legge morale. Più precisamente Kant distingue inizialmente tra 'idee' e 'ideali', attribuendo a questi ultimi una valenza pratica, a mo' di 'principi regolativi'<sup>21</sup>; egli quindi trae le seguenti conclusioni, che è opportuno riportare per esteso:

La virtù, e assieme ad essa la saggezza umana, considerate in tutta la loro purezza, sono delle idee. Ma il saggio (degli stoici) è un ideale, cioè un uomo che esiste soltanto nel pensiero, pur essendo perfettamente adeguato all'idea di saggezza. Così come l'idea fornisce la regola, l'ideale serve in tal caso come archetipo (*Urbild*) della determinazione completa della copia (*Nachbild*), e noi non abbiamo altro criterio delle nostre azioni che il comportamento di quest'uomo divino che è in noi, con il quale ci paragoniamo, ci giudichiamo

<sup>21</sup> Si veda al riguardo KrV, III-IV, A p. 569 / B p. 597 (p. 833).

e con ciò ci miglioriamo, sebbene non possiamo mai raggiungerlo. Questi ideali, anche se non è possibile attribuir loro una realtà oggettiva (esistenza), non devono dunque essere considerati delle chimere, dal momento che, al contrario, essi offrono un criterio indispensabile alla ragione, la quale ha bisogno del concetto di ciò che nella sua specie è perfetto, per valutare e misurare in conformità ad esso il grado e le mancanze di ciò che è imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio (*Beispiel*), e cioè nel fenomeno – come potrebbe essere presentare il saggio in un romanzo –, non è fattibile, e inoltre avrebbe in sé qualcosa di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali che interrompono continuamente la perfezione nell'idea, in tale tentativo renderebbero impossibile ogni illusione e con ciò farebbero sembrare sospetto e simile a una mera finzione persino il bene che si trova nell'idea<sup>22</sup>.

Dal passo emerge chiaramente la differenza tra *Urbild*, modello (originario) che funge da ideale regolativo rispetto all'idea, e *Beispiel*, esempio collocato sul piano fenomenico e per questo motivo impossibilitato a instaurare un qualche rapporto con l'idea. Si noti inoltre come Kant sia consapevole del dinamismo che si viene così a instaurare grazie al modello ideale (*Urbild*): rispetto ad esso, infatti, “ci paragoniamo, ci giudichiamo e con ciò ci miglioriamo, sebbene non possiamo mai raggiungerlo”. Ma tale dinamismo vale solo per l'*Urbild*, quindi per l'ideale del saggio stoico o – come si vedrà – di Gesù, non certo per l'esempio concreto (*Beispiel*). Oltre al termine *Urbild* (traducibile con archetipo, prototipo, e persino – con un'espressione più impegnativa – modello esemplare originario), nella *Religione* Kant usa anche quello di *Vorbild* (modello esemplare), quasi a voler dire che quell'immagine (*Bild*) che ti sta davanti (*Vor-Bild*) o ancor più che è originariamente presente in te (*Ur-Bild*) è fonte di ispirazione per il tuo essere e il tuo agire, cosicché tu sei chiamato a 'riprodurla' (*Nach-Bild*) – come viene suggerito nel passo appena citato.

E veniamo a un'analisi più circostanziata di alcuni passi della *Religione*. Parlando dell'educazione morale dell'uomo, Kant s'interroga sul valore dell'esempio di uomini buoni; tale discussione è collocata all'interno di una Annotazione generale riguardo al ristabilimento in tutta la sua forza della “originaria disposizione al Bene”<sup>23</sup>. Il ristabilimento di tale forza può avvenire in due modi: il primo, parziale e inadeguato, consiste nel favorire un cambiamento di costumi, rimanendo quindi sul piano esteriore della legalità. Il secondo invece propugna il vero cambiamento, quello del cuore, ovvero fuor di metafora è il cambiamento innestato dall'intenzione morale che insiste nella legge del dovere; il primo cambiamen-

<sup>22</sup> KrV, III-IV, A pp. 569 s. / B pp. 597 s. (p. 833).

<sup>23</sup> *Religion*, VI, pp. 44 ss. (pp. 127 ss.).

to viene perseguito attraverso una “*riforma graduale*” (*durch allmähliche Reform*), il secondo consiste nella “*rivoluzione nell’intenzione dell’uomo*” (*durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen*) (un passaggio che conduca fino alla massima della santità di questa intenzione)<sup>24</sup>. Ne consegue che “la formazione morale nell’uomo (*die moralische Bildung des Menschen*) non deve iniziare dal miglioramento dei costumi, bensì dalla trasformazione del modo di pensare e dalla fondazione di un carattere”<sup>25</sup>; essa deve quindi percorrere non la via riformistica, ma quella rivoluzionaria. In questa prospettiva “l’*esempio* stesso di uomini buoni” (*das Beispiel selbst von gutem Menschen*) può esercitare una funzione positiva, anche se è necessario introdurre subito alcune precisazioni, per evitare fraintendimenti. Nella formazione morale la disposizione al bene può trarre alimento dall’esempio, e tuttavia l’ammirazione (*Bewunderung*) per le azioni virtuose dell’uomo buono non va sopravvalutata; essa infatti potrebbe essere equivocata o addirittura essere indice di “un’attenuazione del nostro sentimento per il dovere”<sup>26</sup>. L’ammirazione vera e propria – per così dire – è quella rivolta verso “la disposizione morale originaria che è (...) in noi”<sup>27</sup>; insomma, per ricordare quanto scrive Kant nella *Critica della ragion pratica*, a proposito del sentimento di rispetto che nasce dalla rappresentazione della legge morale, è l’ammirazione verso la maestà della legge morale, che come tale non potrà mai essere esemplificata dalle azioni virtuose e dal comportamento di uomini in carne e ossa, per quanto essi siano – ma sempre in modo inevitabilmente parziale – buoni.

Assai interessanti sono anche le pagine della *Religione* dedicate all’“idea personificata del principio buono”, ovvero alla figura di Gesù, e alla valenza che esercita sul piano pratico tale idea<sup>28</sup>. In sintesi, le principali tesi sostenute possono essere così riassunte: a) vi è differenza tra esempio (*Beispiel*) e modello (*Vorbild*): il primo è empirico e quindi non può giustificare alcuna forma di imitazione morale; il secondo è fondato “nella nostra ragione moralmente legislatrice”<sup>29</sup>, attraverso un processo di moralizzazione e – come dire – secolarizzazione razionalistica della figura di Gesù; b) se l’imitazione dell’esempio è da escludere, non per questo viene propugnata l’imitazione del modello, termine italiano che rende a volte *Vorbild*, altre volte – in modo ancor più radicale – *Urbild*, quindi modello originario nel senso di Gesù o della stessa ragion pratica legislatrice. Gesù rappresenta infatti l’ideale di perfezione morale costituito da

<sup>24</sup> Ivi, p. 47 (p. 135).

<sup>25</sup> Ivi, p. 48 (p. 137).

<sup>26</sup> Ivi, p. 49 (pp. 137-139, con alcuni ritocchi).

<sup>27</sup> Ivi, p. 49 (p. 139).

<sup>28</sup> Ivi, pp. 60-66 (pp. 157-171).

<sup>29</sup> Ivi, p. 62 (p. 161).

un uomo che è anche Figlio di Dio: “è l’idea di un uomo che sia disposto non soltanto a compiere da solo tutti quanti i doveri umani e, a un tempo, a diffondere il Bene con l’insegnamento e con l’esempio presso la più vasta cerchia possibile di uomini intorno a sé” e che sia “disposto anche a sobbarcarsi tutte le sofferenze e i dolori, fino alla morte più ignominiosa, per il Bene del mondo (anche per il Bene dei suoi nemici)”<sup>30</sup>. Gesù è l’“ideale della perfezione morale”, il “modello dell’intenzione morale (*Urbild der sittlichen Gesinnung*) in tutta la sua purezza”, “modello per noi (*Urbild für uns*)”, “modello dell’umanità (*Urbild der Menschheit*)”<sup>31</sup>.

Da un punto di vista pratico, “l’idea di un uomo moralmente gradito a Dio” che funge da “modello (*Vorbild*) per la nostra condotta” non è affatto una nostra costruzione: essa è insita già in noi, nella nostra ragione moralmente legislatrice ed è nostro dovere conformarci ad essa<sup>32</sup>. E tuttavia, il modello (*Vorbild* o – con significati ancor più forti – *Urbild*), benché risieda nella nostra ragione, mentre l’esempio (*Beispiel*) è tratto dall’esperienza, sfugge alla nostra comprensione razionale e pertanto può essere attestato solo praticamente; non solo: l’imitazione morale, se è chiaramente esclusa per l’esempio, è comunque problematica e impropria anche nel caso del modello. Il motivo risiede nella radicale asimmetria tra la figura santa di Gesù, uomo e Dio, incarnazione piena dell’intenzione del bene, e la natura fallibile e deficitaria dell’uomo, segnato dal bene ma anche dalla presenza del male. Una comparazione tra noi esseri umani e il modello di Gesù non potrebbe che far emergere questa differenza radicale<sup>33</sup>.

Compare qui, come già nella *Critica della ragion pura*, la differenza tra *Beispiel* empirico e *Urbild* (come pure *Vorbild*), espressione del piano della ragione. Neppure a proposito di quest’ultimo si può predicare l’imitazione (*Nachahmung*), esclusa nel caso del *Beispiel* perché contrassegnata in senso empirico e accusata da Kant di inibire l’autonomia del soggetto che imita. Significativamente in alcuni passaggi della *Religione* a proposito dell’*Urbild* non si parla di *Nachahmung*, bensì di *Nachfolge*, termine che potrebbe essere reso con ‘sequela’, in analogia – di cui probabilmente era consapevole lo stesso Kant – alla sequela dei discepoli che decidono di rispondere positivamente alla chiamata di Gesù. La sequela certo è motivata dalla testimonianza esemplare del modello originario (nei Vangeli, da Gesù), ma non è la mera imitazione<sup>34</sup>. In conclusione, nei

<sup>30</sup> Ivi, p. 61 (pp. 159-161).

<sup>31</sup> Ivi, pp. 61 s. (pp. 159-161).

<sup>32</sup> Ivi, p. 62 (p. 163).

<sup>33</sup> Ivi, p. 64 (p. 165).

<sup>34</sup> La differenza tra imitazione (*Nachahmung*) e sequela (*Nachfolge*) viene tracciata in modo chiaro nella *Critica della capacità di giudizio* (1790), quindi qualche anno prima della composizione della *Religion*: cfr. KU, V, pp. 282 s. (p. 363-365). Il contesto è costituito

luoghi della *Religione* ove ricorre il sostantivo *Nachfolge* si parla positivamente del legame con l'*Urbild*, da interpretarsi appunto nel senso non della mera imitazione, ma del seguire l'ideale morale rappresentato da figure straordinarie, il che significa kantianamente seguire i dettami della ragion pratica legislatrice connessi all'idea di umanità dell'*Urbild*, senza con ciò infrangere il presupposto dell'autonomia morale<sup>35</sup>.

#### 4. Il valore dell'esempio e il giudizio pratico

Nei paragrafi precedenti ci si è soffermati in particolare sugli esempi di natura ostensiva, per riprendere la terminologia di O'Neill, che nel suo saggio *The Power of Example*, già citato, li distingue rispetto a quelli ipotetici. I primi hanno attinenza con atti e comportamenti personali e quindi danno vita a dei modelli che generano ammirazione e inducono

dalla discussione sul giudizio di gusto, in particolare ci si chiede se assumere come modello le opere degli antichi, qualificate come classiche, comporti il venir meno del principio di autonomia. La risposta di Kant ruota attorno alla distinzione tra il carattere passivo ed eteronomo dell'imitazione e invece la dimensione attiva e libera della sequela. Fra l'altro, nella sua argomentazione Kant stabilisce anche un'interessante analogia con la religione; egli infatti giunge a sostenere che “un esempio di virtù o santità (*ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit*), [...] presentato nella storia, non elimina l'autonomia della virtù (*die Autonomie der Tugend*), [...] né la tramuta in un meccanismo d'imitazione (*Mechanism der Nachahmung*)”. Ne deriva una conclusione molto chiara, valida in ambito estetico, come pure in quello religioso (e morale): “*Seguire (Nachfolge)* (in riferimento a un precedente), non ‘imitare’ (*Nachahmung*) è l'espressione giusta per ogni influenza che i prodotti di un autore esemplare possono avere su altri; ciò non significa altro che questo: attingere alle medesime fonti alle quali egli stesso attinse e imparare dal proprio predecessore solo la maniera di condursi nel farlo”. Si veda anche KU, V, p. 318 (p. 455), sul genio che non va imitato, altrimenti andrebbe perduto, bensì “seguito da un altro genio, il quale verrà così risvegliato al sentimento della sua propria originalità”. Sulla rilevanza della *Critica della capacità di giudizio* per l'elaborazione della teoria kantiana dell'esemplarità si veda G. Buck, *Kants Lehre vom Exempel*, in “Archiv für Begriffsgeschichte”, 11 (1967), pp. 148-183.

<sup>35</sup> La differenza tra i termini tedeschi *Nachahmung* e *Nachfolge* non sempre emerge chiaramente dalle traduzioni in altre lingue. Così l'edizione inglese di I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. by T.M. Greene and H.H. Hudson, Harper – Row, New York et al. 1960, rende *Nachfolge* con *imitation*; ugualmente l'edizione italiana Id., *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. di A. Poggi, rivista da M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, parla di imitazione. Si veda al riguardo *Religion*, VI, p. 62 (pp. 55 s. per la traduzione inglese di Greene e Hudson, pp. 64 s. per quella italiana di Poggi e Olivetti), ove il termine *Nachfolge* ricorre due volte. In verità, nella fede pratica l'uomo è chiamato a “seguire fedelmente” (*in treuer Nachfolge*) il “modello dell'umanità” rappresentato da Gesù; si tratta quindi di un legame ben diverso da quello che si potrebbe istituire sul piano empirico con un esempio concreto da imitare. A tale proposito merita menzionare un'opera classica del pensiero teologico riformato del Novecento: D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, in Id., *Werke*, Bd. 4, hrsg. v. M. Kuske, I. Tödt, Chr. Kaiser, München 1989; tr. it. di M.C. Laurenzi, *Sequela*, Queriniana, Brescia 2001<sup>2</sup>.

all'imitazione e all'emulazione. Come si è avuto modo di osservare, Kant è critico nei confronti del legame di natura fenomenica che si viene a costituire tra il concreto esempio ostensivo e colui che lo imita; una qualche valorizzazione si dà invece a proposito dell'esemplarità ideale di figure quali quelle del saggio stoico e soprattutto di Gesù, ovvero di modelli che rappresentano in definitiva i dettami da seguire della ragion pratica legislatrice. La formulazione di esempi ipotetici rinvia invece alla considerazione di casi possibili. Gli esempi in questo caso hanno una valenza cognitiva e ovviamente non danno vita a dei modelli da imitare; essi comunque assolvono a un compito importante, perché in qualche misura aiutano il soggetto a riflettere e a discernere affinché la sua scelta possa essere qualificata come autenticamente morale.

Più precisamente, si potrebbe aggiungere che tale compito a sua volta può essere esercitato secondo due livelli differenti, tra loro connessi. Il primo livello, quello più importante, potrebbe essere definito nei termini dell'*individuazione del punto di vista morale*. La riflessione su un determinato esempio permette in questo caso al soggetto di interrogarsi sul valore di massime tra loro contrapposte; l'obiettivo è verificare quale massima, in quanto principio pratico soggettivo, possa essere universalizzata e quindi fungere da principio pratico oggettivo. La massima in altri termini viene sottoposta al cosiddetto test di universalizzabilità, per riprendere una categoria interpretativa in uso nella letteratura critica contemporanea concernente l'etica kantiana. A loro volta le massime fanno leva su alcuni esempi ipotetici, che il soggetto prende in esame per meglio interpretare la scelta che egli stesso si trova in quel momento a compiere. Si possono qui menzionare i famosi quattro esempi elencati da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, rispetto ai quali è possibile formulare delle massime che risultano essere moralmente giustificate oppure no. Come è noto gli esempi riguardano la possibilità di a) togliersi la vita, quando questa sia diventata particolarmente gravosa e pesante, al punto da condurre alla disperazione; b) promettere di restituire il denaro ricevuto in prestito, ben sapendo che non si sarà nelle condizioni di poterlo fare; c) rinunciare a coltivare i propri talenti e le proprie doti naturali, per causa della pigrizia e di uno stile di vita dedito al godimento; d) non prestare aiuto a chi si trovi in una situazione di estremo bisogno e necessità.

Gli esempi consentono di saggiare il valore delle massime implicate e di individuare così il punto di vista morale, costituito da quelle massime che evitano di dar corso alle quattro possibilità qui evocate, per seguire invece i doveri verso di sé di non togliersi la vita e di coltivare le proprie doti e capacità, nonché i doveri verso gli altri di non avanzare false pro-



messe e di essere benefici verso chi ne ha bisogno<sup>36</sup>. In questo compito di individuazione del punto di vista morale è chiamata in gioco la ragione pratica, per stabilire quali massime possano essere considerate morali oppure no, grazie anche alla considerazione degli esempi ipotetici proposti. Questo non significa che l'etica venga fatta dipendere dalla logica – per riprendere una critica avanzata da interpreti prestigiosi, primi fra tutti Schopenhauer e Bergson, ma poco fondata – ovvero che il rispetto del dovere morale dipenda dalla capacità (logica) di elaborare correttamente il test di universalizzabilità. Al contrario, può accadere benissimo che all'individuazione corretta del punto di vista morale noi facciamo seguire un comportamento non morale: ciò accade perché, nonostante si sia consapevoli di quale massima debba essere universalizzata, “ci prendiamo la libertà, per noi (o anche solo per questa volta), di fare una *eccezione a vantaggio della nostra inclinazione*”<sup>37</sup>.

Ad un altro livello, però, il riferimento all'esempio non è finalizzato semplicemente all'individuazione del punto di vista morale, quanto piuttosto alla sua *applicazione*. Viene così chiamato in causa il ruolo proprio del giudizio (*Urteilskraft*), che dovrà rintracciare le modalità più adatte per applicare al meglio quel punto di vista morale, che la ragione pratica ha già avuto modo di individuare<sup>38</sup>. Di nuovo è opportuno prendere le mosse da un esempio proposto da Kant, questa volta nella *Dottrina della virtù*, in cui egli si chiede come si possa conciliare “l'amore universale per il prossimo con l'amore per i genitori”<sup>39</sup>. Si noti come non vi siano particolari dubbi sul fatto che si debbano amare gli altri, siano essi a noi più prossimi e familiari (i genitori) oppure non lo siano. In linea di principio quindi vi è un dovere d'amore (ovvero, kantianamente, un dovere di beneficenza) verso gli altri. I dubbi semmai sorgono quando si tratta di dar corso al nostro dovere ovvero si tratta di stabilire come sia possibile contemperare l'amore per i genitori e l'amore per gli altri. È a questo punto che entra in gioco il giudizio pratico, perché una soluzione preconstituita e valida sempre e comunque, in merito a come declinare le differenti modalità di amore per gli altri, non si dà; certo, rimane valido sempre e comunque il dovere di beneficenza,

<sup>36</sup> Da tenere presente inoltre che tali esemplificazioni rinviano a dei doveri qualificabili come perfetti, ovvero stretti verso di sé (non togliersi la vita) e verso gli altri (non fare false promesse), e in doveri imperfetti, quindi larghi e meritori, verso di sé (coltivare sé stessi) e verso gli altri (ricercare la felicità altrui).

<sup>37</sup> *GMS*, IV, p. 424 (p. 81).

<sup>38</sup> La scansione tra i due livelli della ragione morale-pratica e del giudizio è delineata al par. XVII (Nota) dell'*Introduzione alla dottrina della virtù* (*MS*, VI, p. 411; p. 395) e riproposta nei medesimi termini in *MS*, VI, p. 434, in nota (p. 483).

<sup>39</sup> *MS*, VI, p. 390 (p. 395).

ma come concretamente questo debba essere articolato e applicato non può essere deciso una volta per tutte.

L'esplicitazione dell'esempio consente al soggetto di attivare la propria riflessività in merito alla scelta che egli deve assumere. Presupponendo che la scelta debba comunque rispettare il dovere di amare sia gli altri in generale che i genitori, essa potrà assumere declinazioni differenti a seconda che i genitori siano ancora attivi, in salute, oppure siano molto anziani o non più autosufficienti; ugualmente la scelta dovrà tener conto di quale sia concretamente il mio prossimo, a cui dovrei fare del bene, e di quali risorse e capacità io possa effettivamente disporre per compiere il bene nei suoi confronti. La risposta a tali interrogativi non potrà essere per il soggetto sempre la stessa; tanto meno potrà esserlo per altri soggetti che, in contesti differenti, intendono ugualmente contemperare le differenti modalità d'amore. In tal modo, l'esempio ipotetico proposto, anche se inevitabilmente indeterminato, consente al soggetto di riflettere su di sé, in rapporto alla propria condizione di vita e alle decisioni da prendere; via via, attraverso una progressiva specificazione della rilevanza che per lui verrà ad assumere, in concreto, la relazione con gli altri e quella con i genitori, egli perverrà alla scelta morale. È questo il compito proprio del giudizio pratico, che per esprimersi al meglio trae forza dalla riflessione critica sugli esempi.

Va inoltre sottolineato come il giudizio pratico si eserciti in modo privilegiato in riferimento ai doveri imperfetti ovvero ai doveri di virtù<sup>40</sup>. Kant parla di tali doveri larghi e meritori nei termini di "fini che sono

<sup>40</sup> È solo il caso di ricordare che anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – come si è già detto – si parla di doveri imperfetti ovvero di doveri larghi e meritori (tali sono il dovere di perfezionare se stessi e di ricercare la felicità altrui); questi vengono distinti rispetto ai doveri stretti e perfetti (non togliersi la vita e non formulare false promesse). Tuttavia tali distinzioni non sono direttamente sovrapponibili a quelle della *Dottrina della virtù*. Nella *Fondazione* infatti la distinzione ha luogo all'interno dei doveri etici, che possono appunto essere perfetti o imperfetti; nella *Metafisica dei costumi*, da una bipartizione si passa a una tripartizione: vi sono infatti i doveri di diritto (definiti come perfetti), i doveri etici stretti e i doveri etici larghi di virtù (imperfetti); cfr. al riguardo MS, VI, p. 383 (p. 379); da notare che il luogo citato si trova nell'*Introduzione alla dottrina della virtù*. Nel corso poi dello svolgimento della *Dottrina della virtù*, viene ripresa la differenza tra perfetto e imperfetto con riferimento solo ai doveri etici, ma essa viene singolarmente utilizzata solo per i doveri verso di sé e non anche per i doveri verso gli altri. Per tale motivo vi è stato chi ha parlato al riguardo di un'"anomalia sistematica" Cfr. A. Ponchio, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, ETS, Pisa 2011, pp. 82 ss.. Senza voler qui proseguire oltre in questioni molto tecniche, è sufficiente far presente come sia nella *Fondazione* che nella *Dottrina della virtù* Kant distingua un'istanza etica più stringente e rigorosa, presente in alcuni doveri, rispetto a un'istanza più larga e meritoria, propria dei doveri imperfetti. È nei riguardi di quest'ultima tipologia di doveri che si esercita in modo privilegiato il giudizio pratico.



contemporaneamente doveri” (*Zwecke, die zugleich Pflichten sind*)<sup>41</sup>; e per meglio specificarli in quanto doveri di obbligazione larga, li contrappone nella *Metafisica dei costumi* ai doveri giuridici di obbligazione stretta<sup>42</sup>. Infatti il diritto fornisce leggi per le *azioni*, mentre l’etica, intesa qui come dottrina della virtù, riguardante obbligazioni larghe, fornisce leggi solamente per le *massime* delle azioni, ovvero per i principi pratici soggettivi<sup>43</sup>. Ciò significa che i doveri stretti di diritto, proprio perché forniscono delle leggi per le azioni, stabiliscono in maniera precisa che cosa l’agente debba (o non debba) fare. Invece i doveri etici di virtù, in quanto larghi e positivi, non stabiliscono in concreto che cosa il soggetto debba fare; essi semmai indicano al soggetto i fini oggettivi che questi dovrebbe assumere nelle proprie massime; tali fini vengono poi identificati da Kant nella *perfezione di sé* e nella *felicità altrui*.

In altri termini, nell’azione il soggetto si propone un fine; l’azione è qualificata moralmente se lo è anche il fine assunto dal soggetto ovvero se esso è “un *fine* che è contemporaneamente un dovere”, per esempio la felicità altrui. L’etica fornisce dunque delle leggi per le massime ovvero nel caso in questione prospetta il fine della felicità altrui, che deve essere ricercato dal soggetto attraverso il dovere di beneficenza. Il problema nasce quando tale fine-dovere può essere declinato secondo massime differenti, e comunque morali, quali l’amore universale per il prossimo e l’amore per i genitori. Come rendere ragione di tali massime? Attraverso una qualche forma di bilanciamento? Privilegiando l’una e limitando l’altra? E quale delle due andrà preferita, quale invece ridimensionata? Emerge qui con chiarezza il carattere largo, e non stretto, dell’obbligazione etica di virtù: come precisa Kant, la legge etica per le massime dell’azione “lascia un certo margine (*latitudo*) al libero arbitrio, nel senso che non può stabilire precisamente in che modo e in che misura attraverso l’azione si debba ottenere un fine che contemporaneamente è un dovere”<sup>44</sup>. Altrove, e precisamente ove si sta parlando del dovere d’amore, Kant osserva come un tale dovere può all’atto pratico trovare gradazioni differenti, che tengano conto della minore o maggiore vicinanza delle persone amate, e ciò “senza trasgredire l’universalità della massima”<sup>45</sup>.

La particolarità dei doveri etici di virtù deriva da una maggiore indeterminatezza, rispetto alla loro applicabilità; da un altro punto di vista,

<sup>41</sup> MS, VI, p. 385 (p. 385). Preferisco rendere il termine *Zweck* con ‘fine’ e non con ‘scopo’, diversamente da quanto proposto nella traduzione citata; dove però alla p. 377 (MS, VI, p. 382) si traduce *Zweck* con ‘fine’ nella titolazione e con ‘scopo’ nel testo.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. pp. 390 s. (pp. 395-397).

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 388 s. (pp. 391-393).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 390 (p. 395); il termine *latitudo*, in riferimento al giudizio, ritorna a p. 434, in nota (p. 483).

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, pp. 451 s. (p. 523).

si può anche sostenere che stante tale indeterminatezza il soggetto goda di una maggiore discrezionalità. Sarebbe però del tutto fuori luogo interpretare ciò come il via libera per una deroga<sup>46</sup>, una specie di sospensione del dovere morale. L'indeterminatezza del contenuto concreto – fermo restando che il fine-dovere dev'essere assicurato – spiega anche il ricorso all'esempio come modalità che agevola il compito riflessivo e decisionale del soggetto; la discrezionalità a sua volta spiega la rilevanza del giudizio pratico nel delineare la massima da adottare. Il giudizio pratico interviene ove rimane un qualche margine per la libertà d'azione del soggetto. Scrive Kant: "L'etica, (...) in forza del margine (*Spielraum*) concesso ai suoi doveri imperfetti, si spinge inevitabilmente verso questioni che inducono la capacità di giudizio (*Urteilkraft*) a decidere come vada applicata una massima in certi casi particolari, e ciò in maniera tale che questa massima fornisca a sua volta una massima", considerata subordinata. "E così – conclude Kant – l'etica comporta una *casuistica* che la dottrina del diritto ignora del tutto"<sup>47</sup>.

La questione potrebbe essere riproposta in questi termini. L'adempimento dei doveri stretti – siano essi giuridici, come pure su un altro piano etici – è compito relativamente semplice, stante la determinatezza di contenuto di tali doveri, che verso gli altri riguarderà il non fare del male, il non mancare di rispetto, non praticare violenza, ecc. Più problematico invece è stabilire quale sia il bene dell'altro, che io devo perseguire sulla base del dovere largo di ricercare la felicità altrui: è qui allora che entra in campo il giudizio pratico, il cui ambito di applicazione è dettato, almeno nell'*Introduzione alla Dottrina della virtù*, dal riferimento ai doveri imperfetti di virtù.

E tuttavia, il giudizio pratico sembra svolgere un ruolo così rilevante che esso finisce per travalicare l'ambito di applicazione dei doveri imperfetti. Ne dà testimonianza a mio parere la discussione che Kant sviluppa in merito al dovere morale perfetto verso di sé di non suicidarsi<sup>48</sup>. Non vi è dubbio che dal suo punto di vista "la *soppressione* volontaria di se stessi" rappresenti una grave lesione, moralmente inaccettabile. Sorgono però delle domande riguardo a situazioni particolarissime ed estreme, per interpretare le quali sembra proprio che si debba ricorrere al giudizio pratico, benché l'espressione non sia menzionata nel contesto e benché si

<sup>46</sup> Ivi, p. 390 (p. 395).

<sup>47</sup> Ivi, p. 411 (p. 439). La particolarità dell'etica spiega perché essa possa richiedere una 'casuistica', che invece "la dottrina del diritto ignora del tutto"; la casuistica in etica non va concepita come una scienza, ma come "un esercizio relativo al modo di *cercare* la verità" (*ibidem*). Sul tema si veda R. Schüssler, *Kant und die Kasuistik. Fragen zur Tugendlehre*, in "Kant-Studien", 103 (2012), pp. 70-95.

<sup>48</sup> Per la relativa discussione, si veda ivi, pp. 422-424 (pp. 459-463); la citazione diretta è a p. 422 (p. 459).

abbia qui a che vedere con un dovere negativo e restrittivo. Tali situazioni, fra l'altro, vengono delineate attraverso degli esempi – sei per la precisione – che vengono discussi all'interno di un sottoparagrafo intitolato, non a caso, “Questioni casuistiche”<sup>49</sup>. L'interrogativo che viene sollevato è sempre il medesimo ovvero se si possa effettivamente parlare di suicidio, ovvero di una soppressione intenzionale di sé, a proposito di chi va incontro alla morte per salvare la patria, o di chi sacrifica se stesso per il bene dell'umanità o di chi come Seneca si toglie la vita su richiesta di Nerone e per sottrarsi a una ingiusta condanna a morte. Sono solo alcuni degli esempi riportati; da essi emerge come si possano presentare dei casi moralmente dilemmatici, la cui interpretazione non è affatto semplice. Tali casi sono sì contraddistinti dalla soppressione della propria vita; ma ciò che fa problema è se tale soppressione sia effettivamente *volontaria*, quindi intenzionalmente voluta e come tale moralmente stigmatizzabile. Entriamo qui nel campo di una valutazione più circostanziata, caso per caso, che meglio si adatta alla razionalità propria del giudizio pratico<sup>50</sup>.

Come si è avuto modo di vedere, vi è un legame molto stretto tra la formulazione di esempi e l'esercizio del giudizio. Tale legame era già stato individuato nella *Critica della ragion pura* ove si può rinvenire questa esplicita dichiarazione: “L'unica e grande utilità degli esempi sta nel fatto che essi affinano la facoltà di giudizio”<sup>51</sup>. Tale dichiarazione fa seguito a una definizione della facoltà di giudizio (*Urteilkraft*) come capace di “sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola (*casus datae legis*)”, mentre l'intelletto è la “facoltà delle regole”. “Perciò un medico, un giudice o un uomo di Stato – osserva Kant – può avere in testa molte belle regole, riguardanti la patologia, la giurisprudenza o la politica, al punto da poterne diventare egli stesso profondo maestro, e tuttavia può sbagliare facilmente nella loro applicazione, o perché è carente della facoltà naturale di giudizio (anche se non è carente dell'intelletto) e, pur sapendo riconoscere l'universale *in abstracto*, non sa distinguere se un caso *in concreto* rientri o meno sotto di esso; oppure perché non è stato sufficientemente addestrato a questo giu-

<sup>49</sup> Cfr. *ivi* pp. 423-424 (pp. 461-463).

<sup>50</sup> Non a caso vi è chi individua un possibile e produttivo punto di incontro tra la tradizione aristotelica della filosofia pratica, in merito soprattutto alla valorizzazione della *phronesis*, e le riflessioni kantiane sul ruolo del giudizio, specialmente con riferimento ai doveri imperfetti: si veda al riguardo J.D. Hovda, *The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy*, “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XX, 2018, 2, pp. 31-44. Tende invece a marcare le differenze, preferendo piuttosto l'insegnamento aristotelico del giudizio morale rispetto a quello kantiano, giudicato manchevole per la sua esclusiva caratterizzazione deontologica, C.E. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (1987), tr. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 19-38.

<sup>51</sup> KrV, III-IV, A p. 134 / B p. 173 (tr. it. ritoccata, p. 297). I passi che seguono sono tratti da KrV, III-IV, A pp. 132-134 / B. pp. 171-173 (pp. 295-297).

dizio con degli esempi e dei casi reali (*durch Beispiele und wirkliche Geschäfte*). Di qui l'utilità degli esempi per perfezionare il giudizio, mentre essi potrebbero addirittura risultare dannosi per l'intelletto, nello sforzo che questo compie per riuscire a cogliere le regole.

A sua volta il giudizio non può essere trasmesso in astratto attraverso una qualche forma di insegnamento: esso è un talento naturale, "l'elemento specifico del così detto ingegno naturale (*Mutterwitz*), la cui mancanza non potrà essere colmata da nessuna scuola"<sup>52</sup>. Tanto meno il giudizio può ridursi a fornire una soluzione standard valida una volta per tutte; la molteplicità delle situazioni di scelta richiede che il giudizio sappia raccordare, di volta in volta, il particolare con l'universale, e nel far ciò può trovare un aiuto prezioso negli esempi. Questi vengono addirittura definiti come "le dande della facoltà di giudizio", sono quindi in grado di sorreggere chi si trovasse carente di un simile talento naturale<sup>53</sup>.

All'esempio viene qui riservata una positiva valenza educativa, nell'aiutarci a interpretare criticamente la situazione nella quale siamo chiamati a scegliere. Opportunamente O'Neill osserva come non sia semplice, neppure per una persona altamente riflessiva, riconoscere i problemi che le si presentano e soprattutto riuscire a cogliere gli aspetti propriamente morali che vi sono implicati<sup>54</sup>. L'esempio può essere un punto d'appoggio iniziale per attivare l'interrogazione del soggetto; si può prendere lo spunto da esso, anche se poi il soggetto dovrà in qualche misura rimodulare l'esempio, prevedendo una serie di possibili varianti, sino a

<sup>52</sup> Ivi, A p. 134 / B p. 173 (p. 297).

<sup>53</sup> Ivi, A p. 134 / B pp. 173 s.; tr. it., p. 297. In modo più fedele al testo tedesco si dovrebbe dire "il girello (*Gängelwagen*) della facoltà di giudizio", alludendo allo strumento utilizzato per far muovere i primi passi ai bimbi piccoli, evitando che cadano facendosi del male. Kant ne sta qui parlando in senso metaforico, per sottolineare positivamente la forza degli esempi nella capacità di esercitare il giudizio. È singolare che altrove (*Pädagogik*, IX, p. 461; tr. it. rivista, p. 27) Kant esprima invece delle critiche esplicite nei riguardi della funzione propria sia delle dande (*Leitbänder*) che del girello (*Gängelwagen*), dei quali ci si serve per sorreggere il bambino nei suoi primi passi. Sostenerlo con delle strisce di tessuto o delle cinture oppure con un girello è per Kant diseducativo, perché lo rende più insicuro; meglio sarebbe quindi che gli adulti non legassero i bimbi, ma li lasciassero liberi di imparare piano piano a camminare. In altri passi emerge la tesi pedagogica di fondo difesa da Kant che consiste nella valorizzazione dell'autonomia del bambino. Sull'argomento si veda R.B. Loudon, *Go-carts of Judgment: Exemplars in Kantian Moral Education*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 74 (1992), pp. 303-322, in particolare pp. 306 ss.

<sup>54</sup> Cfr. al riguardo O'Neill, *op. cit.*, pp. 22 ss. Da osservare che O'Neill menziona espressamente la distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente (KU, V, pp. 179 s.; pp. 95, 97), proponendo di quest'ultimo una sua possibile declinazione in ambito pratico-morale. Si veda anche il volume di A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008: nel testo si sottolinea con decisione la valenza esemplare del giudizio, in quanto capacità di riuscire a fare interloquire tra loro, all'interno della dimensione pubblica, rispetto del particolare e istanza universalistica.

soffermarsi su quella che meglio si avvicina alla sua concreta situazione: si pensi a quanto si diceva in precedenza sulle diverse condizioni che contraddistinguono la vita dei genitori e di altri, rispetto ai quali ci poniamo la domanda di come riuscire ad accordare due differenti massime di beneficenza. Quel che s'intende dire è che l'esempio non può essere irrigidito e fossilizzato, altrimenti risulta essere del tutto estrinseco rispetto al contesto di scelta del soggetto, non riuscendo così a svolgere la sua funzione di sostegno al giudizio.

## 5. Conclusioni

### a) Circolarità virtuosa e dinamismo dell'autonomia

Al termine di questo lungo e complicato percorso, è opportuno riprendere alcuni criteri di valutazione, già esposti nell'analisi dettagliata dei testi kantiani, riassumendoli secondo due chiavi interpretative di fondo. La prima fa riferimento al concetto di autonomia morale. Dai testi kantiani emerge frequentemente come la logica dell'esempio e della sua imitazione (*Nachahmung*) rappresenterebbe una vera e propria negazione dell'autonomia ovvero dello stesso "supremo principio della moralità"<sup>55</sup>. Sul piano morale non vi può essere imitazione: ciò vale sia per l'esemplarità concreta che per quella ideale. Rispetto alla prima, è forte il timore che l'attrazione per esemplificazioni concrete e personali possa stravolgere i principi etici, oggettivi e universali; non solo: le testimonianze morali che appaiono nobili e straordinarie non sono altro che frutto di sentimentalismo e della presunzione di potersi sottrarre alla legge del dovere, come vien detto nella *Critica della ragion pratica*. Neppure rispetto all'esemplarità ideale vi può essere imitazione, se non altro perché vi è una radicale asimmetria tra noi e il modello esemplare dello stoico o di Gesù. Non possiamo quindi essere imitatori dell'ideale; possiamo però ad esso riferirci ed ispirarci per poterne diventare – come dire – seguaci, per poter cioè 'seguire' la legge morale con cui s'identifica in definitiva il modello dello stoico e di Gesù. L'imitazione, specie del modello concreto, è insomma irrimediabilmente segnata dall'eteronomia, come se il soggetto imitante fosse determinato, quasi soggiogato, dall'esempio a lui esterno; ed è significativo che anche sul piano ideale si eviti di ricorrere all'imitazione, preferendole piuttosto la modalità della sequela (*Nachfolge*), di chi

<sup>55</sup> GMS, IV, p. 440 (p. 115). Altrove si sostiene che "l'imitatore (in fatto di moralità) [*der Nachahmer (im Sittlichen)*] è senza carattere, perché questo consiste appunto nell'originalità del modo di pensare"; cfr. *Anthropologie*, VII, p. 293 (p. 185).

appunto segue il modello ideale, senza infrangere – è la conclusione che se ne deve trarre – il presupposto dell'autonomia.

Per Kant è quindi importante fuoriuscire dai vincoli della cosiddetta circolarità epistemica, per utilizzare una categoria tipica dell'esemplarismo morale di Linda Zagzebski<sup>56</sup>. In una simile prospettiva il problema nasce dal fatto che l'ammirazione suscitata dall'esemplare con il suo comportamento potrebbe essere fuorviata e fallace. Zagzebski cita il caso del nazista che ammira Hitler e in tal modo giunge alla conclusione che intere comunità di persone non meritino rispetto morale; a un altro livello può presentarsi l'eventualità che colui che ammira sia sviato da fattori puramente esteriori, quali la prestanza fisica e il bell'aspetto dell'esemplare. La circolarità allora consiste nel fatto che “noi non possiamo mai scoprire se una data credenza che abbiamo sia vera, senza fare affidamento sulle nostre facoltà di formazione delle credenze nel loro insieme; ma non possiamo affermare che le nostre facoltà di formazione delle credenze siano affidabili nel loro insieme, senza fare affidamento sulla verità di credenze particolari”<sup>57</sup>.

La circolarità qui è riferita, sul piano cognitivo, alle credenze; ma essa può presentarsi anche sul piano emotivo, includendo la stessa ammirazione. Come poter contare allora su quella data credenza o quell'emozione? Come poter ritenere che esse siano adeguate e non il frutto di uno sviamento? Come poter fidarsi dell'ammirazione provata per quella persona? Zagzebski propone che siano sottoposte a riflessione e a valutazione critica sia la credenza che l'emozione, quale può essere l'ammirazione; queste in altri termini devono poter sussistere nel tempo e giustificarsi come pertinenti e adatte agli oggetti a cui si riferiscono; esse pertanto devono passare al vaglio di ciò che viene denominata l'“autoriflessione coscienziosa” (*conscientious self-reflection*) e solo se riescono a superare tale controllo di validità possono essere giustificate. Zagzebski non sottovaluta il rischio dello sviamento; ritiene però che sia illusorio immaginare di potersi sottrarre a tale rischio situandosi per così dire all'esterno, collocandosi cioè al di fuori della circolarità, in questo caso la circolarità che si viene a creare tra esempio, ammirazione suscitata e conseguente desiderio da parte di chi ammira l'esemplare e lo vuole emulare. In altri termini, voglia o non voglia la circolarità si dà; il problema allora diviene quello di far sì che tale circolarità non sia viziosa e per evitare tale possibile deriva è indispensabile un costante esercizio di autoriflessività consapevole.

Nel caso di Kant, proprio il timore (anzi, la certezza) di rimanere invischianti in una circolarità viziosa di tipo empirico lo spinge a non prendere

<sup>56</sup> Cfr. Zagzebski, *op. cit.*, pp. 44 ss.

<sup>57</sup> Per questa e per le citazioni che seguono si veda ivi, p. 45. Sul tema l'autrice rinvia anche al suo volume *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, New York 2012.



in considerazione la possibilità che tale circolarità possa essere trasformata in senso positivo. Ciò potrebbe avvenire proprio chiamando in causa il criterio di valutazione fondante costituito dalla legge morale universale, rispetto alla quale andrebbe esaminato il comportamento dello stesso esemplare, che potrebbe risultare moralmente non adeguato, non in grado di superare il test di universalizzabilità dell'imperativo categorico. Ne consegue che nel momento in cui ci si interroga sulla possibile valenza *morale* dell'esempio, la questione viene risolta sin da subito, ponendosi appunto fuori della circolarità ed evitando così anche di confrontarsi con la dimensione emozionale – come tale, kantianamente sempre eteronoma – che si presenta nella relazione tra l'esemplare e chi lo ammira.

Il discorso cambia, almeno in parte, quando si consideri la valenza *educativa* dell'esempio, che può fungere da incoraggiamento, perché ci mostra che la legge morale è effettivamente realizzabile<sup>58</sup>. In diversi luoghi ritorna questa valorizzazione sul piano educativo dell'esempio, il che comunque richiede di fare i conti con la circolarità che si istituisce nella relazione con altri, *in primis* con il maestro. Infatti, anche l'esempio del maestro può essere fuorviante, addirittura può manipolare e plagiare l'allievo oppure al contrario può rispettarne l'autonomia; ugualmente, esempi che di primo acchito appaiono essere positivi perché di incoraggiamento, potrebbero poi rivelarsi fonte di disillusione; e ancora: coloro che si accreditano come esempi positivi potrebbero non essere tali, perché “dicono e non fanno” (Mt. 23, 3), per riprendere la critica di Gesù all'incoerenza di scribi e farisei. Ora, se si arriva a ritenere che certi esempi siano sul piano educativo di incoraggiamento e altri no è perché di fatto interviene una qualche forma di revisione critica, il che significa che non è possibile fuoriuscire illusoriamente dalla circolarità; piuttosto si devono mettere in campo le risorse necessarie per evitare la possibilità del travisamento e fare in modo che tale circolarità possa accreditarsi come virtuosa. Ciò che viene quindi escluso a proposito della valenza morale dell'esempio sembra essere ammesso da Kant, sia pure con molte cautele, per la sua valenza educativa. Egli mostra anche di essere consapevole che nell'educazione morale del soggetto può affiorare un'ammirazione verso “l'*esempio* stesso di uomini buoni”, per riproporre un passo già esamina-

<sup>58</sup> Il duplice registro – dell'inammissibilità dell'esempio come modello in campo morale (e religioso) e al contempo del suo riconoscimento come possibile elemento di incoraggiamento – era già stato delineato nelle *Lezioni di etica* (*Vorlesung*, p. 159; p. 127). Secondo Kant, da un lato ciò che è apodittico e apriori non ha bisogno di esempi: questo vale per la morale e la religione, paragonate in ciò addirittura alla matematica; dall'altro l'esempio di qualcuno che agisca secondo la regola morale ci fa vedere che ciò è concretamente possibile. Da questo punto di vista, oltre ad incoraggiarci (*zur Aufmunterung*), gli esempi ci spingono a seguirli (*zur Nachfolge* è l'espressione tedesca, per la quale la traduzione di Guerra propone a p. 127 il termine 'emulazione'). Resta associato che gli esempi non valgono come modelli (*Muster*).

to della *Religione*<sup>59</sup>; egli dà prova di riconoscere quel legame personale che s'istituisce tra esempio e ammirazione del soggetto che poi intende ispirarsi all'esemplare. Ma il timore che ciò comprometta l'universalità morale lo spinge ad ancorarsi, per così dire, al piano strettamente noumenico, riportando all'idealità la figura del modello e ribadendo a scanso di equivoci che l'ammirazione autentica s'indirizza esclusivamente alla "disposizione morale originaria", insita in noi<sup>60</sup>.

Va da sé che il rifiuto della valenza morale dell'esempio risponde all'intento di salvaguardare il principio di autonomia; e se l'imitazione viene interpretata nei termini di una mera copia, di una sostituzione del proprio agire con quello ammirato in altri, di un appiattirsi insomma sul comportamento altrui, è evidente che essa è lesiva dell'autonomia e non solo in una prospettiva kantiana. Diverso è il caso di un'ammirazione per l'esempio che non porta il soggetto a riproporlo in maniera irriflessa e automatica, quasi si trattasse di una mera copia, ma a declinarlo secondo le proprie personali attitudini e tenendo conto della diversità delle situazioni in cui egli agisce: in tal modo egli potrebbe giungere, in autonomia, a esiti che possono fattualmente discostarsi anche di molto dalla concretezza dell'esempio, senza però tradirne l'ispirazione di fondo. La questione che qui emerge è come poter coniugare autonomia e motivazione morale alimentata dagli esempi: ciò sembra presupporre un'accezione non semplicistica di imitazione o, meglio ancora, di ispirazione, di sequela, per riproporre un termine apprezzato dallo stesso Kant. L'obiettivo dovrebbe essere appunto quello di pervenire così a una "libera sequela" (*freie Nachfolge*), secondo l'efficace sintesi di Max Scheler, evidentemente preoccupato anch'egli del darsi di un'imitazione irriflessa e non rispettosa del soggetto<sup>61</sup>.

Lo sforzo di precisazione non investe però solo il significato autentico dell'ispirazione esemplare, da cui provengono l'emulazione e la sequela, ma anche quello dell'autonomia. V'è da chiedersi infatti se un'accezione così carica e impegnativa di autonomia, qual è quella kantiana, non comporti una serie di problemi. Alcuni interpreti a tale proposito hanno individuato dei veri e propri "paradossi dell'autonomia", a partire da quello più eclatante di un'autolegislazione della volontà, intesa in senso individualistico e irrelato<sup>62</sup>. Ora, Kant protesterebbe con forza – e giustamente – per questo esito paradossale: quando egli dichiara che la volontà

<sup>59</sup> *Religion*, VI, p. 49 (tr. it. ritoccata, p. 137).

<sup>60</sup> Ivi, p. 49 (p. 139).

<sup>61</sup> Più precisamente Scheler in *Vorbilder und Führer*, cit., p. 273 (tr. it. cit., p. 71) parla di libera sequela, "in netta opposizione all'imitazione involontaria (*unwillkürliche Nachahmung*) e alla copia (*Kopie*)".

<sup>62</sup> Cfr. T. Khurana u. C. Menke (hrsg v.), *Paradoxien der Autonomie*, August Verlag, Berlin 2011.



è sottoposta alla legge di modo che essa stessa può considerarsi come autolegislatrice e quindi autrice non intende ovviamente riferirsi alla volontà del singolo, ma alla volontà trascendentale, dell'essere noumenico<sup>63</sup>. Eppure questo è un esito a cui è pervenuto qualche interprete, che ha assunto la posizione kantiana e l'ha radicalizzata, giungendo a legittimare il contenuto morale in tanto in quanto esso è stabilito e prodotto dall'autonoma volontà individuale, a cominciare dalla giustificazione morale del suicidio<sup>64</sup>; il paradosso qui non riguarda la messa in questione del legame, stabilito da Kant, tra libertà e obbligatorietà morale, quanto il fatto che questo legame possa essere reinterpretato nei termini di una libertà individuale e di un'obbligatorietà che in modo arbitrario il soggetto dà a se stesso in forza della cosiddetta autodeterminazione.

Può tornare utile nuovamente il riferimento al momento formativo, che si è visto essere centrale in questo genere di riflessioni, anche per lo stesso Kant. È opportuno poi assumere un'accezione più ampia di autonomia, nella quale rientra anche quella qualificante di tipo morale. Una simile autonomia personale allude alla capacità dei soggetti di orientarsi con efficacia nel mondo, di interpretare adeguatamente la realtà, di essere partecipi e di non rimanere indifferenti ai destini degli altri esseri umani e degli esseri viventi, di assumere decisioni ponderate; tale capacità si riferisce a qualsiasi ambito dell'esperienza di vita, al di là quindi dell'ambito morale, che peraltro a detta di chi scrive non si esaurisce nella dimensione strettamente deontologica dell'obbligo morale, come sostenuto da Kant.

Ora la formazione di sé secondo questa accezione ampia di autonomia personale è un percorso assai lungo e impegnativo, peraltro mai concluso, che abbisogna, soprattutto inizialmente, del sostegno di altri e via via del confronto con le loro prospettive di vita. Ciò si riverbera anche sulla formazione morale. Come emerge dalla "didattica etica", di cui Kant dà conto nella *Dottrina della virtù*, l'intervento educativo dovrebbe consistere essenzialmente nel risvegliare da parte del maestro, attraverso una

<sup>63</sup> Cfr. GMS, IV, p. 431 (p. 97).

<sup>64</sup> Si può al riguardo menzionare la posizione di H. Tristram Engelhardt Jr., che critica Kant proprio per essere rimasto ancorato a un'autonomia trascendentale, la quale peraltro implicherebbe dei contenuti morali e farebbe venir meno il formalismo. Engelhardt invece rinuncia, a suo dire, a qualsiasi pretesa contenutistica, assumendo la libertà come mero vincolo collaterale, indicando nell'autonomia e nell'autodeterminazione (individuale) l'unico e necessario requisito morale. Per un'analisi delle due diverse prospettive poggianti sulla volontà trascendentale e sulla volontà individuale, con riferimento alle questioni di fine vita, mi permetto di rinviare al mio saggio *H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 713-729.

sorta di metodo socratico, la scoperta della legge morale che già si dà nel soggetto. E tuttavia, anche collocandosi nell'orizzonte concettuale kantiano, è difficile immaginare che tale riconoscimento dell'originarietà della morale si esprima secondo una logica del tutto o niente; detto altrimenti, si dà una gradualità nel coglimento, nella comprensione e nell'interiorizzazione dell'istanza morale, gradualità senza la quale sarebbe difficile giustificare lo stesso intervento educativo. L'autonomia personale non è questione di tutto o niente; essa si esprime e si costruisce secondo un dinamismo che si riflette anche sull'autonomia morale<sup>65</sup>. Non s'intende qui dire che l'autonomia morale dipende dalla soggettività di chi agisce o dalle contingenze delle situazioni, quanto piuttosto che essa ha bisogno di un lungo tirocinio per essere colta e coltivata: ciò presumibilmente avverrà attraverso un impegnativo percorso di formazione in cui il soggetto conosce altri (maestri e non solo) che testimoniano autonomia, integrità, coraggio, per citare solo alcuni valori, e che possono quindi diventare modelli di riferimento rispetto ai quali ridefinire costantemente il proprio essere. Naturalmente questo processo va sempre e costantemente vagliato, per evitare il pericolo dell'esempio falsante e fuorviante; né esso potrà considerarsi una volta per tutte concluso, perché avrà bisogno di essere alimentato con buone abitudini e buone pratiche. Vi è un dinamismo che contraddistingue il processo di formazione all'autonomia, anche morale, e che non può svolgersi in modo autoreferenziale, sottovalutando la forza e la ricchezza delle relazioni.

Da questo punto di vista è condivisibile la tesi, secondo la quale si dovrebbe parlare dell'autonomia morale nei termini di un diritto, di un dovere e di una virtù<sup>66</sup>. È un diritto – e qui emerge il significato della libertà propriamente negativa – che il soggetto può legittimamente rivendicare, in nome della dignità del suo essere morale; ciò si traduce nella volontà di sottrarsi a modalità di determinazione esterna, che nei casi estremi del condizionamento autoritario, del soggiogamento e della violenza da parte di altri costituiscono forme di strumentalizzazione, lesive del proprio

<sup>65</sup> Si può qui menzionare la teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg (si veda tra gli altri L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper – Row, San Francisco 1981-1984). Senza voler entrare nel merito di una valutazione critica di tale teoria, merita sottolineare come all'apice dello sviluppo vi sia il principio di autonomia morale (il cosiddetto *moral point of view*), che si esprime attraverso l'imperativo categorico e la regola d'oro; all'apice postconvenzionale del *moral point of view* si perviene però attraversando gli stadi precedenti preconvenzionali, convenzionali e lo stesso stadio postconvenzionale della libertà giuridica, distinta rispetto alla libertà morale.

<sup>66</sup> È quanto suggerisce efficacemente Silvia Pierosara nel suo *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 77. Più in generale si veda il cap. I (pp. 13-78), ove si critica la valenza proprietaria e possessiva che sarebbe sottesa all'accezione consueta di autonomia in quanto autodeterminazione; di qui, in positivo, la proposta di ripensare l'autonomia in termini relazionali e decentrati.

essere persona e fine in sé. È un dovere – e qui si coglie il significato della libertà positiva, nella sua accezione più direttamente kantiana – perché l'autonomia non si esercita a prescindere dalla legge morale, ma grazie a questa, rifuggendo quindi da un'interpretazione semplicistica della libertà in senso indeterministico, come pure da un'interpretazione individualistica ed egocentrica della vita morale. È infine una virtù perché l'autonomia morale non è guadagnata una volta per tutte; essa necessita di essere costantemente esercitata, affinché possa divenire una sorta di *habitus* consapevole, che ci accompagna sempre, nella nostra condizione di finitezza e vulnerabilità, e ci guida anche nelle situazioni morali più complicate e dilemmatiche.

### **b) Giudizio pratico e doveri imperfetti: alla ricerca dell'etica massima?**

Una seconda chiave interpretativa concerne la valorizzazione dell'esempio come supporto all'esercizio di una razionalità pratica: ciò permette di riaprire la questione se nella prospettiva kantiana possa trovare spazio la cosiddetta etica massima. Come si ricorderà, secondo la teoria dell'esemplarismo morale l'esempio di figure eminenti (santi, eroi, saggi) è solitamente connessa a un'etica che potremmo appunto definire massima, la quale non si limita ad assicurare l'assolvimento di istanze etiche essenziali e minimali, ma richiama l'attenzione su istanze etiche elevate, esemplificate da testimoni capaci di generare ammirazione ed emulazione in altri soggetti. Kant è ben lontano da una simile prospettiva, che anzi potrebbe risultare foriera di fraintendimenti, se non di veri e propri stravolgimenti del punto di vista morale, come viene denunciato all'interno della *Critica della ragion pratica*, nel passo dedicato alle azioni nobili e più che meritorie (o supererogatorie).

Tuttavia lo stesso Kant si pone il problema di una articolazione dell'etica, secondo istanze differenti, che comunque poggiano sempre su un impianto deontologico. Si daranno quindi istanze – per così dire – minimali, la cui trasgressione è assai grave (in questo ambito rientrano i cosiddetti doveri perfetti) e istanze superiori, riconducibili ai cosiddetti doveri imperfetti, la cui realizzazione è particolarmente meritoria, anche se il loro mancato assolvimento non è così grave come risulta essere la trasgressione dei doveri perfetti. Ora, è senz'altro degno di nota osservare come è proprio l'individuazione dei doveri imperfetti e la loro valorizzazione a chiamare in causa nella *Dottrina della virtù* il giudizio pratico; a loro volta gli esempi sono utili per affinare il giudizio nel suo concreto esercizio. Nel caso dei doveri imperfetti non è infatti già prestabilito come si debba applicare una certa massima al contesto particolare; rimane un margine affidato alla discrezionalità del giudizio, che nulla ha a che vedere con una presunta, e ingiustificata, richiesta di derogare dal dovere. Piuttosto

è la problematicità di applicazione dei doveri imperfetti a esigere l'intervento del giudizio, il quale a partire dagli esempi attiva la sua riflessività critica; e si è visto poi che in qualche modo una tale problematicità può riguardare anche i doveri etici perfetti, a riprova della rilevanza del compito assunto dal giudizio.

Nonostante Kant si sforzi di dar conto di un'articolazione complessa dell'etica, rimane tuttavia una certa diffidenza. Sottotraccia affiora il timore che le istanze morali riconducibili a quella che qui è stata denominata etica massima possano essere declinate in modo inappropriato, per esempio antepoendo la beneficenza, che poi sfocia nel dovere d'amare, al dovere di rispetto degli altri, il che comporterebbe una grave violazione dell'autonomia dell'altrui persona. Con ogni probabilità è espressione di un simile timore quanto si afferma, sia pure *en passant*, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: dopo aver dichiarato di voler rinviare alla futura *Metafisica dei costumi* una trattazione più approfondita della partizione dei doveri, egli definisce il dovere perfetto come un dovere che “non concede alcuna eccezione a vantaggio dell'inclinazione”<sup>67</sup>. Detto così sembra allora che il dovere imperfetto possa concedere delle eccezioni all'inclinazione; se così fosse, però, esso kantianamente non potrebbe più definirsi dovere, sia pure imperfetto e largo. Ritengo che qui Kant si esprima in modo impreciso e non del tutto coerente con i suoi stessi assunti teorici. La differenza tra perfetto e imperfetto non sta nell'eccezione o meno rispetto all'inclinazione, ma appunto nella loro diversa istanza morale, più o meno stretta, e quindi nel grado di maggiore discrezionalità presente nei doveri imperfetti rispetto a quelli perfetti: è relativamente facile stabilire in che cosa consista il dovere di non aggredire l'altro, non fargli del male, non offenderlo; assai più complicato è stabilire in che cosa consista concretamente il suo bene, che io, sulla base del dovere imperfetto, sono chiamato a realizzare, ovviamente rispettandone prioritariamente l'autonomia in capo al dovere perfetto. A conferma del fatto che il dovere imperfetto non può prevedere eccezioni dettate dall'inclinazione, perché esso è a tutti gli effetti un dovere, si può leggere quanto Kant sostiene, sempre nella *Fondazione*: “tutti i doveri, per ciò che riguarda il modo dell'obbligazione (non l'oggetto della loro azione), sono stati con questi esempi (*durch diese Beispiele*) enunciati in modo completo nella loro dipendenza dall'unico principio”<sup>68</sup>. Gli esempi ovviamente riguardano i quattro doveri perfetti e imperfetti verso di sé e verso gli altri; conta rilevare però che vi è un unico principio – l'imperativo categorico – che sovrintende ai doveri stretti (perfetti) come pure a quelli larghi e meritori (imperfetti).

<sup>67</sup> GMS, IV, pp. 420 s., in nota (p. 75).

<sup>68</sup> Ivi, p. 424 (p. 81).

Quest'ultima citazione permette di tirare le fila di molte delle analisi sviluppate in precedenza. Nella prospettiva kantiana, gli esempi sono importanti, ma non certo in quanto esemplificazioni personali che possano fungere da modello e da ispirazione morale per altri. Piuttosto, quella circolarità che pure era in qualche modo presupposta nella considerazione della valenza *educativa* degli esempi personali sembra ripresentarsi anche quando si ricorra agli esempi come aiuto per l'esercizio del giudizio. Come è stato bene argomentato<sup>69</sup>, la formulazione di esempi, benché rilevante, non è sufficiente; essa necessita di collegarsi ai principi. Si dovrebbe così dare una circolarità virtuosa tra la valutazione riferita alla situazione particolare, grazie anche alla capacità di formulare esempi che aiutino il soggetto a riflettere, e il continuo riferimento ai principi morali. Questi, senza la traduzione operata dal giudizio, anche attraverso esemplificazioni, che trovano la loro espressione privilegiata nell'ambito di istanze morali larghe, corrono il pericolo di apparire come vuoti. D'altro canto il giudizio e con esso gli esempi, senza l'ancoraggio ai principi, risultano essere inefficaci.

<sup>69</sup> Oltre che nel già citato *The Power of Example*, pp. 9, 23-29, la tesi della reciproca implicazione di principi e giudizio è stata riproposta, in tempi più recenti, nella raccolta di saggi O. O'Neill, *From Principles To Practice. Normativity and Judgement in Ethics and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.



Massimo Reichlin\*

## Mill on Conscience: A Sentimentalist Account

### Abstract

Starting from early contributions, up to the third chapter of *Utilitarianism*, it is shown that conscience plays a relevant part in Mill's reworking of the utilitarian moral psychology. His sentimentalistic account of conscience leads Mill to decidedly abandon psychological egoism and to center his 'proof' of utilitarianism on the sentiments of unity and fellow feeling that humans acquire in the process of their education. The originality of Mill's treatment is highlighted, with reference to both his intuitionistic adversaries and to his sentimentalistic forerunners.

### Keywords

Mill, Conscience, Internal Sanction, Psychological Egoism, Intuitionism.

The concept of conscience is traditionally tied to religious views of morality; secular moral philosophy has mostly criticized the presumption of individual conscience to possess a sort of inner light enabling it to un-faillingly grasp moral truths. This notwithstanding, conscience does play an important role in some secular thinkers' accounts of morality. One of these, somehow surprisingly, is John Stuart Mill. In this paper, I will single out the reasons that led Mill to find a relevant place for conscience in his theory of morality, analyze his peculiar sentimentalistic account of it, and point to the disanalogies of his treatment as compared to some of his main discussants, to bring out the originality of Mill's position.

## 1. Why Conscience

Conscience is not a prominent concept in classic utilitarianism. It is virtually absent in the entire philosophical production of Jeremy Bentham and features only for polemic reasons in James Mill and Henry

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

Sidgwick. John Stuart Mill's stress on its importance stems from his dissatisfaction with Bentham's characterization of utilitarianism and is part of his effort to develop a new, and more credible, version of the doctrine he had received from his father. The central role played by conscience can be considered one of the most distinctive, if largely unnoticed, elements of Mill's reworking of the utilitarian theory.

The lack of consideration for conscience, as a motive for action, was denounced as early as 1833, in Mill's unsigned paper *Remarks on Bentham's Philosophy*. Here Bentham is accused of providing a much too narrow account of human motives, and particularly of omitting altogether "conscience, or the feeling of duty: one would never imagine from reading him that any human being ever did an act merely because it is right, or abstained from it merely because it is wrong" (Mill 1833, p. 13). Mill attacks what he conceives as Bentham's psychological views, that is, the idea that all motives are reducible to self-interest. Bentham seems to believe that our acts are only determined by the pains and pleasures that we expect to obtain as a consequence of our actions; this view may account for the fact that a person sometimes fails to perform a guilty act because of the dread of the punishment that he or she may expect from it but overlooks the existence of a different sort of pain: the one that he or she experiences in advance, at the very thought of committing a crime.

But the case may be, and is to the full as likely to be, that he recoils from the very thought of committing the act; the idea of placing himself in such a situation is so painful, that he cannot dwell upon it long enough to have even the physical power of perpetrating the crime. His conduct is determined by pain; but by a pain which precedes the act, not by one which is expected to follow it. Not only may this be so, but unless it be so, the man is not really virtuous (Mill 1833, p. 12).

If Bentham's account were correct, Mill notes, we could only expect human beings to act virtuously to enlarge their share of the public good thereby produced; but this would not be sufficient to overcome the sacrifice of the utility one might expect to obtain by acting differently. It is only if we admit that the social interests – including the interests of conscience – can prevail over the self-regarding ones that we can make adequate room for virtuous behavior. As noted by Dale Miller (1998, pp. 74-76), Mill's account in this paper already implies abandoning the simple theory that admits only desires for pleasures and aversions to pain as motives for action. What Mill is claiming, in fact, is that the occurrent pain of merely contemplating a wrong action causes a desire whose object is not a pleasure, but the non-performance of a certain action; and nothing excludes that, at least in principle, there can also be



a pleasurable analog to the painful feeling of pain that causes a desire to do a supererogatory action<sup>2</sup>.

The 1838 paper on *Bentham* expands on the need for a revision of utilitarian moral psychology. Mill notes that Bentham simply does not acknowledge the distinctive feeling of moral approbation, either of oneself or other people; his *Table of the Springs of Action* gives a central role to self-interest, adding only philanthropy and the religious motive as motivating forces for human action. He completely misses the importance, in human psychology, of acting out of duty, or in principle, that is, out of the inner conviction that something is the right thing to do. These principles, along with conscience, are treated by Bentham as mere synonyms of the “love of reputation”; which implies reducing the specifically moral feeling of approbation and disapprobation to the desire to be praised by other people or be approved by God. Bentham’s psychology, therefore, seriously underestimates the importance, for human beings, of an approving conscience, along with other elements that constitute the human “desire for perfection”: for example, the sense of honor, personal dignity, and self-respect.

In this paper, Mill supports his correction of Bentham’s analysis by adopting a wider consideration of humans and their actions. He distinguishes three aspects in human action: the moral, the aesthetic, and the sympathetic. The first has to do with its being right or wrong; the second with its being beautiful or ugly; the third with its being lovable or despicable. Denouncing Bentham’s limitation to the first aspect, Mill stresses the relevance of the other two: the beauty and amiability of actions have to do with the character of the acting person, something that cannot be omitted in a complete evaluation of actions. Indeed, the influence of actions on human affections and desires is a relevant element also in the moral evaluation of actions. However, the training of affections and will “is a blank in Bentham’s system” (Mill 1838, p. 98). Here Mill links conscience, along with reason, to the disposition to approve or disapprove, and fellow feeling to the disposition to love, pity or dislike. We will see that in *Utilitarianism* he provides a partly different characterization.

Mill’s reformulation of some elements of utilitarian psychology is functional to his strategy of showing that utilitarianism is not a doctrine as foreign to ordinary moral thinking as most critics denounce. Relevant evidence of this strategy can be found in the paper against Whewell, where Mill explicitly challenges the intuitionists’ appropria-

<sup>2</sup> Not merely a right action, however, because for Mill duty is especially connected to the appropriateness of being punished if we fail to act accordingly, while the feeling of self-reward has no specific connection with obligation.

tion of all concepts of ordinary morality, claiming that utilitarianism has the resources to incorporate them just as well. While Whewell contrasts the intuitionists' defense of conscience, duty, and rectitude with the utilitarian exaltation of pleasure and utility, Mill protests that these terms, and the feelings connected to them, belong in the ethics of utility just as much as in the ethics of intuition:

The point in dispute is, what acts are the proper objects of those feelings; whether we ought to take the feelings as we find them, as accident or design has made them, or whether the tendency of actions to promote happiness affords a test to which the feelings of morality should conform (Mill 1852, p. 172).

Utilitarianism, in other words, is not an account that *substitutes* conscience, duty, and rectitude with pleasure and utility; it only seeks to offer a criterion to *guide* conscience and duty and to partly correct the ordinary feelings of morality. The point of discussion is not whether conscience has a role to play in morality or not, but whether we should take conscience, in the intuitionists' characterization, as the primary source of moral judgment, or we should provide an alternative account of this central moral concept.

## 2. A Sentimentalist Analysis

The third chapter of *Utilitarianism* provides such an alternative account, offering Mill's main treatment of the notion of conscience. This chapter – “probably the most understudied” (Brink 2013, p. 35) of Mill's essay – is devoted to the “ultimate sanction” of the principle of utility; and Mill claims that conscience is such a sanction. ‘Sanction’ is a technical word, that Bentham had employed to mean the source of morality's obligation: Where does morality take its binding force? What motives do we have to obey it? The problem of the ultimate sanction partly has to do with the motives we have for complying with utilitarianism, and partly with the authority that it, or any other moral account, has on our minds. Bentham had famously declared that pleasure and pain not only point out what we ought to do but also determine what we shall do; only prospective pains and pleasures are effective in driving human beings to any action (Bentham 1789). His ‘doctrine of the four sanctions’ indicates the four basic sources of pleasure and pain that provide binding force to any rule: these are the ordinary course of natural processes, the actions of judges who dispense them according to the will of the sovereign, the judgments of any person in the community to which we belong, and the hands of a superior invisible being. The first one, which Bentham calls

the *physical sanction*, is the most important, since the other three – the *political*, the *moral*, and the *religious* – cannot operate but through it. Bentham's view, therefore, is that humans are only compelled to action by the expectation of some pleasure, or the desire to avoid some pain, that either follows from their action in the ordinary course of nature, or is attached to their action by the law, or public opinion, or a supposed commandment by God.

Mill knew very well Bentham's doctrine and had been a student of Bentham's disciple John Austin who, in the first lecture of his *Province of Jurisprudence Determined*, defined a sanction as "the evil which will probably be incurred in case a command be disobeyed, or (to use an equivalent expression), in case a duty be broken" (Austin 1832, p. 8). Mill does not reject these *external* sanctions of morality but devotes to them very little space. He just notes that both the hope of reward and the fear of displeasure, either from our fellow creatures or from God, and the sympathy for other human beings and the love for God, can also be attached to the utilitarian morality; this is particularly true of the religious sanction, since most people believe in a benevolent God, and must perceive the consistency between the goal of promoting the general happiness and the motive of obeying God's command. Despite his notorious dislike for people such as William Paley, Mill is aware of a long line of theological thinkers who grounded the morality of utility in the divine command; those systems are clear evidence of the compatibility of utilitarianism with traditional moral concepts. It is noteworthy that, in talking of external sanctions, Mill does not even mention the physical one that – in Bentham's scheme – had pride of place; moreover, he seems not to distinguish between the political and the moral sanctions.

What Mill wants to stress is that, while external sanctions can be sources of moral obligation, they are not the ultimate sanction of morality and must be complemented by the *internal* sanction of duty. Focusing on the external sanctions is insufficient because it tends to approve psychological egoism and to reduce sympathy for our fellow humans to one more source of individual pleasure. And in chapter 2 Mill has already noted that "no person of feeling and conscience would be selfish and base, even though they should be persuaded that the fool, the dunce, or the rascal is better satisfied with his lot than they are with theirs" (Mill 1861, p. 211). There are sources of action, for humans, beyond the desire for individual satisfaction; and particularly, a human being "of higher faculties", who has the "capacity for the nobler feelings", will choose a mode of existence that involves making other people happier. Mill's insistence, in chapters 2 and 3, on the rejection of psychological egoism casts doubt on some standard reading of his

'proof' of the principle of utility offered in chapter 4<sup>3</sup>. Since Mill does not embrace egoistic psychology, to begin with, it is not plausible to accuse him of trying to derive a desire for general happiness from a desire for one's pleasure. What Mill is saying in the 'proof' is that, in a sufficiently well-developed society, the individuals' desire for their happiness does not disregard the consideration of other people's happiness, up to the point that the two cannot be conceived independently from each other. The revision of the utilitarian moral psychology, therefore, is part of the argument in favor of utilitarianism, because according to Mill "as people are educated to become more and more impartial, they will see – paradoxically – that their lives are getting better and better *for them*" (Crisp 1997, p. 92). Still, internal sanctions are based on sentiments, just as much as the external ones; it is the spring of the painful feeling that changes, from an external to an internal source.

Moving to the internal sanctions, Mill claims that the ultimate sanction of utilitarian morality is a feeling in our mind that is connected to the violation of duty, rendering such behavior almost impossible. This feeling has nothing to do with our interest, that is, it does not arise because of the anticipation of some pain that may attend wrongful behavior: it is a disinterested feeling that arises in cultivated moral natures and is tied to the pure idea of duty. This feeling, says Mill, is "the essence of conscience", and the ultimate source of the motive for being moral<sup>4</sup>; moreover, it is something that utilitarianism has in common with all other forms of morality. It is true that, in its actual expression, conscience contains much more than this: several further associations, arising from sympathy, religious feelings, the desire for the esteem of others, and other factors, can be detected in conscience; and it is thanks to some of these associations that moral obligation may obtain a sort of mystical character. But the basic phenomenon has to do with a feeling of obligation associated with the acknowledgment of moral duty; better still, with "a mass of feeling which must be broken through in order to do what violates our standard of right, and which, if we do nevertheless violate that standard, will probably have to be encountered afterwards in the form of remorse" (Mill 1861, p. 229).

Mill's discussion is entirely secular and is liable to the objection according to which the motivating power of conscience is incomparably stronger if we admit that it is a sort of transcendental fact, tied to the existence of God. In replying to this, he notes that the belief in God is also

<sup>3</sup> Traditional examples are Grote 1870 and Moore 1903.

<sup>4</sup> Miller rightly notes that conscience is not the only internal sanction of duty; other sanctions are triggered by the subject's evaluation of her own character, that is, by the pleasurable feeling of pride or self-respect and the painful one of shame or self-contempt (1998, pp. 77-78).

ultimately dependent on a subjective religious feeling and that therefore the strength of a God-based conscience, apart from the expectation of reward and punishment, also relies on a subjective religious feeling. In other words, Mill excludes that mere beliefs in the metaphysical objectivity of moral facts may be effective in motivating human action; whether we accept or deny such moral realism, our motivation will always spring from our feelings. This also shows that whether moral feelings are innate or acquired is scarcely important. Many people – and notably Mill’s intuitionistic rivals – believe that conscience is an innate feeling. Mill does not exclude this possibility; he notes that a utilitarian might endorse this conclusion, provided that it tells us to promote general happiness. To this, Dale Miller has objected that on such a hypothesis it would be “too difficult to reconcile Mill’s view that the vast majority of people need to revise their views about morality in significant ways with the intuitionist view that our consciences are infallible moral guides” (Miller 2006, pp. 166-167). This may be correct but seems to presuppose the acceptance of the view that conscience determines rightness and wrongness, and that it does so in a non-consequentialist way. Mill’s hypothesis, on the other hand, is that there might be an innate disposition to follow the dictates of reason (whichever they are), based on a deep-seated inclination of human psychology to sympathize with other humans.

In any case, Mill goes on to defend the alternative hypothesis that sees conscience as a faculty that humans naturally acquire in the ordinary course of their development. This account does not remove the centrality of conscience in the explanation of moral obligation. Rather, its acquired character helps explain why conscience may be deviated from its right direction, by external sanctions and other influences, so that “there is hardly anything so absurd or so mischievous that it may not, by means of these influences, be made to act on the human mind with all the authority of conscience” (Mill 1861, p. 230). Here the objection may be that, since in this account conscience is the product of artificial associations, its obligatoriness might be dissolved by the force of analysis. As Mill notes in his *Autobiography*, “Analytic habits may [...] even strengthen the associations between causes and effects, means and ends, but tend altogether to weaken those which are, to speak familiarly, a mere matter of feeling” (Mill 1873, p. 143). But he goes on to note that this dissolution is not likely to occur for the feeling of duty, because such a feeling has a strong natural basis in the social feelings of mankind; as he wrote in a letter of 1859 to William George Ward, empathy and fellow feeling with other humans ensure that I sympathize with their natural desire that I should be punished when I transgress against them, just as I naturally desire that they be punished when they transgress against me (Mill 1972, vol. XV, p. 650). In *Utilitarianism* he insists that

this trait of human psychology, that makes the social state so natural and necessary for human beings, is the bedrock on which the artificial construction of conscience is built. A bedrock that is rather strong, and ever more strengthened by the progress of human civilization that favors human cooperation, and by the growing sentiment of convergence between one's interests and the interests of others.

The development of society – Mill seems to say – coincides with the development of conscience, or better, the development of that natural basis in human psychology that makes the phenomenon of conscience entirely 'natural' for educated human beings. The feeling that other people's interests deserve consideration is also greatly enhanced by sympathy and by the artificial influences of education, as well as being reinforced by the external sanctions; at the end of this process, a well-developed character would acquire a deeply-rooted feeling of the necessary interconnection of his or her interests with the interests of all others, and even a sense of unity with all the rest that makes the pursuit of one's interest at the expense of others quite unthinkable. However, even in the present state of society, the feeling that there should be harmony between one's feelings and aims and those of others does not appear, to well-educated individuals, "as a superstition of education, or a law despotically imposed by the power of society, but as an attribute which it would not be well for them to be without" (Mill 1861, p. 233). And this conviction, Mill concludes, "is the ultimate sanction of the greatest-happiness morality" (*ibid.*).

The account of conscience offered in chapter three of *Utilitarianism* confirms the central role played by conscience in Mill's moral psychology, but also partly corrects some of the allusions he had made in previous articles. In *Bentham*, he had linked conscience, along with reason, to the disposition to approve or disapprove; and he had clearly distinguished this 'moral' element from the 'sympathetic' one, connected to fellow feeling. In his more mature presentation, on the other hand, he presents an original account that distinguishes moral judgment on human actions, which is the business of reason, from moral motivation, which is up to conscience; conscience is now presented as having a very strong and natural link to fellow feeling so that we might say that it has a 'sympathetic' nature. This account gives conscience no direct role in establishing what is the right thing to do; it charges it with the task of explaining the binding force of morality and providing people with a motivation to act according to their judgments. In other words, Mill adopts an externalist position on moral judgment. On the one hand, he accepts the utilitarian doctrine that moral judgments are derived from reason's calculus of consequences; on the other hand, he sticks to Hume's doctrine that judgments of reason do not motivate by themselves, since only passions can



motivate. His conclusion, therefore, is to accept an externalist view according to which moral judgments have no intrinsic motivational power, and motivation is provided by the acquired feeling of duty, based on the natural feeling of unity with one's human fellows. On this account, moral judgments do not *necessarily* provide motivations, even if well-educated moral agents will invariably show at least some motivation to comply with them. At the same time, Mill offers an entirely sentimentalist account of conscience, according to which it has no direct connection with reason, and particularly with reason's capacity to distinguish right from wrong: conscience is identified with the acquired feeling of duty generated by the realization that the interests of others count. This realization, greatly favored by the natural feeling of sympathy and fellow feeling, is perfectly in line with the utilitarian criterion of moral rightness.

Mill's doctrine of conscience is conclusive evidence of his rejection of the psychological egoism and hedonism that he attributed to Bentham (and to his father James). In fact, he clearly assumes the existence of an *original* desire for benevolence and for being in unity with all humankind: not an *innate* desire, but one that naturally emerges from our social sympathies, and that cannot be accounted for in traditionally associationistic ways, that is, as deriving from desires for our pleasure. In other words, the passages on conscience seem to show not only that Mill rejects the psychological thesis that our pleasure or happiness is the only ultimate object of our desire, but also – as shown by Brink (2013, pp. 30-33; cf. Skorupski 1999, pp. 228-231) – that he rejects the more moderate thesis that all desires have their object in desires for our pleasure of happiness. Finally, at least in what he calls “an improving state of the human mind”, Mill does seem to also reject the view of predominant egoism, that is, the claim that self-interested motivation predominates for most people most of the time. If we read chapter four of *Utilitarianism*, with its famous and controversial ‘proof’, in light of chapter three, we have every reason to reject the traditional account that reads Mill as moving from psychological hedonism to prove the utilitarian principle. It seems, instead, that Mill is starting from what is actually desired as a guide to what is morally desirable, and particularly from each prudentially desiring one's good to a morally impartial concern for everyone's good. As he wrote in a letter to Henry Jones in 1868, Mill thought that “in a good state of society and education” (Mill 1972, vol. XVI, p. 1414) every human being's happiness would be a good for every other human being. What he now presents as a normative principle will be a part of ordinary human psychology, provided that conscience is widely distributed and appropriately strengthened.



### 3. Disanalogies with Other Approaches

Mill was dissatisfied with the version of utilitarianism he had received from Bentham and his father, and he particularly felt the need for a stronger foundation of the theory. Along with well-known elements, such as the qualitative account of hedonism and the role of ordinary moral rules, one central tool for this reworking of the utilitarian tradition was found by Mill in the adversary field, *i.e.*, that of the intuitionists. The importance ascribed to conscience is instrumental to the revision of the utilitarian moral psychology: while older utilitarians had started from psychological egoism to demonstrate the normative principle of universal hedonism, Mill moves from an account of the human mind that builds on the sympathetic feelings of mankind and views the development of civilization as progressively nourishing a desire of unity with all others. Mill's naturalistic theory of conscience is original and constitutes a central element of his new version of utilitarianism. It is surprising, therefore, that this part of his theory has attracted little discussion and study, compared to other elements of his moral philosophy (Miller 1998, 2006; Callcut 2009).

As noted, conscience was a main feature in the theory of morality that Mill was particularly opposing, *i.e.*, the intuitionist one; major contributors to this tradition at the time were authors such as Adam Sedgwick, James Mackintosh, and William Whewell<sup>5</sup>. Whewell is perhaps not the clearest advocate of the prevailing account of conscience, since he did not make it the supreme and ultimate authority; he rather insisted on its intermediate role, between the Supreme Law of morality and our actions. According to Whewell, conscience is a sort of internal moral standard which is never fully formed, but always in the course of formation; it offers a fallible rule and may lead us to a false moral standard<sup>6</sup>. A paradigmatic account of the prevailing view is found in Adam Sedgwick, who was one of the first and most authoritative critics of utilitarianism: in 1833 he delivered a famous *Discourse on the Studies of the University* in which he set out to refute the utilitarian theory of morals, denouncing its degrading effects on human minds. As Mill showed in his paper devoted to *Sedgwick's Discourse* (Mill 1835), the intuitionist doctrine assumed the existence of an independent faculty, often referred to also as the 'moral sense', endowed with perceiving moral distinctions; conscience was identified with such an innate capacity for 'moral feeling'. This idea had been previously developed by James Mackintosh in his *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly During the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (1830), a work that contains the first 'academic' critique of

<sup>5</sup> For more details on these authors, see Cremaschi 2008.

<sup>6</sup> See Whewell 2005, pp. 259-267 (III.14, §§ 359-373).

Bentham and utilitarianism<sup>7</sup>. According to Mackintosh, conscience is the innate faculty through which we judge the mental dispositions leading to voluntary actions and the voluntary actions that follow them; we are naturally pleased with some dispositions, and naturally displeased with others. This account merges Butler's idea of conscience, as a faculty of reflection endowed with supreme authority, with the notion of the moral sense, as a faculty of sensible approbation. The unification of the two concepts had been carried out by Thomas Reid who, in his *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), had declared that "by an original power of the mind, which we call *conscience* or *the moral faculty*, we have the conceptions of right and wrong in human conduct, of merit and demerit, of duty and moral obligation, and our other moral conceptions"; and that "by the same faculty, we perceive some things in human conduct to be right, and others to be wrong" and that "the first principles of morals are the dictates of this faculty" (Reid 2005, III.2.6, p. 231). And Reid also admitted that, provided that a just notion of the external senses is presupposed, "our moral faculty may, I think, without impropriety, be called the *moral sense*" (*ibid.*, p. 228). On this account, conscience is a natural faculty, distinct from reason, that allows us to grasp the first principles of morals, to appreciate the obligatoriness of what is immediately perceived as just, honest, and honorable, and to deduce all other moral obligations through moral reasoning. Though it needs maturity of the intellectual capacities to act, this faculty is innate, given to us by God: in fact, "The Supreme Being, who has given us eyes to discern what may be useful and what hurtful to our natural life, hath also given us this light within to direct our moral conduct" (Reid 2005, III.2.7, p. 236). Finally, this faculty is the most authoritative of the principles of our mind, charged with directing our conduct, and with judging and punishing ourselves; Reid mentions the traditional image of it as the "candle of the Lord"<sup>8</sup> set up within us: "Other principles may urge and impel, but this only authorises" (Reid 2005, III.2.8, p. 242).

Mill's account of conscience is opposed to these traditional views. In replying to Sedgwick, Mill especially objects to his argument that justifies the assumption of a peculiar faculty by the peculiarity of the feelings of conscience. He notes that peculiar feelings, such as ambition, the desire for power, and the pleasure of its exercise, are generated every day through the mechanisms of association, and that the same may be said

<sup>7</sup> We can remind here that this work had been the object of a thorough critique by Mill's father, James, in his *Fragment on Mackintosh* (1835).

<sup>8</sup> The metaphor, introduced by the Cambridge Platonist N. Culverwell in the middle of XVII century, approximately played the role of the medieval *synderesis*; see Ojakangas 2013, pp. 52-62.

for the feelings of conscience. But Mill's rejection of that account was doubtless also motivated by his lively perception that Mackintosh's and Sedgwick's accounts were inherently tied to an a priori, non-consequentialist conception of ethics, and to a religious account of conscience's authority. As for the first point, Mill's paper against Whewell clearly displays his belief that this kind of intuitionistic approach has undesired conservative consequences (Mill 1852; cf. Mill 1873, pp. 232-233); on the contrary, his account is open to moral progress, since, by insisting on the social and sympathetic impulses of humankind, it can enforce the progressive rules of utilitarian morality. As for the religious source of conscience's authority, Mill wants to provide an alternative naturalistic account that rejects both the transcendental nature of conscience and its innate character; nonetheless, he seeks to preserve the peculiar authority that the traditional accounts attributed to conscience. Even if it is entirely secular and acquired, Mill's conscience has authority thanks to a complex process of varied associations; its authority is no less strong than if it was based on the belief in God, since – according to Mill – also such belief is ultimately no more than a subjective feeling. As a matter of fact, those who accept a transcendental origin of conscience do ask themselves whether they should obey it no less than those who accept the utilitarian theory: and all those whose conscientious feelings are weak, either believer or unbeliever, can only be obliged by the external sanctions. But Mill is also convinced that thanks to the continuous association of other people's happiness with one's pleasure the goal of general happiness will become a sort of habit, for a person of character, so as to make all external sanctions useless<sup>9</sup>.

According to Roger Crisp, Mill's discourse on the internal sanction of conscience "shows the influence of Kant and Butler" (Crisp 1997, p. 91). While the insistence on the authority of conscience ultimately dates back to Butler, it seems more plausible to suppose that, seeking to distance himself from these traditional views, Mill may have drawn inspiration from the naturalistic accounts of conscience that he found in the tradition of moral sentimentalism, and especially in Francis Hutcheson and Adam Smith. Hutcheson had picked up from Shaftesbury the phrase 'moral sense', and used it to mean "a Determination of our Minds to receive amiable or disagreeable Ideas of Actions, when they occur to our Observation, antecedent to any Opinions of Advantage or Loss to redound to our selves from them" (Hutcheson 2008, p. 100); though he initially seemed to substitute conscience with the moral sense, he later accepted that this sense through which we judge actions and characters can also be

<sup>9</sup> For some skepticism concerning the plausibility of this associationistic account, see West 2007, pp. 75-77.

called conscience. And Hutcheson's conscience is very close to adopting a utilitarian standard of right conduct; as it is well known, Hutcheson reduced all virtues to benevolence and declared that the moral sense leads us to approve benevolent actions in proportion to the extent of the happiness they produce, so that "the action is best, which procures the greatest Happiness for the greatest Numbers" (*ibid.*, p. 125). However, Mill does not share Hutcheson's view that moral rightness and wrongness are determined by the moral sentiments; as he writes in the essay on Sedgwick,

the distinction between moral and immoral acts is not a peculiar and inscrutable property in the acts themselves, which we perceive by a sense, as we perceive colours by our sense of sight; but flows from the ordinary properties of those actions, for the recognition of which we need no other faculty than our intellects and our bodily senses" (Mill 1835, p. 51).

For Mill the role of conscience is to provide a motivation to follow the dictates of reason; it is reason that guides human conduct by applying the test of utility to prospective actions. According to him, conscience provides only what Hutcheson would have called 'exciting reasons', whereas the justifying ones are provided by the intellectual faculty; correspondingly, Hutcheson adopts an internalistic account of the relationship between judgment and motivation, Mill an externalistic one.

In insisting on sympathy and fellow feeling, Mill's account may also seem convergent with Smith's conception of conscience as an impartial spectator. Perhaps this influence does not emerge directly from Mill's treatment of conscience in *Utilitarianism* but can be suggested by a passage of the essay on *Utility of Religion*, written between 1850 and 1858. Here Mill reflects on the feeble power of conscience, as compared to that of public opinion, and notes how often we fall prey to self-deceit; however,

when the motive of public opinion acts in the same direction with conscience, which, since it has usually itself made the conscience in the first instance, it for the most part naturally does; it is then, of all motives which operate on the bulk of mankind, the most overpowering (Mill 1850, p. 410).

Here the general tone of the discourse seems reminiscent of Smith's distinction between our desire for praise and our desire for praiseworthiness, and, more generally, of his account of the role played by the beliefs and looks of others both in our self-conception and in the generation of

conscience<sup>10</sup>. It is public opinion – Mill says incidentally – that has created conscience; so that conscience may be said to be “an internalization of the external sanctions” (West 2010, p. 181), particularly of the popular one. This is why public opinion can often overcome its dictates, inducing people to act in ways they disapprove of. If all this is much similar to Smith’s treatment, Mill nonetheless rejects one main element of Smith’s perspective, that is, the fact that the impartial spectator plays a central role in determining the propriety of actions, and therefore in moral approval and disapproval. Moreover, although Smith acknowledges the role played by the perception of utility in determining moral approval, he is far from thinking that such a perception entirely determines moral judgment. On the contrary, Mill restricts conscience’s role to providing motivation and fully embraces Bentham’s normative criterion that entirely resolves rightness in the production of utility. Once again, his solution is original also in relation to his sentimentalistic forerunners.

#### 4. Conclusions

Richard Brandt suggested the phrase ‘Conscience utilitarianism’ to name a form of rule utilitarianism based on a psychological syndrome comprising aversions to doing certain things, a disposition to feel guilt or remorse if one acts contrary to these aversions, a disposition to feel disapproval towards others who act so and a belief that these attitudes are justified (Brandt 1995). The label seems even more appropriate to characterize Mill’s view, which gives a prominent role to the motive of conscience. This strategy marks a substantial departure from Bentham’s naturalistic moral psychology, for the motive of duty cannot be resolved in a pleasurable feeling. Moreover, Mill’s account of conscience is original in being entirely sentimentalistic, while displaying relevant differences from the views of Hutcheson and Smith.

Mill’s insistence on the role of conscience is particularly significant in order to counteract a traditional account of a utilitarian personality – which can be found in some of Dickens’ characters: the one that centers in a one-sided fashion on the motive of utility, often understood in terms of self-interested concern, and that still features in some presentations of the theory. Mill makes it entirely clear that utility in general, and self-interest in particular, is not the only, and in fact not even the main, psychological concern of the utilitarian moral agent. Such a moral agent, in light of Mill’s

<sup>10</sup> “Even the pleasure of self-approbation, in the great majority, is mainly dependent on the opinion of others” (Mill 1850, p. 411). On Smith’s complex account of the origin of conscience, see Reichlin 2021.

account, is motivated by a sense of duty that coincides with fellow feeling, that is, with an intrinsic desire to be in unity with other humans; and calculations of utility only play the role of providing a criterion of rightness, without being offered as either a decision procedure or a main drive to action. Mill's treatment of conscience thus opened the way to several contemporary discussions in which the distinction between criteria of rightness, decision procedures and motivations for action is emphasized and turns out to be particularly consonant to contemporary accounts of moral motivation that eschew rigid self-concern and stress the motivating role of empathy.

Whether Mill's solution is eventually defensible partly depends on its capacity to preserve the authority of conscience: Will morality not lose its authority, if such authority is only based on the social feelings of mankind? It will not – says Mill – because it is based on the solid bedrock of the human tendency to sociality which is all the more reinforced by the development of human civilization. As noted by Callcut 2009, this reply seems to work only if we presuppose a historical optimism according to which the value of being in unity and harmony with other people will evermore be acknowledged and will progressively come to play a predominant role in human psychology. Should this not be so, accepting a sentimentalist account of the ultimate sanction of morality may have a debunking effect on the authority of morality, because the obligation of conscience may be dissolved by the force of analysis. Consideration of recent human history seems to warrant considerably more skepticism on this topic than Mill was willing to concede.

## References

- Austin, J.  
1832 *The Providence of Jurisprudence Determined*, John Murray, London.
- Bentham, J.  
1789 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon, Oxford 1996.
- Brandt, R.B.  
1995 *Conscience (Rule) Utilitarianism and the Criminal Law*, in "Law and Philosophy", 14, pp. 65-89.
- Brink, D.O.  
2013 *Mill's Progressive Principles*, Clarendon, Oxford.
- Callcut, D.  
2009 *Mill, Sentimentalism and the Problem of Moral Authority*, in "Utilitas", 21, pp. 22-35, <http://dx.doi.org/10.1017/s0953820808003348>.
- Cremaschi, S.  
2008 *Utilitarianism and its Nineteenth-Century Critics*, in "Notizie di Politeia", 24 (90), pp. 31-49.



- Crisp, R.  
1997 *Mill on Utilitarianism*, Routledge, London.
- Grote, J.  
1870 *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, Deighton, Bell, and Co., Cambridge.
- Hutcheson, F.  
2008 *An Inquiry into the Original of Our Ideas Concerning Beauty and Virtue in Two Treatises*, Liberty Fund, Indianapolis.
- Mill, J.S.  
1833 *Remarks on Bentham's Philosophy*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 5-18.  
1835 *Sedgwick's Discourse*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 33-74.  
1838 *Bentham*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 76-115.  
1850 *Utility of Religion*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 403-428.  
1852 *Whewell on Moral Philosophy*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 167-201.  
1861 *Utilitarianism*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X: *Essays on Ethics, Religion, and Society*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 205-260.  
1873 *Autobiography*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume I: *Autobiography and Literary Essays*, University of Toronto Press, Toronto 1985, pp. 4-290.  
1972 *The Collected Works of John Stuart Mill*, vols. XIV-XVII: *The Later Letters of John Stuart Mill 1849-1873*, Toronto University Press, Toronto.
- Miller, D.E.  
1998 *Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology*, in "Utilitas", 10, pp. 68-82, <https://doi.org/10.1017/S095382080006002>.  
2006 *Mill's Theory of Sanctions*, in H.E. West (ed.), *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, Blackwell, Oxford, pp. 159-173.
- Moore, G.E.  
1903 *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ojakangas, M.  
2013 *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, New York, Bloomsbury Academic.
- Reichlin, M.  
2021 *The Role of Conscience in Smith's Revised Sentimentalism*, in "Intellectual History Review", 31, pp. 585-602.
- Reid, T.  
2005 *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), Kessinger, Whitefish.



Skorupski, J.

1999 *John Stuart Mill*, Routledge, London.

West, H.E.

2007 *Mill's Utilitarianism: A Reader's Guide*, Continuum, London.

2010 *John Stuart Mill*, in J. Skorupski (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*,  
Routledge, New York, pp. 181-191.

Whewell, W.

2005 *The Elements of Morality, Including Polity* (1845), Kessinger, Whitefish.



Discussioni  
*La guerra e la pace / War and Peace*



Andrea Aguti\*

## Si può davvero essere pacifisti?

### Abstract

In this essay, I start by observing that the war in Ukraine has challenged a pacifist attitude that the main European countries, including Italy, have promoted in recent decades. The armed resistance against Russia seems, in fact, a legitimate defensive war or a “just war”. Therefore, I seek a plausible definition of pacifism despite the diversity of forms it takes, some of which are instrumental, arguing that the only coherent form of pacifism is the “heroic” one that renounces the use of violence. Finally, I develop the thesis that pacifism, understood as a moral doctrine, is inconsistent but that the personal choice not to resist evil is consistent within the limits and conditions of religious ethics.

### Keyword

War in Ukraine, Pacifism, Just War, Christian Ethics

### 1. Per impostare il problema e formulare la tesi

Chi è nato e vissuto in Italia nella seconda metà del Novecento non soltanto non è stato toccato dalla guerra, ma ha potuto constatare il progressivo diffondersi di un atteggiamento che è genericamente definibile come “pacifista”.

Ritroviamo chiari indizi di esso in alcuni elementi: a partire dagli anni Settanta i giovani italiani hanno potuto godere della legge sull'obiezione di coscienza al servizio militare e si è arrivati, nell'arco di un trentennio, all'abolizione della coscrizione obbligatoria. I finanziamenti per le spese militari sono progressivamente diminuiti e il loro varo regolarmente contestato sul piano pubblico. L'esercito italiano è stato impegnato all'estero nel corso di conflitti, ma sempre con compiti di *peacekeeping*. Nella cosiddetta società civile sono sorti dappertutto associazioni, movimenti, circoli per la pace che hanno organizzato una miriade di attività (corsi, stage, marce, premi) con obiettivi diversi: da quello utopico di un “mon-

\* Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

do senza conflitti” a quello più pragmatico che promuove strategie di risoluzione non armata dei conflitti fra individui e stati. Le “scienze della pace” hanno iniziato a figurare come epigrafe di corsi universitari, mentre “l’impegno per la pace” è entrato a far parte immancabilmente del linguaggio pubblico dei politici, accanto alla “difesa della democrazia” e alla “salvaguardia dei diritti”, tanto che pronunciarsi in favore di un intervento bellico ha iniziato ad apparire politicamente scorretto. Le bandiere arcobaleno con la scritta “pace”, affisse ai balconi, sono divenute parte integrante dell’arredo urbano e la Chiesa cattolica, come accennerò in seguito, non ha voluto restare indietro, riformulando le sue posizioni sulla dottrina della guerra giusta.

Tutto questo fino allo scoppio della guerra in Ucraina. Una volta scoppiata, a quasi nessuno è venuto in mente che il popolo ucraino non dovesse difendersi dall’aggressione della Russia di Putin, anzi sin da subito è apparso chiaro ai principali paesi europei, Italia compresa, che questa guerra di difesa andava sostenuta nei modi più diversi, dalle sanzioni contro la Russia, all’invio di armi alla stessa Ucraina, e, pur non essendo coinvolti direttamente nel conflitto, alcuni *leader* politici europei hanno manifestato un atteggiamento bellicoso. Nel frattempo, l’alleanza militare della Nato è stata ampliata e rafforzata, la spese militari sono aumentate, si preparano piani di difesa europei e si delineano scenari geopolitici tutt’altro che improntati all’ideale della pace perpetua. Infine, tutto lascia presagire che lo stato di guerra si protrarrà per parecchio tempo, con conseguenze che è difficile prevedere.

La domanda è quindi: che fine ha fatto quell’atteggiamento pacifista che sembrava essere divenuto così diffuso e influente? Qualcuno potrebbe rispondere che esso deve fare un’eccezione nel caso dell’Ucraina, cioè di un paese ingiustamente aggredito, ma una guerra di difesa è pur sempre una guerra e un “pacifista”, si presume, dovrebbe rifiutarsi di combatterla. Qualcun altro dirà che noi europei non facciamo la guerra direttamente, bensì diamo soltanto armi a chi la fa, ma è dubbio che chi fornisce i mezzi per una certa azione possa essere sgravato dalla responsabilità degli effetti dell’azione stessa. Infine, altri diranno che il sostegno dato all’Ucraina in guerra ha come fine la pace, non la guerra, ma certamente la stessa tesi è sostenuta da Putin e prima di lui, se vogliamo metterlo in questa compagnia, è stata sostenuta da Napoleone Bonaparte e Adolf Hitler. Nessuno di questi ha fatto e fa la guerra per la guerra, ma per ottenere una condizione di pace che desse e dia soddisfazione alle sue aspirazioni di potenza.

L’appoggio dato alla guerra di difesa dell’Ucraina contro la Russia sembra dunque contraddire l’atteggiamento pacifista e sembra farlo in due modi: nel primo, più evidente, perché riabilita il concetto di “guerra giusta”, nella forma appunto di una legittima guerra difensiva che

reagisce ad un'aggressione ingiustificata, nel secondo, in modo meno evidente, nella forma di una "guerra santa" o una "crociata". Questo ultimo punto va precisato, perché è appunto meno immediato rispetto al primo. Assumo come definizione di "crociata" quella di Michael Walzer: "Una crociata è una guerra combattuta per motivi religiosi o ideologici; che non ha come scopo la difesa o la restaurazione del diritto, bensì la creazione di nuovi ordini politici e conversioni di massa"<sup>2</sup>. Walzer tende a distinguere nettamente guerre giuste e "crociate", ma nel caso della guerra in Ucraina sembra difficile farlo. La guerra in Ucraina sembra una guerra giusta, ma al tempo stesso sembra anche una "crociata" se la posta in gioco, oltre al ristabilimento dell'integrità territoriale dell'Ucraina, è, come peraltro dichiarato apertamente da molti *leader* politici europei, la vittoria dei valori occidentali (democrazia, libertà, diritti) sulla loro negazione da parte di Putin & Co. Si tratta ovviamente di una "crociata" secolare, come si addice a un continente largamente secolarizzato qual è l'Europa, ma pur sempre di una crociata.

La guerra in Ucraina ha demolito l'atteggiamento pacifista alimentato negli ultimi decenni in Europa perché senza fondamento, e quindi destinato a dissolversi come accade all'amore romantico con le prime difficoltà della convivenza quotidiana? Oppure offre l'ennesima dimostrazione storica dell'inconsistenza del pacifismo come dottrina morale? La tesi che sosterrò di seguito è che a entrambe le domande si deve rispondere positivamente, ma la conclusione sarà che se il "pacifismo" è inconsistente come dottrina morale, si può nondimeno essere "pacifisti" a condizioni molto stringenti.

## 2. Che cosa significa pacifismo?

La difficoltà a dare una definizione sostanziale di una determinata realtà è direttamente proporzionale alla molteplicità delle forme in cui appare, e nel caso del pacifismo le forme sono moltissime. Nello scritto *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*<sup>3</sup>, frutto di una conferenza del 1927, Max Scheler ha enumerato almeno otto forme di pacifismo: il pacifismo eroico, quello cristiano, quello economico-liberale, quello giuridico, quello socialista e comunista, quello conservatore altoborghese, quello imperialista ed egemonico, quello culturale. La lista è lunga dall'essere completa e classificazioni diverse sono state proposte in seguito. Il problema, tuttavia, non è tanto aggiungere alla lista di Scheler ulteriori forme

<sup>2</sup> M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 1977; tr. it. di F. Armao, *Guerre giuste e ingiuste*, Liguori, Napoli 1990, p. 159.

<sup>3</sup> Tr. it. a cura di G. Santamaria, *L'idea di pace e il pacifismo*, Medusa, Milano 2004.



di pacifismo, quanto capire quale sia l'elemento accomunante di queste forme di pacifismo e se esista tra esse una forma che conta più di altre ovvero che rappresenta in modo migliore o addirittura esclusivo l'idea pacifista. Quando ci si pone queste due questioni, la faccenda si complica.

Intuitivamente si può sostenere che in tutte queste forme l'elemento accomunante sia il perseguimento del valore della pace, ma il problema è che alcune di esse considerano la pace come un valore strumentale al conseguimento di un valore diverso oppure come un valore concomitante a un altro prevalente il cui conseguimento è da realizzare con mezzi che contraddicono il primo. Facciamo degli esempi: il pacifismo economico-liberale considera la pace come una condizione essenziale per la libera circolazione delle merci e quindi come uno mezzo essenziale per accrescere la ricchezza delle nazioni, che è il vero obiettivo. Il pacifismo socialista e comunista mira alla pace, ma soltanto come effetto della costruzione di una società giusta che passa per la lotta di classe e la guerra tra stati capitalistici e stati che non lo sono. Il pacifismo imperialista ed egemonico ricerca la pace, ma soltanto come esito di un nuovo ordine politico, ottenuto mediante la guerra, che soddisfi la volontà egemonica di quello o quell'altro stato, nazione, popolo. Secondo Scheler le uniche due forme di pacifismo che non presentano queste caratteristiche di subordinazione interessata del valore della pace ad un altro valore preminente sono il pacifismo giuridico e quello eroico. Il primo trova espressione nel pensiero di autori moderni con Grozio, Pufendorf, Kant e consiste nella ricerca di una pace perpetua tra le nazioni, mentre il secondo collega la pace al rifiuto dell'uso della violenza in tutte le sue forme, rappresentato in modo eminente dal buddismo in Oriente e in Occidente da alcune sette cristiane (come quella dei quaccheri) o singole personalità religiose (come Tolstoj).

Tuttavia, nemmeno queste due forme di pacifismo sono esenti da problemi: il pacifismo giuridico non mira a eliminare la guerra ma a umanizzarla, assoggettandola a regole giuridiche. La pace perpetua nella versione kantiana, osserva Scheler, "non è che un'idea regolatrice' dell'agire politico, e non un fine che si possa infine raggiungere"<sup>4</sup>. Come tale, il pacifismo giuridico aspira a un ideale irraggiungibile per mezzo di uno strumento insufficiente. Il diritto, infatti, non è dotato, come osserva ancora Scheler, di "forza spontanea" ed è sempre collegato a interessi di varia natura. Lo specchio di questa insufficienza è l'impotenza della Società delle Nazioni ai tempi di Scheler e quella dell'ONU nel tempo presente.

Resta così il pacifismo eroico che è la forma di pacifismo più coe-

<sup>4</sup> Ivi, p. 89. In realtà, Kant nutriva una certa fiducia sul fatto che "la disposizione morale [dell'uomo], anche se per ora sopita" (...) lo porterà "un giorno a dominare il principio del male che è in lui". Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano 1995, p. 61.

rente e meno interessata: essa ricerca la pace come valore intrinseco, crede nel suo raggiungimento, non esprime gli interessi di una parte o l'ideologia di una classe. Tuttavia, in virtù della sua radicalità e dei presupposti metafisici e religiosi che lo ispirano, non è un'opzione universalizzabile ed è destinato a rimanere affare di pochi. Risultato: le forme diverse dal pacifismo eroico e da quello giuridico non esemplificano adeguatamente l'idea del pacifismo, mentre queste ultime lo fanno al prezzo dell'inefficacia pratica. Non stupisce se la conclusione di Scheler sia quella di rigettare ogni forma di pacifismo strumentale e indicare come soluzione il connubio tra il pacifismo, inteso come "attitudine spirituale", e il "militarismo strumentale" che ricerca attivamente una pace perpetua<sup>5</sup>. In che cosa consista il pacifismo come "attitudine spirituale" è chiarito da Scheler all'inizio della sua conferenza: si tratta di quell'atteggiamento che rifiuta l'idea che la guerra faccia parte della natura umana e serva ad elevare moralmente l'umanità, e sostiene, al contrario, che l'ideale della pace perpetua è un "valore iscritto nell'essenza della natura umana"<sup>6</sup>. Scheler, tuttavia, non si fa soverchie illusioni: per quanto egli intraveda nell'evoluzione dell'umanità segnali che indicano la tendenza a una maggiore cooperazione fra i gruppi umani a spese dei "gradi della natura che le sono inferiori", una "spiritualizzazione dell'istinto di potenza" e confidi (*sic!*) nella capacità dell'essere umano di prendere in mano "la propria riproduzione, in una prospettiva di promozione razziale (eugenetica, politica della razza e diritto di riprodursi concesso a una minoranza soltanto...)"<sup>7</sup>, la guerra non sparirà né presto né facilmente. Per questo, l'attitudine pacifista deve accompagnarsi ad un militarismo strumentale.

L'analisi di Scheler è utile, mi sembra, per capire le ragioni del dissolversi dell'atteggiamento pacifista di fronte alla guerra in Ucraina. Probabilmente si è trattato di un atteggiamento ispirato a varie forme di pacifismo strumentale che non esitano a mettere da parte il valore della pace se è di impedimento a valori ritenuti superiori oppure di un atteggiamento "spirituale" che, quando è chiamato a fare i conti con la realtà, deve rovesciarsi nel suo contrario, cioè divenire militarista. Forse si è trattato di un "pacifismo debole" che non mira affatto a eliminare la guerra, bensì a limitare i suoi effetti distruttivi e a trovare dei correttivi o degli equivalenti funzionali<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. M. Scheler, *L'idea di pace e il pacifismo*, cit., p. 113.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>7</sup> Ivi, p. 57.

<sup>8</sup> La tesi di un "pacifismo debole", che prende atto realisticamente dei fallimenti del "pacifismo istituzionale", cioè del "pacifismo giuridico" nella classificazione di Scheler, è stata sostenuta da D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>2</sup>, p. 154 ss.

In ogni caso, sembra esserci qualcosa di incoerente in queste posizioni: un pacifista strumentale, un pacifista debole, un pacifista che nello stesso tempo è anche militarista danno l'impressione di non essere dei veri pacifisti e quindi di usare questo termine in modo improprio. Nel caso di Scheler l'incoerenza dipende da un assunto metafisico: egli rigetta la dottrina del peccato originale che il cristianesimo ha usato per giustificare in via eccezionale la guerra, ma con esso anche l'idea di un Dio onnipotente e perfettamente buono nel quale si può trovare una pace perfetta. Coinvolgendo Dio nella tensione originaria tra spirito e impulso che è propria dell'essere umano, Scheler considera la pace come una condizione ontologica che né Dio né il mondo hanno finora raggiunto e il cui raggiungimento, posto che riesca, passa attraverso la lotta, la sofferenza e anche la guerra. La conclusione paradossale è appunto che l'ideale della pace perpetua non può essere perseguito realmente dal pacifismo, bensì dal militarismo. Ma un pacifista che è anche militarista non è appunto incoerente?

Per cercare una forma di pacifismo coerente sembra necessario ritornare a quella forma di pacifismo che Scheler chiama "eroico" e di cui pure lamenta l'inefficacia pratica. Egli non ha potuto valutare il successo pratico dei suoi principi nella lotta per l'indipendenza dell'India promossa da Gandhi, ma la morte violenta di quest'ultimo e il profilo non propriamente pacifista assunto da questa nazione dopo la sua indipendenza depongono in favore dell'obiezione di Scheler. Tuttavia, coerenza teorica e inefficacia pratica sono cose diverse: potrebbe essere che il pacifismo eroico o radicale sia coerente, ma inefficace? Oppure l'inefficacia pratica è una conseguenza della sua incoerenza teorica?

### 3. Incoerenza del pacifismo

In un noto articolo della metà degli anni Sessanta, Jan Narveson ha sostenuto che il pacifismo è autocontraddittorio e quindi chi è pacifista cade vittima di una confusione concettuale<sup>9</sup>. Il suo argomento può essere restituito, in modo sintetico, mediante tre premesse e una conclusione: a) con pacifismo ci si riferisce a quella concezione che non soltanto considera la violenza un male, ma che è "moralmente sbagliato usare la forza per resistere, punire, o prevenire la violenza"<sup>10</sup>. L'unico pacifismo che merita questo nome è quindi quello che abbiamo definito "eroico"; b) il pacifismo, se considerato come un principio morale, possiede una vali-

<sup>9</sup> Cfr. J. Narveson, *Pacifism. A Philosophical Analysis*, in "Ethics", a. LXXV, n. 4, 1965, pp. 259-271.

<sup>10</sup> Ivi, p. 259.

dità universale. Il dovere di non usare la forza è un obbligo che riguarda tutti, non soltanto il pacifista; c) affermare che la violenza è moralmente sbagliata significa affermare che non esiste un diritto a usare violenza e che colui verso il quale sarebbe rivolta ha il diritto a non essere oggetto di violenza. Date queste tre premesse, la conclusione è che il pacifista cade in contraddizione, poiché, nel medesimo tempo, afferma e nega un diritto. Infatti, affermare un diritto significa affermare “uno status che giustifica un’azione preventiva. Affermare che hai un diritto a X, ma che non esiste giustificazione di sorta per impedire a qualcuno di privarti di esso, è autocontraddittorio”<sup>11</sup>.

La forza dell’argomento di Narveson appare meglio se si fanno alcune precisazioni: la prima è che l’argomento accetta la tesi pacifista che la violenza sia malvagia, ma non quella che lo sia sempre. Esistono situazioni in cui si è giustificati a usarla e sono tutte quelle situazioni in cui, per la difesa di un diritto, il mezzo della persuasione razionale non funziona. La seconda è che l’argomento non è *ad hominem*, non si rivolge, cioè, al pacifista come a qualcuno che manifesta una debolezza del carattere ovvero come a un codardo, ma al pacifismo come dottrina morale. La terza è che l’argomento mira a mostrare che l’autodifesa o la difesa di altri è moralmente giustificata, non che è moralmente obbligatoria. Questo significa che esso non offre lo strumento per costringere i pacifisti a non essere tali, ma soltanto per persuaderli razionalmente a non essere tali.

Quanto è forte questo argomento? Jenny Teichman ha cercato di salvare il pacifismo dall’accusa di contraddittorietà logica mettendo in questione la validità delle premesse dell’argomento<sup>12</sup>. Ella obietta che non ogni azione moralmente sbagliata comporta la violazione di un diritto oppure che la difesa di un diritto non necessariamente avviene mediante la violenza, perché può darsi un uso della forza che non procura danno all’altro e che non è quindi concepibile come violenza. Più che obiezioni su singoli punti, la strategia di Teichman per difendere il pacifismo è però quella di contestare la definizione ristretta di pacifismo data da Narveson per adottarne un’altra. Con pacifismo non bisogna intendere quella concezione che rifiuta in modo generalizzato l’uso della violenza, bensì quella che rifiuta la guerra. Il pacifismo sarebbe quindi, propriamente, un “anti-guerrismo” (*anti-war-ism*) e come tale sarebbe una dottrina specificamente cristiana, non buddista.

Secondo questa tesi, un pacifista non avrebbe l’obbligo di divenire vegetariano per evitare la violenza contro gli animali, ma soprattutto non avrebbe l’obbligo di rifiutare la violenza interna ad uno stato che

<sup>11</sup> Ivi, p. 266.

<sup>12</sup> J. Teichman, *Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 25-37.

serve per mantenere l'ordine civile. Questo secondo punto è fondamentale, secondo Teichman, per far saltare l'analogia tra violenza interna agli stati e violenza tra gli stati che, da Agostino d'Ippona in poi, ha offerto il fondamento per la dottrina della guerra giusta, ovvero della "replica filosoficamente più importante al pacifismo"<sup>13</sup>. Un pacifista può ammettere l'uso della violenza interna a uno stato perché il soggetto che la esercita, la polizia, ha compiti e funzioni che non collimano con quelle di un esercito in guerra. Non sempre la polizia usa armi, ha il compito di proteggere vite e beni, anziché di distruggerli, è perseguibile penalmente, non giudica sulla vita e la morte delle persone, non punisce sempre il criminale con la morte.

A partire da qui Teichman giudica i criteri individuati dalla dottrina classica della guerra giusta (l'essere iniziata e condotta da un'autorità legittima, combattuta in vista di una giusta causa e con rette intenzioni, non facendo uso di mezzi illeciti) come ambigui e impossibili da applicare congiuntamente. La sua tesi, in estrema sintesi, è che anche quando fosse possibile stabilire uno *ius ad bellum*, è praticamente impossibile stabilire uno *ius in bello*.

Le osservazioni di Teichman sono efficaci nel criticare la dottrina della guerra giusta offensiva, ma non lo sono per quanto riguarda la guerra giusta difensiva. Nel momento in cui ella riconosce l'esistenza di un diritto naturale all'autodifesa<sup>14</sup>, non si vede come questo debba valere per gli individui e non per gli stati. Su questo punto, torna dunque a valere l'analogia tra violenza interna e violenza esterna agli stati, sebbene essa consenta di legittimare soltanto una guerra difensiva<sup>15</sup>. Ammesso questo, non stupisce la conclusione delle sue analisi: non si può stabilire se il pacifismo e la teoria della guerra giusta siano veri o falsi e quindi nemmeno offrire un'adeguata giustificazione morale della scelta per l'uno o per l'altra. Scrive Teichman, alla fine del suo libro:

Quei pacifisti che dicono che la guerra è intrinsecamente e essenzialmente malvagia, e quindi diversa da altri tipi di violenza, hanno sicuramente ragione. Ma sbagliano (a mio modo di vedere) se da questo inferiscono che non esistono assolutamente situazioni, reali o immaginarie, in cui prendere le armi potrebbe essere il male minore intrinseco in una scelta forzata. Per altro verso, quelli che aderiscono a una versione più o meno tradizionale della teoria della guerra giusta hanno ragione (a mio modo di vedere) nel dire che la lotta

<sup>13</sup> Ivi, p. 46.

<sup>14</sup> Ivi, p. 69 ss.

<sup>15</sup> Bisogna ricordare che la teoria della guerra giusta, sia nella sua versione classica che in quella moderna fondata sulla difesa dei diritti umani, riguarda tanto la guerra difensiva quanto quella offensiva. Cfr. F. Viola, *La teoria della guerra giusta e i diritti umani*, in S. Semplici (a cura di), *Pace, sicurezza, diritti umani*, Messaggero, Padova 2005, pp. 39-68.

potrebbe essere talora il male minore – almeno in situazioni immaginarie. Ma sbagliano se inferiscono da questo che non c'è problema alcuno a scegliere la guerra quando non esiste una scelta *forzata*; o che scegliere la guerra può essere buono (invece che scusabile); o che la guerra *per se* non è intrinsecamente malvagia; o che, dato che la causa è giusta, qualsiasi mezzo essenziale per la vittoria è giusto. Quest'ultima proposizione è un pezzo del meccanismo (infernale) che fa sembrare giuste tutte le guerre<sup>16</sup>.

Né il pacifismo né la teoria della guerra giusta possono quindi avanzare ragioni morali assolute per lo loro scelta, o meglio, entrambe possono farlo, ma senza la certezza di indicare la cosa giusta da fare. Posta la questione in questi termini, il rischio è quello di finire in quello che Thomas Nagel, in *War and Massacre*, ha chiamato “un vicolo cieco morale”<sup>17</sup>. Qualunque scelta si faccia, nessuna condotta morale sarà esente da colpa.

La via d'uscita è quella di cercare un compromesso tra pacifismo e teoria della guerra giusta<sup>18</sup>, ma, come abbiamo detto, qualsiasi nozione di pacifismo diversa da quello “eroico”, che rifiuta assolutamente l'uso della violenza, giustifica un qualche tipo di guerra e quindi è destinata a contraddire sé stessa. Al tempo stesso, il pacifismo eroico, se accettiamo l'argomento di Narveson, è intrinsecamente contraddittorio. In entrambi i casi il pacifismo si rivela una posizione insostenibile.

#### 4. Pacifismo e guerra giusta

L'argomento di Narveson è fondato su una teoria etica contrattualistica, ma funziona altrettanto bene se basato su una teoria del diritto naturale. Affermare un diritto, quale che sia il suo fondamento, equivale in ogni caso ad affermare il diritto alla sua difesa, sicché non si può affermare l'uno negando al tempo stesso l'altro. Tuttavia, l'argomento può essere aggirato, sostenendo che un pacifista non afferma alcun diritto, bensì risponde a un comando. Un pacifista cristiano, si suppone, risponde al comando divino di “porgere l'altra guancia”. Questa posizione ha lo svantaggio di rinunciare a universalizzare il pacifismo, ma il vantaggio di non cadere in contraddizione. Ammesso che esista un Dio onnipotente e buono che ci ha creati, si prende cura di noi e ci salverà, se egli ci comanda di porgere l'altra guancia, è cosa buona e giusta non

<sup>16</sup> J. Teichman, *Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, cit., pp. 110-111.

<sup>17</sup> Tr. it. di A. Besussi in Th. Nagel, *Questioni morali*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 57-77, cit. p. 76.

<sup>18</sup> Cfr. J.P. Sterba, *Reconciling Pacifists and Just War Theorists*, in “Social Theory and Practice”, a. 18, n. 1, 1992, pp. 21-38.

contraddire la sua volontà. Questa versione del pacifismo “eroico” sembra del tutto coerente.

Anche questa posizione, tuttavia, può essere messa in discussione se si contesta che il comando divino a “porgere l'altra guancia” abbia il valore normativo che i pacifisti cristiani sono soliti attribuirgli. Un modo per farlo è mettere a confronto i passaggi biblici corrispondenti (*Mt* 5,29, *Lc* 6,29) con altri che sembrano dire esattamente il contrario. Infatti, Gesù non afferma forse di “non essere venuto a portare la pace, ma la spada” (*Mt* 10,34) e, prima di andare sul Monte degli Ulivi, non raccomanda ai discepoli di vendere il proprio mantello per comprare una spada (*Lc* 22, 36)? Qualche biblista sosterrà che queste affermazioni vanno lette in senso “simbolico”, qualunque cosa questo significhi, ma allora perché non interpretare in senso simbolico anche il comando a “porgere l'altra guancia”? Inoltre, dal Nuovo Testamento non si evince un antimilitarismo di principio. Ai soldati Gesù raccomanda di “accontentarsi della vostra paga” (*Lc* 10,14), non di deporre le armi e cambiare mestiere. Pertanto, il suo rifiuto della violenza armata, come ha suggerito Nigel Biggar<sup>19</sup>, va politicamente contestualizzato, cioè inteso come rifiuto di una violenza specificamente religioso-nazionalistica. Se si tiene conto di questo, si spiega perché nella storia del cristianesimo il pacifismo sia sempre stato sostenuto da singoli o da minoranze, mentre il *mainstream* teologico ed ecclesiale, almeno fino a qualche decennio fa, lo abbia guardato con sospetto.

Elizabeth Anscombe, nel saggio *War and Murder*<sup>20</sup>, ha sostenuto che il pacifismo cristiano muove da una rappresentazione sentimentale del cristianesimo che è falsa. Una delle ragioni di questa falsità consiste nell'aver separato la concezione del Dio cristiano da quella ebraica, espungendo così ogni motivo di timore nei confronti del primo, e nell'aver ridotto l'etica cristiana all'etica dei consigli evangelici. Così facendo, l'etica cristiana è portata a fissare dei principi morali che appaiono talmente elevati da essere irraggiungibili e questo ha come conseguenza l'esatto opposto di quello che i pacifisti vogliono, cioè la guerra. Infatti, rinunciando a distinguere tra lo spargimento di sangue innocente e lo spargimento di sangue in generale, i pacifisti si convincono della malvagità di molte cose che sono affatto malvagie, e vedendo dappertutto intorno a sé la malvagità, finiscono per non porre alcun limite ad essa. Anche questo è l'effetto di una falsa rappresentazione del Dio ebraico-cristiano, il quale, a differenza di quello che pensano i pacifisti, esercita, come Anscombe afferma, un freno “alla volontà malvagia del diavolo (...) per mezzo della violenza”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. N. Biggar, *In Defence of War*, Oxford University Press, Oxford 2013, cap. I.

<sup>20</sup> Contenuto in W. Stein (a cura di), *Nuclear Weapons. A Catholic Response*, Merlin Press, New York 1961, pp. 42-53.

<sup>21</sup> Ivi, p. 43.



La critica al pacifismo di Anscombe comportava la legittimazione della tradizionale dottrina della guerra giusta e l'affermazione del principio del doppio effetto. Negli anni successivi al saggio di Anscombe, nel Magistero e nella teologia cattolica, le cose sono andate però nella direzione esattamente opposta a quella da lei indicata. A partire dall'enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, per arrivare alla *Fratelli tutti* (2020) di papa Francesco, la dottrina della guerra giusta ha goduto di sempre minore fortuna fino al punto da essere esplicitamente messa in discussione in questo ultimo documento. Qui, al paragrafo 258, si afferma che la "possibilità di una legittima *difesa* mediante la forza militare", ancora riconosciuta dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, offre il destro "per un'interpretazione troppo larga di questo possibile diritto" e che, in ogni caso, lo sviluppo delle armi nucleari, chimiche e batteriologiche rende la guerra talmente distruttiva da non essere più un'opzione praticabile. Come Bergoglio scrive, "non possiamo più pensare alla guerra come soluzione, dato che i rischi probabilmente saranno sempre superiori all'ipotetica utilità che le si attribuisce. Davanti a tale realtà, oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile 'guerra giusta'. Mai più la guerra!"<sup>22</sup>.

Questo passaggio solleva un paio di rilevanti questioni, a prescindere dall'insinuarsi in esso di un argomento utilitaristico su cui sorvolo. La prima questione è come si concili l'abbandono della dottrina della guerra giusta con la sua affermazione concorde da parte del Magistero cattolico fino a pochi decenni prima. Mi sembra che l'unica risposta possibile che non finisca nella mera contraddizione, o per usare un termine più dolce, nella mera discontinuità, sia quello di intendere il cambiamento alla stregua di quello che i logici chiamano un *Cambridge change*. Ovvero: non è la dottrina della Chiesa cattolica a cambiare, ma è la guerra a cambiare, sicché ciò che si asseriva come vero della guerra ad un dato tempo, non lo è più in uno successivo. La seconda questione è se il rifiuto della dottrina della guerra giusta implichi il pacifismo. Da quello che si è detto prima sembra di sì. Si tratta di un pacifismo condizionato, cioè che prende atto di quello che è divenuta la guerra in epoca contemporanea e della supposta insormontabile difficoltà a discernere un qualche tipo di guerra giusta, ma pur sempre di pacifismo. Ma allora, da questo, dovremmo trarre la conclusione che all'Ucraina dovrebbe essere negato il diritto di difendersi dall'aggressione russa?

Recenti dichiarazioni del Segretario di Stato, Card. Pietro Parolin, hanno ribadito la validità del passaggio del *Catechismo* sulla guerra

<sup>22</sup> Nella nota 242 che conclude il paragrafo, il Pontefice afferma esplicitamente di non sostenere più l'idea di "guerra giusta" elaborata dai tempi di S. Agostino.

giusta, applicandolo al caso dell'Ucraina<sup>23</sup>. Se non vogliamo vedere in queste dichiarazioni una smentita del pacifismo della *Fratelli tutti*, non resta che intendere quest'ultimo sul registro parentetico. Adottando questo registro possiamo trovarci d'accordo tutti o quasi nel raccogliere l'esortazione: "Mai più la guerra!", e perfino l'invito, che pure suona duro alle orecchie di uno studioso di filosofia, a non soffermarsi "su discussioni teoriche" (n. 261).

In ogni caso, uno degli aspetti che lo scoppio della guerra in Ucraina ha messo nuovamente in luce è che non sembra affatto impossibile, come i pacifisti affermano, individuare criteri validi per una guerra giusta. La guerra dell'Ucraina sembra avere tutte le caratteristiche di una guerra giusta difensiva, e nel caso che il conflitto si stabilizzi, si localizzi e non produca un *escalation* nucleare, chimica o batteriologica, com'è auspicabile avvenga, nemmeno avrebbe quegli effetti così distruttivi su larga scala paventati dai pacifisti. Questo non significa che sarebbe una cosa buona in sé, ma semplicemente che lo sarebbe date le circostanze. Porgere l'altra guancia a Putin, infatti, potrebbe essere una scelta peggiore rispetto a quella di resistergli con la guerra.

Con questo abbiamo negato qualsiasi plausibilità al pacifismo? La risposta è sì, ma negare una plausibilità al pacifismo come dottrina morale non significa negare che la scelta personale a non resistere al male sia folle o assurda. Essa non lo è, se la pace che con questa scelta viene ricercata consiste in uno stato di cose che supera l'ambito etico per elevarsi a uno metafisico-religioso. Scheler aveva ragione nel ricordare, sulla scia di Agostino, che "pace" è anzitutto un concetto ontologico, ma torto nel negare che questo concetto non fosse esemplificato da una qualche realtà. Soltanto se esiste qualcosa che è "pace", la pace non è un sogno, un'utopia, un ideale regolativo; questa realtà, però, può essere trovata soltanto in una dimensione ultramondana, perché nulla nel mondo è stabilmente e realmente "pace". Soltanto il Dio che è "pace" può dare la pace (*1 Ts 5, 23*), cioè, secondo il significato biblico del termine, la salute, la salvezza<sup>24</sup>.

A queste condizioni si può essere "pacifisti", e la figura del "pacifista" diviene quella del testimone di un mondo diverso, anzi di un mondo totalmente diverso. Ma si tratta di una scelta che è riservata a pochi. Per chi non è in grado di compierla, ovvero per la maggioranza, è molto meglio collocarsi sul terreno di "un'etica della responsabilità" e cercare

<sup>23</sup> Fra l'altro nel corso di un'intervista alla rivista "Limes". Cfr. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2022-08/intervista-cardinale-pietro-parolin-diplomazia-santa-sede-limes.html>. Si noterà come il titolo di questo articolo non rinunci a usare il termine "pacifista" per qualificare l'atteggiamento della Chiesa cattolica.

<sup>24</sup> Cfr. E. Jüngel, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1983; tr. it. di L. Maricon, *L'essenza della pace. La pace come categoria d'antropologia teologica*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 65.

di perseguire il bene che è possibile in questo mondo. Se si è costretti, anche con una “guerra giusta”<sup>25</sup>. La spaventosa confusione, lamentata da Anscombe, tra etica dei precetti ed etica dei consigli che si è propagata nell’etica cristiana contemporanea ha fatto credere che quello che è riservato a pochi sia alla portata di tutti e il fallimento che ne è conseguito ha gettato e continua a gettare discredito sullo stato di perfezione morale che mediante i consigli viene raccomandato, rendendo incerto, per altro verso, ciò che invece è moralmente obbligatorio. Fra le altre cose, la guerra in Ucraina potrebbe servire per riacquisire un minimo di consapevolezza su questo punto.

<sup>25</sup> Soltanto in questo modo, cioè distinguendo un piano di perfezione morale guidato dai consigli evangelici da uno guidato dai precetti della legge morale naturale, è possibile evitare che “pacifismo” e “guerra giusta” siano posizioni contraddittorie. Su questo aspetto, come su altri, la concezione di Tommaso d’Aquino è ancora un punto di riferimento. Cfr. G.M. Reichberg, *Thomas Aquinas Between Just War and Pacifism*, in “The Journal of Religious Ethics”, a. XXXVIII, n. 2, 2010, pp. 219-241.



Carlo Altini\*

## L'universalità e il particolarismo della guerra e della pace. Uno sguardo attraverso i diritti umani

### Abstract

A characteristic of philosophical concepts consists in aspiring to universality just as they manage to intercept contingent singularities. This observation is valid not only for theoretical concepts, but also for all those political concepts (democracy, sovereignty, etc.) which have received a decisive elaboration in the philosophical field: this also applies to war and peace. In fact, the advantage of philosophical analysis lies precisely in trying to bring together the universal and the particular. A philosophical analysis of the war/peace dichotomy cannot neglect the comparison with the singularities of these phenomena but – if it does not want to flatten itself on a sociological or political dimension – it cannot even forget their universal foundation.

### Keywords

war; peace; human rights; democracy; universality

### 1.

Una delle caratteristiche – e uno dei vantaggi – della concettualità filosofica consiste nel definire strumenti euristici che aspirano all'universalità e che tuttavia riescono a intercettare le singolarità contingenti, consentendo così di leggere la relazione che esiste tra il “comune” e la “differenza”, tra la specie e il genere. Questa constatazione non vale solo per i concetti filosofici nel senso stretto del termine, cioè nella loro natura esclusivamente teoretica, ma anche per tutti quei concetti che – nati in altri contesti, per esempio di tipo politico – hanno ricevuto una decisiva trattazione ed elaborazione in campo filosofico: è sufficiente qui pensare a concetti quali democrazia, sovranità e rappresentanza per comprendere come l'analisi filosofica consenta di individuare i caratteri universali di tali concetti, proprio mentre ne segnala le specificità singolari (siano

\* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

esse di carattere teoretico, antropologico, morale o politico). Tutto ciò vale anche per guerra e pace. Infatti, il vantaggio dell'analisi filosofica – rispetto ad altri sguardi disciplinari, siano essi politologici, sociologici o psicologici – risiede proprio nel cercare di far convivere l'essere e il divenire, l'universale e il particolare, l'antropologia e la storia, ciò che è atemporale con il “qui e ora”.

Il tema della guerra è ritornato recentemente in primo piano, quasi con stupore, in seguito all'aggressione russa dell'Ucraina. Ma tale stupore è del tutto ingiustificato perché la guerra non è mai scomparsa dall'orizzonte, nemmeno nei lunghi decenni di pace che l'Unione Europea ha garantito su una larga parte dell'Europa. Un elenco delle guerre che hanno attraversato il pianeta dal 1945 a oggi sarebbe troppo lungo da presentare, ma possono essere sufficienti i nomi di alcuni Stati per ricordare la continua persistenza dei conflitti negli ultimi ottant'anni: Congo, Vietnam, Cuba, Algeria, Salvador, Rwanda, Somalia, Afghanistan, Iran, Jugoslavia, Iraq, Siria, Libia. Già da questo parziale elenco possiamo notare come le diverse guerre non siano uguali nelle loro caratteristiche strutturali ma, anzi, abbiano singole specificità che ne rendono difficile una comune omologazione: una guerra di liberazione nazionale non è una guerra terroristica, così come una guerra tra Stati non è una guerra rivoluzionaria. Lo stesso naturalmente vale per le diverse forme di pace: una pace fondata su una reciproca concordia è ben diversa da una pace imposta con strumenti imperialistici.

Tuttavia, nonostante queste differenze interne, i concetti di guerra e pace rinviano a una modalità dell'esistenza individuale e sociale che attraversa i tempi e i luoghi, giungendo a definire un comune orizzonte di senso: guerra e pace sono da sempre le condizioni esistenziali delle società umane, caratterizzate da una continua alternanza tra stati di quiete e stati di conflitto<sup>2</sup>. Infatti, pur essendo condizioni eminentemente sociali e politiche (cioè “storiche”), guerra e pace riguardano anche la dimen-

<sup>2</sup> Per un primo quadro sulle teorie della guerra e della pace cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990; D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, tr. it., Einaudi, Torino 1994; L. Bonanate, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari 1998; M. Kaldor, *Le nuove guerre*, tr. it., Carocci, Roma 1999; J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, tr. it., Esperia, Milano 2000; D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000; C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002; M. Howard, *L'invenzione della pace*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002; B. Bianchi, *Pacifismo*, Unicopli, Milano 2004; A. Lepre, *Guerra e pace nel XX secolo. Dai conflitti tra Stati allo scontro di civiltà*, Il Mulino, Bologna 2005; H. Sidebottom, *La guerra e la pace nel mondo antico*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2014; C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2015; S. Ghervas, *Conquering Peace. From Enlightenment to the European Union*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2021; B. Buchanan and A. Imbrie, *The New Fire. War, Peace and Democracy in the Age of AI*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2022.

sione antropologica: le figure dello straniero, dell'estraneo e dell'Altro sono state sempre sottoposte alla domanda sulla tolleranza o sull'intolleranza, sull'amicizia o sull'inimicizia, sull'accoglienza o sul respingimento, sull'apertura o sulla diffidenza, rappresentando così un problema che attraversa le diverse culture e le diverse epoche.

Un tale incrocio di sguardi universali e di elementi particolari costituisce la premessa per comprendere la complessità dei rapporti tra guerra e pace, che spesso si sviluppano in forme contraddittorie. Per esempio, il secolo scorso, se da una parte è stato lacerato da conflitti mondiali, da «guerre totali» e genocidi, dall'altra ha visto l'affermarsi di movimenti pacifisti e lotte non violente per il riconoscimento dei diritti umani, la cui salvaguardia è stata affidata – spesso senza risultati concreti – a istituzioni sovranazionali ispirate a principi cosmopolitici e tese alla risoluzione pacifica delle dispute attraverso il disarmo e la gestione sovranazionale della forza legittima. Anche per questi motivi, soprattutto a partire dal 1989, in molti casi è sfumata la distinzione tra situazioni di guerra e di pace in contesti – pensiamo alla Somalia – che vedono la presenza di una violenza endemica e continua, ma senza un'esplicita formulazione di una condizione di guerra, anche perché all'interno dello spazio globale sono diventati mobili i confini della conflittualità ed è diventato sempre più problematico conciliare la tutela internazionale della pace con la salvaguardia dell'autonomia degli Stati. Un'analisi filosofica della dicotomia guerra/pace non può trascurare il confronto con le singolarità di tali fenomeni ma – se non vuol appiattirsi su una dimensione sociologica o politologica – non può nemmeno dimenticarne il fondamento universale.

## 2.

La guerra è una particolare forma di violenza collettiva attraverso cui si intende causare danno a un altro gruppo, con esiti drammatici di solito giustificati ideologicamente a partire da motivi etnici, culturali, economici, religiosi. Ma perché esiste la guerra? In molti casi essa si sviluppa per decidere sui valori chiave utili alla strutturazione gerarchica di una società politica, oppure per allargare la propria sfera di influenza economico-politica attraverso un atto di conquista. La guerra può però sorgere anche indipendentemente dai contrasti sulle questioni economiche e politiche, per essere rivolta alla gestione delle contrapposizioni identitarie nelle quali la dimensione dell'«interesse», pur presente, non è quella dominante, perché è centrale una motivazione – reale o presunta – alla «sopravvivenza» del gruppo. A fianco di queste considerazioni storiche sul fondamento della guerra, è però necessario notare che, nel corso della storia, si sono realizzate modalità molto



diverse di interpretazione, giustificazione e svolgimento dei conflitti<sup>3</sup>: solo come esempio puramente tipologico e non esaustivo, qui ci limiteremo a ripercorrere, in maniera del tutto schematica, alcuni mutamenti che si verificano in epoca moderna.

Nella prima modernità l'unico attore della guerra è lo Stato, cioè il detentore del monopolio della forza legittima – secondo la nota formulazione di Max Weber – che deve ottenere la vittoria bellica in modo “razionale” e in un contesto “formalizzato”: non si tratta più di coraggio, di onore, di dignità o di simili valori classici e/o feudali, ma della moderna razionalità rispetto allo scopo, che produce una struttura formale di relazioni internazionali tra Stati (dichiarazioni di guerra, ambasciate, trattati di pace, armistizi ecc.) fondata sulla teoria della ragion di Stato e sul realismo politico. Un tale esito non è immediato, né scontato, rispetto alle immagini della guerra che prevalgono nell'Occidente del tardo Medioevo. La crisi dell'unità della *respublica christiana* determinata dalla Riforma e il progressivo consolidamento degli Stati all'inizio dell'età moderna – accompagnato dall'istituzionalizzazione dello *jus publicum europaeum* – contribuiscono a una decisa sovrapposizione tra la sfera della politica e quella della guerra, fino al Cinquecento generalmente separate a causa della frammentazione delle fonti di autorità e degli organi di governo. È la necessità di “neutralizzare” le guerre civili di religione a imporre la ricerca di una soluzione “hobbesiana” al conflitto endemico. Tale soluzione è resa possibile dallo Stato moderno, artificiale e razionale, creatore e garante della pace e delle regole di diritto internazionale attraverso cui gli Stati – gli unici attori riconosciuti – possono dichiarare guerra in modo legittimo<sup>4</sup>. La guerra diventa così uno strumento della politica: gestita come un affare di Stato, si presenta come un esclusivo diritto di sovranità, in un contesto internazionale che non è governato da un ordine superiore ma contempla solo l'esistenza di liberi Stati sovrani, la cui volontà è giuridicamente legittima. Proprio perché non esiste la necessità per gli Stati di rispondere ai criteri di un ordine superiore, l'idea di «guerra giusta» (di origine cristiana) rimane in vigore, ma cambia i propri contenuti: in età moderna la guerra è “giusta” solo se vi partecipano – nel rispetto delle regole formali (dichiarazioni di guerra, formazione di eserciti regolari ecc.) – i legittimi titolari dello *ius ad bellum*, cioè gli Stati, nessuno dei quali è moralmente discriminabile. Non è pertanto ammessa la guerra “privata”: la guerra è tale solo se combattuta tra Stati, perché in tutti gli altri casi

<sup>3</sup> Johann Galtung individua almeno quattro grandi diversi *modelli strategici* della guerra: primitivo, tradizionale, moderno e postmoderno, all'interno dei quali esistono ulteriori distinzioni. Cfr. Ch. Weibel and J. Galtung (a cura di), *Handbook of Peace and Conflict Studies*, Routledge, London 2007.

<sup>4</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.

è pirateria, rivolta, aggressione, brigantaggio. Tutto ciò implica una forma di “razionalizzazione” della guerra, che viene parzialmente sottratta alla dimensione della “naturale” aggressività umana e del desiderio di conquista dei combattenti, per giungere a svolgersi in “teatri” ordinati, anche se per questo non meno violenti e carichi di dolore.

Una trasformazione di questa immagine della guerra prende avvio con la Rivoluzione francese per svilupparsi nell'Ottocento con le guerre di liberazione nazionale. La guerra non è più solo un affare di Stato, ma anche del popolo, che partecipa direttamente ai conflitti su più piani. Da un lato, il popolo diventa il soggetto della leva obbligatoria di massa per la costituzione degli eserciti regolari non più formati esclusivamente da professionisti e mercenari; dall'altro, inizia a organizzarsi come comunità di lingua, cultura e tradizione che intende costituirsi in nazione attraverso i movimenti rivoluzionari e di liberazione nazionale condotti contro i governi dell'*Ancien Régime*; infine, diventa soggetto “passivo” delle guerre, in quanto sempre più i conflitti bellici giungono a coinvolgere la popolazione civile. Questo mutamento della guerra implica la discussione di un principio che aveva contribuito alla neutralizzazione del conflitto in età moderna, quello di non discriminazione morale tra gli attori della guerra. Sul piano teorico tale rischio viene immediatamente notato da Carl von Clausewitz che, in *Vom Kriege* (1832), mira a ricomporre la frattura tra la guerra come affare di Stato e la guerra come affare di popolo, frattura che già Hegel e Fichte avevano sottolineato a proposito delle guerre napoleoniche. È soprattutto Fichte, nelle *Reden an die Deutsche Nation* (1808), ad abbandonare l'ideale repubblicano e cosmopolitico della «pace perpetua» di Kant e a completare la svolta verso il nazionalismo chiamando la Prussia al riscatto contro l'invasione napoleonica e lanciando un appello ai tedeschi per giungere all'unificazione politica della Germania e alla creazione di un nuovo impero fondato “organicamente” sulla comunità di lingua, cultura e costumi. L'intento principale di Clausewitz consiste invece nel ricomprendere la guerra – anche quella rivoluzionaria – all'interno della politica e dello Stato: la guerra non ha come scopo l'annientamento del nemico (che non ha dunque caratteri di inferiorità morale), ma la vittoria, che mira a ristabilire normali relazioni diplomatiche tra Stati, gli unici attori legittimati a intervenire sulla scena internazionale. Non tutti gli atti di violenza – per esempio le rivolte popolari – sono dunque classificabili come guerre, anche perché gli eserciti regolari sono solo quelli statali che conducono la guerra da Stato a Stato, cioè tra due depositari sovrani di un diritto militare che si rispettano come nemici e non si discriminano vicendevolmente come criminali (e in questo modo la pace rimane la normale e ovvia conclusione del conflitto). Questo significa anche che la dimensione istituzionale della guerra in età moderna ha permesso la sua chiara differenziazione rispetto ai conflitti

sociali e ai fenomeni di violenza “privata” (per esempio, quelli che hanno caratterizzato la storia delle comunità ebraiche nell’Europa medievale e moderna): in questa prospettiva la guerra è un fenomeno *artificiale* che deve essere distinto da tutte le forme *naturali* di ostilità. Nel Novecento, però, non ha prevalso questa concezione “formale” della guerra tra Stati e sono diventate endemiche altre forme di «guerra totale», in cui hanno assunto un ruolo centrale gli elementi ideologici di mobilitazione delle masse intorno a valori etnici, politici e religiosi.

### 3.

La pluralità e le trasformazioni del concetto di guerra non sono più numerose della pluralità e delle trasformazioni del concetto di pace. La condizione di pace può indicare semplicemente l’assenza fattuale di guerra, cioè la situazione esistenziale in cui si trovano gruppi politici organizzati che non sono in conflitto reciproco; ma può indicare anche un livello più stabile di relazione, frutto di un accordo tra le parti in virtù del quale si registra la regolamentazione dei loro rapporti futuri; oppure può indicare anche l’aspirazione a una pace generale intesa come ideale regolativo dell’intera vita sociale (pacifismo). Per esempio, il termine *pax*, nel mondo romano, si riferisce esplicitamente alla seconda interpretazione, intesa in senso giuridico relativamente agli atti pattizi che si realizzano tra le comunità politiche, mentre la proposta di Erasmo da Rotterdam, formulata durante le guerre di religione del Cinquecento, si avvicina alla terza interpretazione. La teoria implicita nella seconda interpretazione, secondo cui la pace rappresenta una relazione contrattuale a cui si è giunti in modo consapevole e che comporta un impegno di reciprocità, è uno dei principali fondamenti del diritto internazionale tradizionalmente valido nella modernità, sul quale si sono strutturate norme e prassi «realistiche» che hanno mirato a limitare la guerra nel modo più ampio possibile. A partire dalla consapevolezza della necessità di questa dimensione “giuridica”, secondo cui bisogna cercare di assicurare la pace attraverso patti che siano convenienti per tutti i contraenti, si sono strutturate concezioni e teorie che hanno mirato alla dissuasione di ogni potenziale aggressore, così da prevenire l’aggressione con una protezione sia difensiva che offensiva perseguita attraverso politiche di potenza. Questo caso mette in evidenza come la prima e la seconda interpretazione della pace trovino reciproca composizione all’interno di una concezione “negativa” della pace (intesa come assenza di guerra), disgiunta da altre considerazioni sociali e politiche legate, per esempio, alla dignità umana, alla libertà o al benessere. Per individuare significati più complessi della pace è necessario spostare lo sguardo da questa concezione “negativa” per giungere a

una concezione “positiva”, presente nel concetto greco di *eirene*, nel concetto ebraico di *shalom*, nella concezione cristiana di *pax*, nel concetto arabo di *sala'am* o nelle concezioni filosofiche di Kant e di Simone Weil, nelle quali la pace non è solo assenza di guerra ma è «pace con giustizia», che comporta una maggiore attenzione alle condizioni sociali, economiche e culturali dell'esistenza umana.

Numerosi autori potremmo catalogare sulla base delle loro diverse interpretazioni della pace: alla prima interpretazione appartengono Tucidide, Machiavelli e Carl Schmitt; alla seconda, Tommaso d'Aquino, Hobbes e Locke; alla terza, l'Abbé de Saint-Pierre, Kant, Dietrich Bonhoeffer, Gandhi, Simone Weil e Aldo Capitini. Ed è proprio quest'ultimo gruppo di autori che fonda l'idea secondo cui la guerra non può essere la forma di risoluzione dei conflitti tra Stati. A partire da inizio Settecento si registrano infatti i primi passi di una teoria della pace permanente, desiderabile e possibile, costruita grazie all'intervento di un'organizzazione internazionale che mira a conciliare il bisogno di fondare la pace sulla sanzione costituita dall'uso della forza, da un lato, con il bisogno di salvaguardare l'autonomia degli Stati, dall'altra, senza ovviamente trascurare le questioni relative alla giustizia sociale, l'unica pietra fondativa su cui è possibile costruire una vera «pace perpetua» in ottica cosmopolitica.

Su questa scia, nel XIX secolo emergono le prime posizioni filosofiche esplicitamente pacifiste, fondate su teorie e principi diversi. È il caso di alcuni sostenitori del pacifismo liberista a base economica – di Richard Cobden, per esempio – che considerano la guerra irrazionale perché incompatibile con la prosperità e lo sviluppo, perseguiti invece dal commercio interno e internazionale, realmente possibile solo nelle fasi di pace: questa posizione si è consolidata anche nel corso del XX secolo, giungendo a influenzare le teorie delle relazioni internazionali che si fondano sull'interdipendenza tra gli Stati. Esiste anche un pacifismo liberaldemocratico e repubblicano (tra i cui esponenti troviamo Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Giuseppe Mazzini) che attribuisce la responsabilità della guerra ai regimi assoluti e dispotici: in questa prospettiva la pace è resa possibile dall'ampliarsi dei governi democratici e repubblicani sulla scena mondiale, considerati generalmente contrari a intraprendere guerre con Stati ugualmente democratici e repubblicani. Tra Ottocento e Novecento si afferma anche un pacifismo giuridico – i cui principali esponenti sono Lord Lothian e Lionel Robbins – che mira a limitare quanto più possibile il ricorso alla guerra attraverso la formazione di un'autorità sovranazionale che, esercitando il monopolio della forza legittima, metta fine all'anarchia internazionale: si tratta di una posizione che ha ispirato la creazione della Società delle Nazioni e delle Nazioni Unite, nonché di altri progetti relativi alla sicurezza collettiva e al disarmo.

Nel Novecento la fortuna del pacifismo è legata essenzialmente alla fi-

gura di Gandhi, in cui autodeterminazione dei popoli, tolleranza religiosa, sentimento umanitario e politica nonviolenta si uniscono non solo sul piano intellettuale ma anche su quello pratico, caratterizzato dalla ricerca della fratellanza tra tutti gli uomini e della convivenza pacifica tra gruppi e religioni, in uno spirito di servizio nei confronti dei più deboli. È soprattutto il concetto di *satyagraha* (insistenza per la verità) a configurare la politica gandhiana della disobbedienza civile nonviolenta intesa, da un lato, come resistenza passiva, che si realizza nel rifiuto di sottoporsi a leggi ingiuste; dall'altro, come amore per la giustizia. Per Gandhi la nonviolenza non è, infatti, una mera sottomissione alla volontà di chi comanda, ma una ribellione dell'anima contro la volontà del tiranno e pertanto non è un segno di debolezza, bensì di forza interiore e fisica. La nonviolenza non si ferma così a una posizione "negativa" (cioè il non essere causa di male agli altri), perché possiede in sé la carica positiva della benevolenza universale. Come avrebbe successivamente detto Capitini, la nonviolenza non è solo un atto di amore aperto a tutti, perché è lotta e attiva opposizione al male e all'ingiustizia sociale in vista di un mutamento della realtà fondato sull'educazione alla partecipazione democratica del potere: la nonviolenza non è dunque esclusivamente rifiuto della guerra, ma in primo luogo rifiuto dell'ingiustizia.

#### 4.

Ma una tale pluralità storico-concettuale delle immagini della guerra e della pace – una pluralità che in questa sede è stata solo accennata superficialmente e in modo parziale – può consentire la costruzione di uno sguardo filosofico che, senza perdere di vista questa concreta complessità, aspiri ad attingere un livello di consapevolezza "universale"? Tentativi in questa direzione non sono mancati, per esempio tra i pensatori conservatori (Schmitt, Jünger) o tra gli psicanalisti (Freud, Hillman), nei quali è emerso il tentativo di afferrare l'"essenza" della guerra. Il rischio di tali tentativi consiste però in un'ipostatizzazione che sposta l'ago della bilancia verso la dimensione "atemporale" del problema. Al contrario, accentuare la dimensione della complessità e delle diverse singolarità rischia di derubricare la questione della guerra e della pace a un'analisi di tipo puramente storico-politico, che si occupa della contingenza e del particolare *in quanto tale*, senza alcun riferimento alla dimensione universale di queste esperienze. Un tentativo diverso, che miri davvero a tenere insieme universalismo e pluralismo, generalità e particolarità, può forse essere fatto traslando l'analisi della guerra e della pace su un termine "medio", che li riguarda entrambi: i diritti umani. Anche in questo caso l'elemento caratterizzante dei diritti umani è la loro complessità, in quanto categoria

che si situa all'intersezione tra più ambiti e discipline e all'incrocio tra teoria e prassi. La questione dei diritti umani non può dunque che essere, allo stesso tempo, filosofica e politica, cioè universale e particolare.

Nel dibattito contemporaneo l'intersezione tra analisi filosofica e analisi politica dei diritti umani non è stata sempre praticata con profitto. In effetti, procedendo per semplificazioni, sono almeno quattro le grandi correnti che si sono finora contese l'ultima parola sui diritti umani: i difensori della teoria e della pratica dei diritti umani da un punto di vista politico-giuridico con intenti pragmatici (Norberto Bobbio, Antonio Cassese, Michael Ignatieff); i critici marxisti dell'imperialismo occidentale a sfondo umanitario (Slavoj Žižek, Antonio Negri, Fredric Jameson); i critici dell'universalismo dei diritti umani dal punto di vista della diversità culturale (Charles Taylor, Makau Mutua); i difensori della teoria dei diritti umani dal punto di vista dell'universalismo filosofico-politico (Maritain, Habermas). Si tratta di posizioni che, nella loro reciproca contrapposizione, fanno riferimento quasi esclusivamente alla dimensione sociale dei diritti umani e che ne trascurano il loro fondamento nell'*umano*, cioè in uno spazio che – per quanto possa radicarsi – non può essere confinato esclusivamente all'*hic et nunc*. Accanto a queste posizioni, che dei diritti umani tendono a fornire un'interpretazione solo "immanente", giocata sulla dimensione strettamente "mondana" dell'agire politico, è stata però elaborata un'interpretazione *ontologica* dei diritti umani in grado di superare lo spazio della pura immanenza, rimanendovi allo stesso tempo ancorata. Questo lavoro è stato proposto da Jeanne Hersch<sup>5</sup>, che ha cercato di individuare la compresenza di "immanenza" e "trascendenza" – cioè di universale e particolare – all'interno dei diritti umani, una compresenza che ne rende impossibile un'analisi in termini di contingenza puramente fattuale e che tuttavia ne scongiura anche il rischio di un'astratta considerazione atemporale e disincarnata.

Senza dubbio i diritti umani sono parte integrante della storia del liberalismo occidentale, le cui radici affondano nella tradizione del giusnaturalismo moderno. Tuttavia, se questa è l'origine storica e culturale dei diritti umani, non è però ciò che ne caratterizza la *destinazione ultima*, che non è legata esclusivamente all'esperienza concreta del *male* ma che dipende dall'aspirazione universale alla *giustizia*: sebbene l'esperienza del giusto sia diversa nelle differenti culture e nelle differenti epoche, la distinzione tra giusto e ingiusto è accettata universalmente. Infatti, pur

<sup>5</sup> Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2008. – Un discorso a parte meriterebbe la prospettiva di Martha Nussbaum, in cui il rapporto tra dignità umana e diritti umani è affrontata con categorie filosofiche di ascendenza aristotelica. Sul rapporto tra diritti umani e dignità umana cfr. anche Th. Pogge, *Povertà mondiale e diritti umani*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010.



nascendo nel “qui e ora”, la distinzione tra il giusto e l’ingiusto rimanda sempre a un “altrove”. A causa di questa complessità – che compone immanenza e trascendenza, filosofia e politica, diritto e morale, teoria e prassi – il discorso filosofico sui diritti umani deve essere giocato su un piano che non è quello puramente immanente. Qui entra in gioco una diversa dimensione che lega l’umano alla trascendenza, una trascendenza senza carattere religioso, né a orientamento confessionale orientato gerarchicamente, né a orientamento mistico: solo in questo modo l’umano può essere inteso, come in effetti è, luogo di incontro tra il “qui e ora” e l’“altrove”. Nella prospettiva di Hersch i diritti umani non sono un “dato naturale”, perché la natura non conosce il diritto, né i diritti: «I diritti non li troviamo nella realtà. Non appartengono al mondo dei fatti. Nessuna logica li impone alla ragione»<sup>6</sup>. Il diritto e i diritti non sono però una costruzione esclusivamente culturale, politica o giuridica: poiché l’essere umano è corpo e anima, egli vive all’*intersezione* tra la ragione e la forza, tra la storia e il diritto, tra la natura e la libertà, tra l’essere e il dovere, tra l’universale e il particolare, tra la cura e la violenza. L’umano è dunque il luogo della contraddizione, ovvero di una finitudine che aspira alla trascendenza e che per questo richiede dignità e rispetto nella sua singolarità, cioè nella sua possibilità di salvaguardare le sue occasioni di fare di se stesso ciò che è capace di diventare. I diritti umani possono essere intesi come “naturali” solo a partire da questa duplicità, solo a partire dal fatto che nell’umano è presente un’istanza – la libertà come compito e vocazione – che contraddice il puro dato biologico: la libertà implicata nei diritti umani non è quella “naturale” dello «stato di natura» o quella “culturale” dello «stato civile», ma la libertà che parla della *finalità* dell’umano. È quindi evidente che la prospettiva di Hersch è ben lontana dalle concezioni pragmatiche e minimaliste di tipo liberal-democratico<sup>7</sup> che cercano di ricondurre il rispetto dei diritti umani a una neutralità ragionevole:

Non dobbiamo confondere i diritti umani con condizioni di felicità, o di benessere collettivo, con dei mezzi che permettano di organizzare al meglio la vita degli individui o delle società. Non sono una tecnica di pace, di comodità, di distribuzione o ripartizione. Non servono a delimitare la libertà di ciascuno affinché essa non invada quella degli altri. Al contrario, essi servono a riconoscere che, quando si tratta di «essere un uomo», è in gioco la libertà con il suo assoluto<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 60.

<sup>7</sup> Ovviamente Hersch non contesta ma, al contrario, ritiene fondamentali le politiche internazionali a favore dei diritti umani. Ciò che è in discussione di quelle politiche è il loro fondamento di legittimità, che non può essere di tipo esclusivamente politico-giuridico.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 65.



Per Hersch il tema dell'«assoluto» mette in gioco la questione dell'essere umano nella sua concreta vita storico-sociale, ma all'interno di un quadro dettato dall'*universalità di ciò che è comune*, non dal particolarismo delle differenze storico-culturali intese come strumento di lotta politica, né dall'astrattezza dell'individuo razionale presupposto dalle teorie liberal-democratiche e capitalistiche. Si tratta allora di constatare che, accanto alle differenze storico-culturali, nella complessità dell'umano vi è qualcosa di comune che attraversa tutti i confini e ogni frontiera, ma che non può essere ridotto alla mera razionalità formale. Ciò che è universale è infatti l'esigenza fondamentale dei diritti umani, che corrisponde alla giustizia e al rispetto dovuto a tutti gli esseri umani, in vista della tutela delle loro possibilità di fare di loro stessi ciò che, *in potenza*, sono capaci di diventare: si tratta di un'universalità che è garantita non malgrado, ma proprio grazie alla variegata diversità culturale dei modi in cui essa si esprime nelle varie culture, giungendo a mettere in luce la dimensione irrisolubilmente aperta alla trascendenza e, allo stesso tempo, intimamente temporale della condizione umana. Questa contraddizione non promette nessun compimento teleologico, ma può farsi carico dell'«assoluto» all'interno di una situazione concreta:

È in questione qui *la possibilità di una decisione assoluta* e questa possibilità esiste in ogni essere umano. Questo «punto», il più radicato, il più *concreto*, è il solo a permettere l'esigenza *generale* dei diritti umani, perché può capitare a ogni essere umano di decidere: non farò questo – piuttosto morire. Questa è la fonte della loro *universalità*. Questo possibile assoluto, il solo generalizzabile, non può quasi mai essere oggetto di prova o di reputazione e tanto meno di sospensione neutra del giudizio. Si presta raramente a una difesa del «diritto alla felicità» o del «diritto alla salute», semmai soltanto in modo indiretto, di riflesso [...]. Questo possibile assoluto non può quasi mai servire da fondamento a un'eventuale unanimità dottrinale universale – e potrebbe addirittura ostacolarla – a meno che non lo si cerchi molto in profondità, laddove esso si scinde in due esperienze misteriose: attraverso la possibilità della decisione assoluta, quella di *una trascendenza non posseduta*, come pure quella della *decisione assoluta dell'altro*. Entrambe sono del resto intimamente legate<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ivi, p. 68.



Roberta De Monticelli\*

## Ore stellari. Le grandi occasioni perdute per un rinnovamento della civiltà nel Novecento

### Abstract

Questa riflessione prova a liberare la mente dall'assedio esclusivo del presente e dell'ossessiva ripetizione di poche formule sull'aggressore e l'agredito nella guerra che sta devastando l'Ucraina ma anche l'Unione Europea, resuscitando quella memoria dalla quale soltanto proviene il pensiero critico, ma anche la pietà e la speranza. Il suo filo conduttore sono le occasioni perdute, quelle che potevano essere "ore stellari dell'umanità" (Stefan Zweig) e portare la civiltà europea e quella globale verso un'era di rinnovamento di civiltà, in cui l'ombra dell'atomica ci inducesse a farla finita con la selva geopolitica degli equilibri di potenza, e a costruire la "federazione mondiale di repubbliche" di kantiana memoria, secondo il compito delineato nelle grandi dichiarazioni e istituzioni normative del dopoguerra.

### Keywords

Masaryk, Spinelli, Gorbačëv, Idea d'Europa, Federazione Mondiale di Repubbliche, Occasioni perdute.

### 1. Il pensiero conduttore

Il pensiero che guida queste note è emerso dall'angoscia: quella che tutti, forse, proviamo di fronte alla guerra che da otto mesi insanguina un pezzo d'Europa, debordando ben oltre il confine di un conflitto endemico ma più locale che dura dal 2014. Un'angoscia che cresce a misura di questo prolungarsi della distruzione, e ci lascia a oscillare fra l'impotenza, il timore della catastrofe globale, e la tristezza forse ancora più profonda per questa sorta di balcanizzazione delle coscienze che sembra ormai prevalere: una rassegnazione in apparenza indifferente, un abituarsi al peggio. Lo scempio dei corpi e delle cose, il tasso crescente di propaganda e menzogna, la fine del cosiddetto multilateralismo, la fine dell'idea di

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

Europa come un ponte fra l'Occidente e l'Oriente<sup>2</sup>. Lo sguardo si volge indietro, alle occasioni perdute: le “ore stellari”, appunto, che avrebbero potuto aprirci la via di altri mondi possibili.

Brucia in particolare il tramonto apparentemente definitivo di questa “casa comune europea” che il mondo aveva sognato per un istante, a cavallo della fine della guerra fredda, prima che Michail Sergeevič Gorbačëv, questo gigante morale e politico, venisse sconfitto: e non solo da un piccolo uomo totalmente asservito a se stesso, privo di ogni visione anche se non di un talento istrionico, Boris Eltsin, ma anche e soprattutto da noi, dal cosiddetto Occidente – nel senso che vedremo. Con il sogno della casa comune europea, dove Russi e Ucraini e tutte le nazioni della cintura occidentale dell'ex impero sovietico avrebbero dovuto essere accolte, sotto l'egida imparziale del diritto comunitario, tramontava l'uomo che non concepiva la sua *perestroika*, il gran rinnovamento democratico della Federazione Russa, se non come inseparabile dalla creazione di un vero nuovo ordine mondiale, dove la politica non fosse più la continuazione della guerra con altri mezzi, e la guerra fosse esclusa davvero dalle risorse della civiltà. Vorrei dedicare questa riflessione alla sua memoria<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Il Direttore di *Limes*, Lucio Caracciolo, oltre ad avvertirci nel suo linguaggio spiacevolmente talleyrandiano che l'azzardo di Putin “è più che un crimine, è un errore”, dà per assolutamente finito o forse mai esistito lo spirito universalistico che aveva animato non solo le speranze del secondo dopoguerra, ma anche quelle del breve sogno gorbacioviano. E nella sua solo apparente impassibilità realpolitica scrive, da tragediografo come affascinato dall'abisso: “Le cause della guerra sono molto più profonde delle dispute su spicchi di terra, acqua o cielo [...] investono il senso del nostro (non) stare insieme, su entrambi i frastagliati fronti di quella che fu cortina di ferro e che scopriamo ormai d'acciaio” (Caracciolo 2022, p. 7). Nello stesso numero di *Limes*, oltre all'agghiacciante meditazione sul futuro di un'umanità priva di libero arbitrio da parte di Vladislav Surkov, uno dei massimi consiglieri di Putin fino al 2019 (Surkov 2022), Federico Pedroni traccia un profilo terribilmente inquietante del progressivo mutamento di strategia dell'amministrazione statunitense nella gestione del sostegno all'Ucraina, con un'escalation senza precedenti, corrispondente al supposto affermarsi di una “nuova” Europa – l'Est – su quella “vecchia” più propensa a non distruggere ogni possibilità di futuro politicamente “europeo” di quella Russia che pure è parte spiritualmente e anche geograficamente così integrante, fino agli Urali, della terra d'Europa, e del suo genio (Pedroni 2022). Sulla storia recente della nazione ucraina si può vedere – nonostante lo sconcerto che può provocare la riproposta priva di dubbi dell'ideale nazionalista ucraino come portatore del “futuro dell'Europa” (Bellezza 2022).

<sup>3</sup> Struggente, anche per chi voglia armarsi del massimo distacco critico, la confessione della grandezza e del fallimento del solo progetto autenticamente umanistico e cosmopolitico di dimensioni globali che la patria di Tolstoj abbia offerto al mondo: l'autobiografia di Michail Gorbačëv (Gorbačëv 2021). Stridente, su questo sfondo, appare la visione “rimpicciolita” – in qualche modo resa incongruamente meschina – che dà Aleksandr Jakovlev del grande statista antimachiavellico, il solo che rinunciò al suo potere e alla sua gloria pur di evitare il consumarsi di una strage ai suoi confini occidentali, e che credette alle promesse dei leader occidentali. Eppure l'autore di questo libro sincero e per certi versi appassionante era stato, di Gorbačëv, il più fedele collaboratore, e l'inventore della

## 2. La prima grande occasione perduta

Niente ha promosso, a livello planetario, un'esigenza di rinnovamento pratico della vita associata, a partire dal rinnovamento anche teorico delle categorie per comprenderla, quanto le guerre mondiali del XX secolo, o se si vuole la lunga "guerra civile europea 1914-1918"<sup>4</sup>. Questa constatazione è piuttosto lapalissiana: a me serve per sottolineare, però, che il rinnovamento essenziale, quello necessario a dare un senso al grido tante volte ripetuto dopo le guerre – "mai più" – non ci fu, o meglio non arrivò al passo decisivo: farla finita con la selva geopolitica degli equilibri di potenza, costruire la "federazione mondiale di repubbliche" di kantiana memoria. Ci furono grandiose promesse non mantenute. L'umanità europea, soprattutto, ha vissuto almeno due momenti magici – Stefan Zweig li chiamerebbe "ore stellari", *Sternstunde* – di cui non abbiamo saputo approfittare. Ma a qual punto questo sia vero, è la guerra in corso che ce lo svela.

Tutti sanno quale fu la prima ora stellare che fu dissipata: nel 1919, con la pace di Versailles e il fallimento del sogno di vera riconciliazione sognato da Woodrow Wilson – per colpa della cecità proterva dei Clemenceau, dei Lloyd George, perfino dell'italiano Sonnino. Tutti dovrebbero leggere lo splendido racconto che Stefan Zweig imbastisce su questa tragedia – *Il fallimento di Wilson*, tratto dalla seconda edizione di *Sternstunden der Menschheit*, uscita nel 1943, e tradotta in italiano – da Adelphi – *Momenti fatali*<sup>5</sup>.

Anzitutto, con tutto il rispetto per chi si cimenta nell'arte difficile del tradurre, rendere un'espressione che letteralmente significa "ore stellari dell'umanità" con momenti "fatali" significa proprio tradurre al contrario: non è per niente la fatalità o il destino, il protagonista di questi dodici piccoli racconti di fatti realmente avvenuti, dall'avventurosa scoperta dell'Oceano Pacifico da parte di Nunez Balboa fino all'assassinio di Cicerone ordinata da Marco Antonio, che seppellisce con lui la Repubblica. È la libertà umana come appare in quei momenti decisivi che chiamiamo *kairoi*, e quindi lasciare l'*humanitas* fuori dal titolo è un errore, perché è lei che è in questione, come pure lasciarne fuori le stelle, metafora dei valori centrati o falliti, che conferiscono a queste azioni una sorta di eternità simbolica. Insomma, significa ignorare che "ore stellari

*Glasnost* ("trasparenza") – fino a quando non gli preferì Eltsin (Jakovlev 2000).

<sup>4</sup> Traverso (2006) offre un'analisi della ricchezza e diversità di accezioni del concetto di guerra civile europea 1914-45, adottata da diversi autori dopo ma anche prima di Nolte (1987). Un libro, quello di Ernst Nolte, allievo di Heidegger, che diventò tristemente famoso per il suo flirt con tendenze negazionistiche rispetto ai genocidi nazisti.

<sup>5</sup> Zweig 2005.

dell'umanità" evoca insieme la libertà e le stelle: "la legge morale in me e il cielo stellato sopra di me". Anzi, vorrei allargare ancora l'orizzonte di quel pensiero, alzarlo, senza pudore, verso il cielo delle idee. In quegli anni, immediatamente a cavallo della prima "ora stellare" del Novecento europeo, fioriscono le opere più luminose, dal punto di vista assiologico, etico, politico, della fenomenologia classica. I suoi maestri<sup>6</sup> vissero come una vera e propria apocalissi, nel senso di una "rivelazione" – la guerra e il dopoguerra della Repubblica di Weimar.

La famosa *perestrojka* voleva essere prima di tutto una "rivoluzione democratica delle menti": il suo senso è esattamente quello che assunsero negli anni '20 le parole tedesche *Erneuerung*, *Reue*, *Wiedergeburt*, *Wiederaufbau*: rispettivamente, rinnovamento, pentimento, rinascita, ricostruzione. Il senso di queste parole si comprende meglio leggendo *La rivoluzione mondiale* (1925) di Tomáš Masaryk, il fondatore di quella che fu la Repubblica Cecoslovacca indipendente, con il suo luminoso credo: che la democrazia mondiale sia solo nella sua infanzia, e ci sia una "*politica sub specie aeterni*", che consiste nel costruirla. Si trova, all'intersezione dei maggiori fenomenologi classici, una sorprendente articolazione filosofica dell'idea di federalismo europeo e mondiale, che neppure possiamo cominciare a sdipanare qui<sup>7</sup>.

Ma in questo senso la *perestrojka* non è certamente fallita solo in Russia. Che occasioni abbiamo perduto di un vero rinnovamento della civiltà lo vediamo con più chiarezza, oggi che le nostre menti stanno scivolando in giù, verso la loro radice più arcaica, e scendendo un gradino nella scala evolutiva dell'umano rizzano il pelo e scoprono i denti, pronti a una guerra di sterminio delle opinioni altrui che nulla ha a che fare con il civile confronto di ragioni di cui le democrazie dovrebbero vivere: e peggio se fra i denti stringono bandiere, se gridano i nomi di dio – il giusto, il buono, il bello – e ne fanno, come diceva Simone Weil, "parole assassine". Le guerre, che nelle menti degli uomini nascono (Art. 1 della Carta dell'Unesco), hanno sui cuori e le menti questo ef-

<sup>6</sup> Max Scheler ed Edmund Husserl in particolare, e poi una galassia di altri, fra cui bisognerebbe ricordare almeno il massimo fenomenologo del diritto, Herbert Spiegelberg, e il massimo fenomenologo della politica, Aurel Kolnai.

<sup>7</sup> Le opere che costituiscono "l'intersezione federalista" dei due maggiori maestri della fenomenologia classica sono: da parte di Husserl gli scritti che dai *Saggi sul Rinnovamento* (1923-24), pubblicati in parte sulla rivista giapponese *Kaizo* ("Rinnovamento", appunto) vanno fino alle conferenze di Praga e di Vienna (1936-37), con al centro l'idea della "sovranazione Europa"; e da parte di Scheler una serie di saggi che coprono l'arco dalla raccolta *Guerra e ricostruzione* (1918) fino ai saggi degli ultimi anni: *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus*, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927). Il saggio *Pentimento e rinascita* (1917) segna precisamente l'esperienza del "pentimento" per la breve esaltazione bellicistica che Scheler manifestò pubblicamente a differenza di Husserl, nel suo *Der Genius des Krieges* (1915).

fetto retroattivo e regressivo, di passare il comando ai pensieri veloci, o ai circuiti emotivi e reattivi più estranei a quell'attenzione del cuore e a quella rassegna mentale dei possibili che definiscono propriamente questo dono di ragione e grazia, l'umano.

### **3. L'arcangelo Michail (Sergeevič) e la seconda grande occasione perduta**

Visto a trent'anni dalla sua sconfitta, il pensiero di Gorbačëv sorprende per lucidità e ampiezza di visuale. La lucidità: con cui vede che, nel secolo delle armi nucleari, "l'umanità ha smesso di essere immortale". L'ampiezza di visuale: in cui rientra, non semplicemente la fine della guerra fredda e la sconfitta di uno dei suoi due poli, ma la costruzione di un nuovo ordine mondiale che deve veramente sostituire l'impero della legge all'imperialismo delle potenze, e dare forza, ma in questo senso, all'Organizzazione delle Nazioni Unite. Nella sua visione, il punto d'origine e disseminazione di questo nuovo vero ordine di una pace duratura è l'Europa, di cui la Russia non solo è parte geografica, non solo è un'anima grande e profonda, ma può e deve anche divenire parte costitutiva, attraverso il ponte di tutte le repubbliche (Ucraina, Bielorussia, repubbliche Baltiche in primo luogo!) della rinnovata Federazione di Stati Indipendenti in cui l'Unione Sovietica avrebbe dovuto e potuto pacificamente trasformarsi. Tanto articolata e concreta fu questa immensa chance negli anni drammatici precedenti alla sconfitta, nel 1991, e poi alla semplice dissoluzione caotica dell'enorme corpo sulla spinta violenta dei nazionalismi, e in primo luogo quello della Russia di Eltsin – che occorrerà tornare con calma su questo pensiero, limpidamente esposto nell'autobiografia recentemente ristampata di Gorbačëv (2021). Ma per ora è urgente soffermarsi sul suo aspetto più cruciale, che è un pensiero nuovo della libertà, nutrito dalla consapevolezza delle interdipendenze.

Reykjavik, 1986. Appena installato al vertice, Gorbačëv aveva persuaso Reagan a riprendere il negoziato lanciato l'anno prima, a Ginevra, per il disarmo nucleare bilaterale. Dopo un anno, in effetti, viene siglato l'accordo Usa-Urss sull'eliminazione dei missili a corto e medio raggio. Pochi però capirono, allora, che questo era per il nuovo leader russo l'aspetto "esterno" o globale della *perestrojka*. Cioè di quella "rivoluzione democratica delle menti" – e delle istituzioni che produsse, insieme a una fioritura di vita culturale e civile mai più veduta in Russia dopo gli anni '20, la prima elezione veramente democratica: quella che nel '90 portò Eltsin alla presidenza della Repubblica Russa. La prima ma anche l'ultima elezione democratica: perché Eltsin si guardò bene dal



concederne mai un'altra, soprattutto dopo aver fatto prendere a cannonate il suo Parlamento, nell'ottobre 1993, provocando una strage di cui non si seppe mai la vera consistenza numerica: a proposito di *Glasnost* o trasparenza. Quello che seguì fu il colpo di mano con cui Eltsin portò a compimento la pura e semplice dissoluzione dell'Unione Sovietica, iniziando quella che Gorbačëv definì “una parata delle sovranità” e che indusse Eltsin di lì a poco a intraprendere la sciagurata guerra cecena. Ma il cosiddetto Occidente non capì. Sostenne Eltsin, ma soprattutto non capì perché era sbagliato. Lo era. “Era stato raggiunto un accordo su un possibile ingresso dell'Urss nell'Unione europea con lo status di membro associato, e di lì a poco, nel Fondo monetario internazionale come membro a tutti gli effetti”, scrive Gorbačëv nell'autobiografia. Il pensiero nuovo della libertà è stato lì lì per diventare l'anima d'acciaio delle istituzioni del cosiddetto Occidente. Un ordine democratico compiutamente sovranazionale nella regolazione della convivenza delle nazioni. Eppure già prima dell'impero sovietico si era dissolto il sistema jugoslavo: nel sangue che i nazionalismi sempre portano con sé, dalla Prima Guerra Mondiale in poi.

#### 4. Spinelli e Gorbačëv: un passaggio di testimone?

Che immensa chance fu perduta allora – e quanto brutalmente è calpestate oggi nelle dichiarazioni apertamente guerresche del Ministro degli Esteri Lavrov e nelle risposte dei segretari di Stato e della Difesa statunitensi, Blinken e Austin, per non parlare dell'escalation di aggressività verbale del Presidente russo, riverberata da quello americano.

E per chiudere il cerchio sull'altro grande edificatore oggi sconfitto, ecco cosa scrisse Altiero Spinelli nel 1986 nel suo diario, poco prima di morire, in una pagina beffarda nei confronti di un comunista italiano di allora, che chi fosse il nuovo Segretario del PCUS non lo aveva ancora capito. Scrisse: “Invano suggerisco che se si vuole commemorare l'8 maggio non è come vittoria dell'antifascismo, ma come fine di 30 anni di disastrosa guerra civile europea e inizio di un capitolo nuovo nella storia europea”. Disse Gorbačëv nel '91, in occasione del conferimento del Premio Nobel per la pace: “Se la *perestrojka* fallisce, svanirà la prospettiva di entrare in un nuovo periodo di pace nella storia”. Abbiamo visto come sta andando a finire. “Noi”: sta ridiventando l'orrenda parola che si oppone a “loro” come Blinken e Austin a Lavrov. Orgoglio russo contro orgoglio americano. No, non eravamo questo, “noi”. Forse possiamo ancora non essere costretti a divenirlo?

Torniamo a Reykjavik, in Islanda, nel 1986. “Appena mi presentai, tutti si alzarono in silenzio. Nella sala si respirava un'aria di grande

attesa [...] Scorsi centinaia di volti, ero sconvolto. Era come se davanti a me ci fosse l'umanità intera"<sup>8</sup>. Vorrei tornare su quel nesso essenziale fra democratizzazione interna e vera realizzazione di un nuovo ordine internazionale, a partire dalla "Casa comune europea", che il grande riformatore sconfitto aveva in mente.

Gorbačëv non deve averla sentita solo quella volta, davanti a sé, l'umanità in attesa, durante i suoi brevi anni al potere, dal 1985 al 1991. Che cosa acceca le nostre menti anche in tempo di pace, al punto che non vediamo quasi mai né la grandezza né la tragedia del presente, finché è presente? Allora ben pochi, fra i leader e gli intellettuali "occidentali", si erano resi conto della grandezza della chance che la trasformazione in corso nell'URSS poteva aprire all'avvenire del mondo. O anche solo della grandezza dell'attesa dell'"umanità intera". Che, in noi e fuori di noi, è muta: finché parole e azioni di singoli individui, gli edificatori e i distruttori, la definiscono – o la sfigurano. La nostra umanità è ancora definita dai grandi documenti normativi postbellici, a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti umani. Ma ci furono anni, nel secolo scorso, che oggi colpiscono per l'altezza degli ideali cui l'umanità pareva essersi impegnata, coi suoi accordi di pace. La Dichiarazione di Dehli, ad esempio, firmata da Rajiv Gandhi e Gorbačëv nel 1986, enumera alcuni principi per la costruzione del nuovo ordine mondiale, che a rileggerli ora fanno un certo effetto. La vita umana deve essere riconosciuta come il valore supremo. La non-violenza deve divenire la base della coesistenza umana. All'"equilibrio del terrore" si deve sostituire un sistema planetario di sicurezza internazionale. Ma colpisce, soprattutto, l'ampiezza e intima coesione del "nuovo pensiero", che Gorbačëv più che a se stesso attribuisce alla "comunità mondiale", con l'"idea universale della supremazia dell'umanità, per contrastare le innumerevoli forze centrifughe [i nazionalismi, *N.d.A.*], per preservare la vita di una civiltà che, forse, è l'unica possibile nell'universo". L'orizzonte ecologico, con il *Manifesto per la terra* (traduzione italiana 2005) chiude il cerchio di questa "filosofia del mondo", rara nei leader anche più grandi – come scrisse il *New York Times* dopo il discorso del 7 novembre 1988 all'Assemblea generale dell'ONU. Ma i precedenti di Wilson, Roosevelt e Churchill impallidiscono di fronte all'ampiezza di questo respiro. Si può intendere anche in questo senso il detto poetico sulla Russia che "confina con Dio": un senso assai più tolstoiano che dostoevskiano, un grande universalismo non-violento e illuminato, che nulla ha di mistico e slavofilo, o addirittura delle fumisterie imperiali eurasiatiche, alla Dugin (il cosiddetto filosofo di Putin).

L'ampiezza dell'orizzonte etico-politico può non essere affatto in

<sup>8</sup> Gorbačëv 2013, p. 335.

contrasto con la concretezza dei propositi. C'è un libro che raccoglie come in un coro tragico e grottesco, supremamente gogoliano, le voci dell'intelligencija contemporanee alla caduta di Gorbačëv<sup>9</sup>. L'autrice, studiosa e traduttrice che soggiornava regolarmente nella casa degli scrittori a Peredelkino, racconta anche di Andrej Sacharov, “la più limpida di quelle voci”: il grande fisico, che dagli anni Settanta si era dedicato alla battaglia per i diritti umani e la democrazia ed era per questo stato confinato a Gorkij (Nižnij Novgorod), morì nel 1989, giusto prima di aver ultimato la stesura della Costituzione per la nuova Unione delle Repubbliche Sovietiche Indipendenti, la più grande riforma alla quale Gorby stava lavorando. Il quinto articolo conferisce alla Carta dell'ONU e alla Dichiarazione dei diritti umani “la priorità assoluta sulle leggi dell'Unione e delle singole Repubbliche”. Parole, si dirà. Il fatto è però che furono persone in carne e ossa, Eltsin in quanto Presidente della Federazione Russa, e i presidenti delle Repubbliche indipendenti di Ucraina e di Bielorussia, a proclamare l'8 dicembre del '91 la dissoluzione di fatto dell'Unione Sovietica: dichiarazione che fu firmata, non a Mosca dove il 25 novembre tutte le rappresentanze delle Repubbliche Sovietiche avevano sottoscritto la bozza del nuovo Trattato di unione democratica e federale, ma in seguito a trattative segrete nella foresta di Belovez ai confini con la Polonia, e inviata, curiosamente, in primo luogo a George Bush<sup>10</sup>. Sergio Romano, nella sua raccolta di saggi *Il suicidio dell'URSS*, dice di essere convinto che non si poteva agire diversamente<sup>11</sup>. Non uno straccio di argomento autorizza però questo determinismo a posteriori, che libera oltretutto dalle loro responsabilità epocali gli uomini che allora decisero non soltanto il futuro del mondo, ma anche la portata delle attese che l'umanità avrebbe potuto permettersi.

## 5. Ma l'Europa oggi dov'è? Postilla sui cattivi maestri.

La frase di Masaryk, “La democrazia è ancora nella sua infanzia” è più che mai attuale. Nella sua infanzia è ancora oggi – e per questo resta tanto fragile nelle nostre menti da consentirci di parlare, con la lingua arcaica della geopolitica, delle vocazioni imperiali dei “popoli”, o della tendenza naturale degli Stati a espandersi, assoggettare, dominare. La verità è però che una democrazia non è soltanto una forma di governo politico, ma una civiltà fondata in ragione, cioè sulle nostre domande e sull'esperienza morale di ognuno, che non ha affatto confini nazionali,

<sup>9</sup> Martinelli 2018.

<sup>10</sup> Ivi, p. 416.

<sup>11</sup> Romano 2021, p. 232.

ma risente direttamente del potere, selvaggio o legittimo, di agenzie e istituzioni sovranazionali. Vista però da questa parte del mondo, la mancata crescita della democrazia fa risaltare un altro lato profetico del filosofo e statista moravo. Questo filosofo cui fu dato, sia pure per poco, regnare con la ragion pratica edificando democrazia, aveva capito che senza il respiro dell'alto la democrazia muore asfissata nel conflitto degli interessi economici e nazionali, smette di motivare la giovinezza, e perde la sua essenza, che è di rinnovarsi ogni giorno dalle sue fonti etiche: non c'è speranza di futuro senza respiro dell'alto – ed è questa che volle chiamare “una politica dell'eternità”. Un'iniezione di spirito che dissesta gli ingranaggi dell'amor proprio e della volontà di potenza. Nel suo grande libro su *La rivoluzione mondiale*, citato sopra, lesse con sguardo lucidissimo e puro l'inutile strage che aveva insanguinato il globo; e vi vide lo scatenarsi di una tendenza assassina, omicida e suicida, di proporzioni planetarie, l'“oggettivazione violenta”, nata dalla confusione di dio con l'io. Un io perfettamente liberato, prima, dal demone di Socrate e dai fastidiosi vincoli della giustizia, e poi da ogni cristiana pietà. E da allora cosa ha fatto l'Amleto filosofico europeo, oltre a giocherellare con il teschio di Yorick, palleggiandoselo in videoconferenze attraverso tutte le accademie del globo?

Non è un caso che Masaryk fosse ispiratore e maestro del suo conterraneo Edmund Husserl, il filosofo dell'Idea di Europa, questa patria che ha radici di carta e pensiero (lento, lentissimo), e per questo può e deve rinunciare a quelle di sangue e suolo, oltre che ai circuiti primitivi dell'amigdala. Dov'è, ora, l'Europa?

La filosofia nasce laddove vi sono la morte e la vita in contemporanea, dove c'è l'io e l'altro, dove vi sono la differenziazione e il superamento di questa alterità. Per me la Novorossija è spazio del senso filosofico, proprio in questo istante è lo spazio di formazione della Russia e grazie a questo orizzonte del fronte noi esistiamo come Russia, come Russia indomabile, Russia sollevatasi contro il liberalismo totalitario che è dovunque nel mondo. Il viaggio in Novorossija mi ha fatto tornare alle basi della filosofia: alla riflessione sull'epifania, sulle intuizioni... Per me è stato importante vedere questa autenticità, che oggi non c'è nelle nostre capitali, impolverate e allagate dal fattore della morte. Bisogna andarci in Novorossija, per capire cosa è la vita, come bisogna vivere, cos'è il respiro dell'impero e cos'è l'impero... . ([https://www.valigiablu.it/daria-dugina-attentato-dugin/?fbclid=IwAR3bJLVFbsYUL-O2h54lr2PtUiQbqNsprv7T7yv4h-DfO49q14iyr\\_mZTc](https://www.valigiablu.it/daria-dugina-attentato-dugin/?fbclid=IwAR3bJLVFbsYUL-O2h54lr2PtUiQbqNsprv7T7yv4h-DfO49q14iyr_mZTc))

Le aveva quasi appena scritte, queste parole che sembrano uscite dal diario di un liceale innamorato di se stesso, ubriaco di giovinezza, di retorica, di girandole dialettiche. Ed è volata in aria, polverizzata. È esplosa in un fuoco che non era più d'artificio, la sua giovinezza.

Non aveva trent'anni, si firmava Darja Platonova e più che di se stessa forse era innamorata di suo padre, Aleksandr Dugin, traduttore di Julius Evola, espulso persino dal partito ultranazionalista Pamiat per satanismo e nazismo, fondatore con Eduard Limonov del partito Nazional-bolscevico: un uomo il cui minuzioso delirio degno di un demone dostoevskiano riesce a coniugare il più sprezzante decisionismo alla Carl Schmitt (con l'annessa critica del capitale finanziario giudaico e sradicatore) con l'esoterismo di una specie di Evola travestito da pope, e i frequenti contatti con i leader politici dell'estrema destra europea con la mistica eurasiatica e il "respiro dell'impero". Un bric-à-brac che somiglierebbe semplicemente a un ghigno dadaista se l'uomo non si prendesse così sul serio da farsi consigliere del principe anche nella sanguinaria impresa ucraina, e da lanciare – sciagurato – la figlia sotto i riflettori mediatici della propaganda putiniana.

Mentre si spegne l'eco delle polemiche sul papa che ha espresso la pietà e l'orrore per questa giovinezza volata in frantumi, mentre ben pochi condividono lo sconcerto di fronte a uno Zelensky che richiama l'ambasciatore dal Vaticano (o anche a chi ritiene usurpato il nome di Francesco: ma perché? Non dialogava con i lupi, il Santo?), vorrei provare a dire come mi sia improvvisamente accaduto di vedere in questa ragazza la nostra immagine stravolta e capovolta, una metafora del nostro suicidio. Come una specie di Giovanna d'Arco vittima di un inganno atroce, e trasformata nel suo contrario: una specie di Ofelia, affogata nel fiume della morte scambiata per vita autentica – ma è un fiume straripante d'altri cadaveri. Ofelia che passa con gli occhi vuoti davanti ad Amleto. Suo padre? No: Amleto siamo noi. Da chi ha imparato i suoi poveri filosofemi, questa ragazza che volle chiamarsi Platonova? Immaginatela mentre scrive la sua tesi di laurea sul pensiero politico di Platone nell'opera di Proclo, il più vertiginoso fra i teologi neoplatonici, ai quali i dottori della Chiesa carpirono la più anti-idolatrca idea del divino, la trascendenza assoluta che né parole umane possono catturare né mani umane usare e brandire a troppo umani fini – e pensate all'uso che ne fecero tutte le chiese cristiane, invece, nei secoli insanguinati dalle loro guerre. Acqua passata: immaginatela all'università di Bordeaux, Darja che torna entusiasta degli studi francesi sul neoplatonismo [...] No, non l'avrebbe aiutata Pierre Hadot, mansueto terapeuta spirituale, a prestare a Platone il volto del padre, e diventare "Platonova". Il padre – questo modesto lucifero confuso – lei lo ritrovò nella vulgata filosofica parigina ed europea, che dai tempi di Jean Beaufret ha costruito il canone della filosofia continentale sulle eredità di Hegel e di Heidegger. I quali hanno in comune il ripudio dell'anima socratica, indissolubilmente etica e logica, critica e autoironica: il demone che diffida sempre delle certezze che abbiamo, che chiede ragione, chiarezza, distinzione, insomma responsa-

bilità nell'uso delle parole, esatta pesatura del loro contributo al vero o al falso di ciò che uno dice. Che, per intenderci, non associa alcun pensiero a quell'ebbra dialettica di vita e morte evocata nelle ultime parole della giovane Dugina: alla "differenza" di "io" e "altro" e al "superamento" di questa differenza – tranne vederne evocate le bombe sui palazzoni degli ucraini che non volevano essere annessi alla madre Russia (a proposito, Novorossija è il nome dato già da Caterina II ai territori meridionali dell'Ucraina attualmente contesi). Chissà se la musica elettronica di quella certamente talentuosa Ofelia, una musica che si ispira a Heidegger e al teatro della crudeltà di Antonin Artaud – e che ancora, con una stretta al cuore, troviamo in rete (<https://vk.com/daseinmayrefuse>) – più che i dubbi di Amleto volesse esorcizzare il teschio del povero Yorick.

Ma perché dico che siamo noi, l'Amleto di questa sciagurata Ofelia? Noi, l'Europa. Perché c'è un fatto del Novecento europeo, sul quale non si è ancora riflettuto abbastanza. Un fatto all'origine di quel sempre più inquietante fenomeno che è la diffusione di una divertita simpatia, quando non di una sarcastica complicità, nei confronti di chi spara a zero contro ogni coscienza decente – antitotalitaria, *liberal*, democratica, umanistica, magari perfino sostenitrice dei diritti umani. Si pensi al successo mondiale della biografia romanzata dell'altro fondatore del partito nazional-bolscevico, anche lui letteralmente nazista e stalinista, divenuto una star globale, *Eduard Limonov* (Carrère 2012). Come scrisse Julian Barnes, forse troppo malignamente, a proposito di Carrère: "L'intellettuale parigino tipicamente odia tutto ciò che l'intellettuale parigino rappresenta" (<https://www.theguardian.com/books/2014/oct/24/julian-barnes-limonov-emmanuel-carrere-punk>).

Questo fatto è che attraverso un suo filosofo la Germania ha vinto nelle menti la guerra che i nazisti hanno perso – ma a differenza della Grecia, che colonizzò le menti dei suoi dominatori romani, la sua filosofia era peggiore, non migliore di quella dei vincitori. Nel 2014, mentre iniziava la crisi Russo-Ucraina e Putin si annetteva la Crimea, la pubblicazione dei *Quaderni neri* svelava con una brutalità pari all'assenza di argomenti la priorità, nel pensiero di Heidegger, del principio di comunità e destino, *Blut und Boden*, su quello di dignità e autonomia personale: "il respiro dell'impero", come scriverà Dugina, e pazienza se questa volta intenderà quello eurasiatico. Ma già molto prima era cominciata in Europa, nel segno della critica alla modernità illuministica sradicatrice, una inquietante alleanza del pensiero di quello che era a tutti gli effetti un noto e fervente nazista con l'ultima progenie della sinistra hegeliana, il marxismo (soprattutto attraverso Alexandre Kojève, l'emigrato russo che diresse negli anni Trenta a Parigi un famoso seminario sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel). Come tutto, nella nostra epoca, questo fatto ha assunto proporzioni globali. A Canton e a Pechino come in chissà quanti altri



campus universitari di quest'epoca inquietante, la filosofia si insegna e si studia come se fosse indipendente dalla libertà di dissentire, dall'autonomia intellettuale, morale e politica, e dalla democrazia.

Non voglio dire che è colpa dei cattivi filosofi europei se anche nella Russia di Putin "il respiro dell'impero" ha soffiato via la speranza gorbacioviana di un nuovo ordine del mondo, che ricollocasse anche la Russia dov'è – nella "casa comune" europea. Voglio dire, al contrario, che siamo noi europei ad avere destituito in noi stessi quell'idea d'Europa che era cresciuta, grande e carica di speranze, nella seconda metà del secolo scorso. Secondo questa idea, Europa più che un continente è una società animata da un doppio movimento di liberazione: dall'ovvio e tradizionale verso il dubbio critico e la ricerca di ragioni; dal potere dell'arbitrio al governo della legge democraticamente deliberata. Anche e soprattutto oltre i confini delle singole comunità nazionali o etniche, là dove ancora, agli immediati confini dell'Unione europea, vige la selva geopolitica degli equilibri di potenza e prepotenza. Insomma, Europa era la via della federazione universale delle repubbliche, non quella degli imperi e delle nazioni sovrane, o addirittura delle piccole comunità etniche, linguistiche, religiose. Non era la via della balcanizzazione delle coscienze. Semmai quella dell'esplosione pacifica delle eccellenze, delle singolarità personali e locali, dei patrimoni unici di memoria paesaggi e cultura, delle libere invenzioni in tutti i campi della libertà creativa, compresi i modi in cui ci aggrada vivere, amare, morire.

Vorrei concludere. L'immagine del suicidio dell'Europa è cruda. Ma è l'altra faccia – possibile – dello splendore delle "ore stellari". Perché il *kairos* non fosse perduto occorre che anche l'Unione europea non avesse dimenticato gli ideali per cui era nata, e soprattutto che li avesse incarnati in una politica estera unica, fatta perché il diritto non taccia neppure dove infuriano le armi. La guerra infuria ora intorno alla più grande centrale nucleare d'Europa, e l'escalation delle dichiarazioni dei potenti della terra sale oltre limiti mai neppure sfiorati da quando la possibilità nucleare esiste: si è giunti addirittura a sdoganare e banalizzare il pensiero di un uso possibile di atomiche "tattiche", come se potesse restare una strategia quando ci si illude di poter governare minuscole apocalissi a uso locale, capaci al più di sterminare la vita nel raggio di una cittadina come Brescia. Quella del suicidio non è oggi un'ipotesi accademica, o una figura retorica. A meno che l'Unione europea non vi veda un'occasione per aprire una via di scampo. Che si inventi una forza di pace da interporre fra quelle di guerra, a difesa dell'umanità. Un'ultima occasione<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> In effetti esattamente in questa prospettiva si muove l'appello "Per una proposta di pace dell'Unione europea", presentato nel giugno scorso nella sede dell'ufficio italiano del Parlamento Europeo e firmato, tra gli altri, dal Consiglio italiano del



Forse è tempo che la giovinezza di Darja Platonova volata in frantumi scuota la giovinezza d'Europa. Che le risvegli dentro la pietà – anche di se stessa.

## Riferimenti

Bellezza, S.A.

2022 *Il destino dell'Ucraina- Il futuro dell'Europa*, Scholè-Morcelliana, Brescia. Caracciolo, L.

2022 *I manicomi di Babilonia*, in “Limes”, 5, pp. 7-30.

Carrère, E.

2012 *Limonov*, Adelphi, Milano 2012.

Gorbačëv, M.S.

2005 *Il mio manifesto per la terra*, Borla, Roma.

2021 *Ogni cosa a suo tempo. Storia della mia vita*, Feltrinelli, Milano.

Husserl, E.

1923-24 *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, in: Husserliana 27, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, 1989, pp. XXX-334; tr. it. *L'idea d'Europa*, Cortina, Milano 1999.

1936-Nachlass *Die Krisis der Europäischen Menschentums und die Philosophie*, in Husserliana 6, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. von W. Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976; tr. it. *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961 [1954].

Jakovlev, A.

2000 *La Russia. Il vortice della memoria. Da Stolypin a Putin*, Spirali, Milano. Martinelli, M.

Movimento Europeo nella persona del suo Presidente Pier Virgilio Dastoli (che fu fino alla fine collaboratore di Altiero Spinelli), dall'Associazione partigiani (Anpi), dall'Arci, dalla Rete disarmo e dal direttore di *Avvenire*, Marco Tarquinio. In primo luogo, ricalca esattamente la lettera dell'articolo 11 della Costituzione italiana, che il dovere di iniziativa negoziale non lo demanda ad altri (potenze autocratiche dagli ambigui interessi propri) ma alle istituzioni create proprio perché le guerre fossero escluse dall'orizzonte del diritto internazionale. Punta infatti alla costruzione di un tavolo di pace simile a quello che portò agli accordi di Helsinki del 1975, dove però si sollecita un'iniziativa europea, che consegnò a Bruxelles le chiavi del processo di pace e il ruolo di leadership al tavolo tra le parti coinvolte. In secondo luogo auspica allo stesso tempo “l'immediato ritiro delle truppe russe”. Ma in terzo luogo cita gli strumenti normativi sia del Trattato dell'Ue (l'art. 21 del Trattato dell'UE (tit.V) che della Carta dell'ONU, disegnati precisamente per attivare “un sistema europeo di sicurezza comune e interdipendente, una vera e propria Unione della Difesa e della Sicurezza a due ‘braccia’, una militare non aggressiva e l'altra civile nonviolenta, di cui siano esplicitati e chiariti gli obiettivi”.

- 2018 *Russia: l'ultimo inganno*, Baldini Castoldi – La nave di Teseo, Milano.
- Masaryk, T.G.
- 1925 *Svetová revoluce za války a ve valce 1914-1918*, Orbis-Čin. Prague; tr. fr. *La résurrection d'un Etat: souvenirs et réflexions 1914-1918*, Plon, Paris 1930.
- Nolte, E.
- 1987 *Der Europäische Bürgerkrieg 1914-1945: Nationalsozialismus und Bolschevismus*, Herbig Verlag, Berlin.
- Pedroni, F.
- 2022 *Sconfiggere la Russia sì, ma fin dove?* in "Limes", 5, pp. 35-45.
- Romano, S.
- 2021 *Il suicidio dell'URSS*, Teti Editore, Roma.
- Scheler, M.
- 1915 *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, GW IV (1982, 2008): *Politisch-pädagogische Schriften*, Bouvier-Verlag, Bonn.
- 1917 *Reue und Wiedergeburt*, GW V (1954, 2000<sup>6</sup>): *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Bouvier, Bonn.
- 1918 *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918), GW V (1954, 2000<sup>6</sup>): *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Bouvier-Verlag, Bonn.
- 1926-1928 *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-1928), GW XIII (1990): *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 4: Philosophie und Geschichte, Bouvier-Verlag, Bonn.
- 1927 *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. GW IX (1979, 2008): *Späte Schriften*, Bouvier-Verlag, Bonn.
- Spinelli, A.
- 1992 *Diario europeo, III, 1976-1986*, Il Mulino, Bologna.
- Surkov, V.
- 2022 *Lo Stato di Putin e il popolo profondo*, in "Limes", 5, pp. 149-163.
- Traverso, E.
- 2008 *A ferro e fuoco. La guerra civile europea (1914-1945)*, Il Mulino, Bologna.
- Zweig, S.
- 2005 *Momenti fatali*, Adelphi, Milano.

*Giangiuseppe Pili\**

## **War is not our Profession – Paradoxes for a Moralization and Morality of War\*\***

### **Abstract**

War is the evil trivialized, and peace is the contextual precondition for ordinary morality. The essence of war is a suspension of morals, whatever the parties one wants to consider. However, not all sides in war hold equal responsibility in establishing the conditions for suspending ordinary morality. It is possible to ground accountability and responsibility of war and warfare on the ground of a compatibilist neo-Kantian morality. The account holds that war is the ultimate absence of morals, where only evil is possible, and, at the same time, the blame is one-sided. Ultimately, peace is a common good which is where proper moral actions are possible.

### **Keywords**

Philosophy of War, Just War Theory, Kant, Neo-Kantian ethics

## **1. Introduction**

Philosophy neglected war in everything but morals. This is particularly remarkable if we compare the amount of philosophical time spent on topics whose relevance to human existence is not easily comparable. Unfortunately, few events are as crucial as war to human evolution. In the history of philosophy, war appears here and there, but constantly in limited ways.<sup>1</sup> In addition, war is never the main actor in the philosophical scene. It is very unusually the only and main subject of the conceptual

\* Royal United Services Institute

\*\* **Acknowledgments:** I am grateful to Roman Kolodii for a careful reading of this paper and his suggestions. I am also grateful to Jules Gaspard for the many discussions on the topic, which were inspiring for my writing.

<sup>1</sup> For a detailed discussion of this, see Moseley, A., *A philosophy of war*, Algora Publishing: New York, 2002; 5-12; Pili, G., *Filosofia Pura della Guerra*, Roma: Aracne 2015, 33-35; Pili, G., “The Wild Bunch is Enrolled to the Army – Sorites Paradox and the Problems for the Ontology of War”, *Areté – International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, 5, (2020), 235-237.

analysis. If anything, those concepts are indeed employed to ‘dissolve’ war into something different: political categories, history, or some alleged rule or law of historical evolution in disguise (e.g., providence, destiny, class struggle, power competition, and the like).<sup>2</sup>

As mass is an exception to the proportion of outer space’s dimension, this unacceptable surprising vacuum has its own exceptions. Morals is one of them. Philosophers try to address the conditions under which war can be *morally* fought. Though in the absence of a debate on the definition of war, its ontology, and its consequences on human understanding and culture, there was a parallel philosophical realm in which what could be a proportional response to violent aggression was considered, as it can be, a genuine philosophical riddle. We are talking about just war theory, which has a long-lasting philosophical tradition, started by philosophers who understood that war could not be avoided but must be somehow restrained. It should not come as a surprise, then, that those philosophers were Saint Augustine and Saint Thomas. Indeed, they were the first to break the traditional, classic conception of war as part of nature. To summarize the entire state of affairs, ironically, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* the entry ‘war’ is only ‘just war theory’.<sup>3</sup>

The defended thesis of this research will be counterintuitive. It will be argued that war is the suspension of morals in human affairs, whatever the side. War is just evil. There is no way to redeem it. However, and at the same time, the responsibility for the suspension of morality in human affairs is one-sided. The line of the argument is, paradoxically, Kantian in nature, and it breaks with the traditional understanding of war in moral philosophy. A brief history of the philosophy of war will be considered, the general intuitions behind the argument explored, and the proposal will finally be laid out before the conclusions, which will summarize the main result of the discussion.

## 2. A brief history of the philosophy of war

It is reasonable to say that the classic pre-Christian tradition conceived war as a form of natural event, not even necessarily of an unfortunate kind. Famously, Heraclitus started this naturalistic approach to war:

<sup>2</sup> Generally, it can be characterized as a rule that drives all possible changes in history and evolution (which is obviously very suspicious, as a logic rule that trivially allows all possible deductions).

<sup>3</sup> Lazar, S., “War”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/>>.

“War is father of all and king of all; and some he manifested as gods, some as men; some he made slaves, some free.”<sup>4</sup> All the Greek and Roman culture was imbued with the warrior’s ethos.<sup>5</sup> All ancient Greeks (and beyond) appreciated Spartans for their military capability, discipline, and effectiveness on the battleground. Athens herself respected the agone.<sup>6</sup> The first form of democracy was born out of the civil liberty of the warrior, who only had the right to vote.<sup>7</sup> Socrates was a hoplite (heavily equipped footsoldier) who fought in war. Though he started the quest for philosophical definition arising moral questions (the definition of the good), he did not pose any counterargument against war in Greece and war in general.<sup>8</sup> Or maybe he did, but we do not know. But Plato has no excuses.

First above all, the Platonic Republic (state) is centered around the simple idea that one-third of the whole society holds its political justification in defense of the realm. Specifically, the warriors defend the other two social compartments: the elite in power (the wise, the philosophers) and, what today we would call, the ‘working class’.<sup>9</sup> The state is there to fight against any change, including those from the people outside the Republic. Order and the specter of war are preminent in Plato’s political philosophy, one of the most influential in the history of philosophy, if not the most influential of all, re-phrasing Alfred Whitehead’s famous statement.<sup>10</sup> To find the greatest and definitely more detailed assault to it required a long time when Karl Popper argued that, in such a vision, freedom is impossible, the individual is erased, and progress castrated.<sup>11</sup> Indeed, Popper has his reasons to argue on this line.

<sup>4</sup> Quotation in Graham, Daniel W., “Heraclitus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heraclitus/>>.

<sup>5</sup> Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, Il Mulino: Bologna, 1985; Hanson, V. D., *The Western way of war: Infantry battle in classical Greece*, California University Press: Berkeley, 2009; Keegan, J., *A History of Warfare*, Vintage: London, 7; Pili, G., *Filosofia pura della guerra*, cit., 495 seq..

<sup>6</sup> Emblematic is Thucydides’s reconstruction of Pericle’s long speech in both stressing how Athens was ready for war, strong at sea with many specific virtues even facing a formidable adversary such as the Spartans: Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, translated by Richard Crawley, Digireads.com Publishing, 2017, Book II, 35.

<sup>7</sup> For the historical relationship between citizenship and warfare in Athens: Ridley, R. T., “The hoplite as citizen: Athenian military institutions in their social context.” *L’antiquité classique*, 1979: 508-548 especially p. 510. For a philosophical and historical account of Athen’s democracy, Held, D., *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press, 22-39.

<sup>8</sup> Sinclair, R.K., *Democracy and participation in Athens*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.

<sup>9</sup> Plato, *Republic*, Indianapolis: Hackett 2004.

<sup>10</sup> Whitehead, A., *Process and Reality*, New York: Free Press 1979, 39.

<sup>11</sup> Popper, K., *The Open Society and its Enemies, Volume I: The Spell of Plato*, Princeton:

What today would be called 'national security' would be the Platonic state's first value. According to Plato, the elite in power has the right to lie to its people for their safety: "The rulers then of the city may, if anybody, fitly lie on account of enemies or citizens for the benefit of the state; no others may have anything to do with it."<sup>12</sup> It was argued that this is the first instance of social epistemology.<sup>13</sup> Interestingly, several centuries later, Immanuel Kant argued for the opposite in his *Perpetual Peace*, as truth and trustworthiness in the given word are the *preconditions* for any agreement even in time of war: "For some confidence in the character of the enemy must remain even in the midst of war, as otherwise no peace could be concluded and the hostilities would degenerate into a war of extermination (*bellum internecinum*)."<sup>14</sup>

Returning to antiquity, Aristotle did not write about national security as much as Plato. However, he discusses war as an alternative way to pursue politics, though its achievements are only instrumental. This is argued in the *Nicomachean Ethics*.<sup>15</sup> If anything else, the passage seems to suggest that war reaches 'grandiose and noble' gestures: "If then among practical pursuits displaying the virtues, politics, and war stand out preeminent in nobility and grandeur, and yet they are un leisured, and directed to some further end, not chosen for their own sakes."<sup>16</sup> War is fought because there are competing ways to conceive peace.<sup>17</sup> Stoics and Epicureans were well positioned to find a solution for the single person's anxieties and fears, but not as much for complex group subject's events exactly for the same reason. Both positions can account for war as part of natural development, being with (Stoics) or without (Epicureans) as a form of providence.<sup>18</sup> Probably, they framed it as those necessary evils completely out of subject's control and, therefore, to be accepted as they come.

Stoicism and Epicureanism were Rome's major schools of thought, where war was never an issue. The Roman way of living was absolutely dominated by violence and war.<sup>19</sup> This was true for the Roman republic,

Princeton University Press, 1945.

<sup>12</sup> Plato, *Republic*, 389b.

<sup>13</sup> For a discussion: Pili, G., "Plato and Analytic Epistemology. Has Plato Been Set Aside?" in Muni, A., (2016), *Platone Nel Pensiero Moderno E Contemporaneo* Vol. VIII, Limina Mentis, Villasanta (MB), 133-145.

<sup>14</sup> A lesson still valid today. Kant, I., *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, 1795, Section I, par. 6.

<sup>15</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. 10, 1177b.

<sup>16</sup> Ivi.

<sup>17</sup> Ivi.

<sup>18</sup> Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*. Milano:Giunti 2018.

<sup>19</sup> Shaw, B. D., "Bandits in the Roman empire." *Past & Present*, 105 1984, 3-52; Whittaker, C.R., *Rome and its Frontiers: the Dynamics of Empire*. New York: Routledge 2004.

and it was as true for the Roman empire without any sort of conceptual and temporal discontinuity. Even at the dawn of Christianity and at the setting sun of Roman civilization, the classic vision of war was still alive. Procopius still considered himself and the Byzantine army as Roman well into the fifth century AD.<sup>20</sup> It is a Christian peculiarity and fundamental achievement in the history of philosophy and morals to consider war as something deeply troubling and, ultimately, evil.

This is due to several crucial assumptions in the Christian tradition, such as Christ's plea for universal love and human recognition of equal rights for everybody. The very idea that each human being is equal at least before he/she is born, in the essence of God, almost necessarily produces a case for peace. There are, I think, very few questions about the relevance of peace in the Christian tradition, especially in comparison with the warrior ethos so widely shared in the classic culture before Christ. Indeed, once Friederich Nietzsche tried to reintroduce a pre-Christian and classic world vision to the industrialized XIX century, he tried to bring back the warrior ethos on his terms.<sup>21</sup>

No (philosophical) surprise that just war theory was born out of Christianity. There was still a widespread need to defend the people who truly believed in the Christian faith. In a sense, it was a way to restrict and circumscribe the target of war and warfare. In modern parlance, we would say, a form of targeting. Then, the quest started to be not as much on the universal recognition of the human value as conceived by God *sub specie aeternitatis*, but on who, though possibly born with a soul, was condemned to hell and, therefore, anyway expendable. This conception is flexible as it allows both the idea that every human being has a soul and can be killed under appropriate conditions.<sup>22</sup> Naturally, restrictions are drawn and are the roots of just war theory.

Just war theory is not only a theory.<sup>23</sup> It is the only form of philosophical thought applied to war that had enduring success. Indeed, the Geneva

<sup>20</sup> Procopius, *History of the wars*, Harvard: Harvard University Press 1916.

<sup>21</sup> For instance, Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Viking, 1954 (1883–5), 33–34.

<sup>22</sup> Obviously, the universal attribution of the soul was not a given even for Christians but exploring exquisite theological issues is not the topic of this paper, though interesting discussions from a historical point of view can be found in Brown, P. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity*, AD 200-1000. Vol. 3. New York: John Wiley & Sons 2012.

<sup>23</sup> For a presentation whose author considered war extensively far beyond morals: Moseley, A., "Just war theory." *The Encyclopedia of Peace Psychology*, 2011. Lazar, S., "War", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/>; Elshstain, J.B. ed., *Just war theory*, New York: New York University Press 1992, Walzer, M., "The triumph of just war theory (and the dangers of success)." *Social Research: An International Quarterly* 69, no. 4 (2002): 925-944.



conventions and many international and multilateral agreements against the use of weapons of mass destruction (WMD), the proliferation of nuclear weapons etc., are heavily indebted to just war theory tradition and concepts. There is still the need to fight, though under restrictions, whose rules have to be well defined, predictable, and, somehow, moral. Just war theory thrived even in closer fields in both theory and practice, such as intelligence ethics, which is almost totally dominated by accounts of what is now called just intelligence theory.<sup>24</sup> However, just war theory is also a theory. Its nature is shown by its being completely unachievable in practice, and its principles are as vague as they possibly can be. Moreover, paradoxically, it ultimately allows some form of moral justification of war, at least for the defender. Therefore, war is both moral and immoral, depending on the point of view. Usually, the debate is shaped by the nature of these principles, but the argument here will be very different.

Indeed, the argument that will unfold is a rejection of a similar conception *ex ante*. It is not important, then, to try to give a logical philosophical introduction of just war theory for the purposes of using it as a target: all theories that try to go in the direction of setting rules for a moral fight are, by definition, rejected by the recognition that there is *no morality* in war.

### 3. Moral intuitions about war and their discussion

In a sketch, the position is that there is no such thing as *moral* war, not even on the defender's side. War is a deliberate suspension of morality, as all the principles that make morality possible, all the moral values are entirely suspended on the defender's side and are obliterated by the aggressor. As we shall see, this does not mean that there is an equal responsibility in the suspension of ordinary human ethics. At the same time, this is not a form of pacifism, though it is a recognition of war as the ultimate evil. It is a different way to reinterpret a form of Kantian morality to show that war is not moral at all. However, in line with a compatibilist position of freedom, some people are responsible and accountable for

<sup>24</sup> Miller, Seumas, Mitt Regan, and Patrick F. Walsh. *National Security Intelligence and Ethics*. Taylor & Francis, 2022. Miller, S., "Rethinking the just intelligence theory of national security intelligence collection and analysis: The principles of discrimination, necessity, proportionality and reciprocity." *Social Epistemology* 35, no. 3, (2021): 211-231; Miller, S. "National security intelligence activity: a Philosophical analysis." *Intelligence and National Security* (2022): 1-18; Bellaby, R. "What's the harm? The ethics of intelligence collection." *Intelligence and National Security* 27, no. 1 (2012): 93-117, Bellaby, R., "Redefining the security paradigm to create an intelligence ethic", *Intelligence and National Security*, (2022) <https://doi.org/10.1080/02684527.2022.2076335>.

war. Before outlining the argument in detail, it is worth observing that this is an intuitive way of thinking compared to just war theory.

There are two different intuitions about war that are particularly compelling. First, it seems that starting war is the most immoral act possible, as it implies the death of an open-ended number of friendly and unfriendly people for an open-ended time window, including potentially everybody.<sup>25</sup> In this regard, war is absolute *moral* evil in both descriptive and normative senses. Descriptively, war can cause self-destruction and seems untenable according to reason.<sup>26</sup> Normatively, because *logically*, war includes the possibility of killing, which is often the case. Then, if I recognize the universal value of each human being as equal to mine because I share with him/her the right to live, a condition that induces me to kill is morally deplorable, whatever the cause. This is indeed one of the early Christian pacifism versions.<sup>27</sup> At the same time, it seems impossible to disregard the chance of defense. This is what just war theory tries to address. But here is the second important intuition.

To be effective, restraining the use of force is possible only to a certain extent. And this extent implies non-moral efficiency. In war, there are too often situations in which counterattacks are necessary to avoid greater losses. But this would mean that *locally* the *defender* is not defending anymore. And in general, as the only ‘half’ philosopher of war, Carl Von Clausewitz brilliantly stated in *On War*: the defender makes the war possible, not the attacker.<sup>28</sup> Morally, we can say that the attacker causes war, but there is a strong intuition behind the idea that the defender still plays an active role in the dance of war. It is technically and logically paradoxical to apply restraining principles in warfare, as it is a realm, by definition, in which the fighting parties disagree so deeply that they agree to fight. Especially for positions that try to justify war from the defender’s side, it is a paradox to ask the defender to restrain his/her use of force as it could undermine his/her ability to fight effectively. Therefore, the defender is allowed to self-defend, or it is not. If it is, a slippery slope argument can be moved

<sup>25</sup> Death is only a collateral consequence of war activities as it is not a logical requirement. However, it is obviously very likely and both parties in war accept this principle.

<sup>26</sup> A compatibilist causal account of metaphysics such as the one outlined by Baruch Spinoza in his *Ethics* would rule out war in these terms and as a corollary of the preeminent importance of reason in human affairs. Moreover, war and war related activities and warfighting include the possibility of self-destruction, mutilation and death which are difficult to rationally account. This line of defence could be laid out in descriptive terms as his treatise is. Spinoza, B., *The Complete Works*, Samuel Shirley, (transl.) Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

<sup>27</sup> Fiala, A., “Pacifism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/pacifism/>>.

<sup>28</sup> Clausewitz, C., *On war*, Howard, M. and Paret, P. Princeton, NJ: Princeton University Press (1832) 1976.

to the notion of ‘restraining’ itself, which is usually called the ‘principle of proportionality’ in just war theories.<sup>29</sup> Moreover, the defender’s ability to endorse this principle seems to be related to his/her capacity to prove it, namely, to show some evidence for the choice. Indeed, suppose I am the victim of physical aggression, and I try to be proportional. In that case, I should be able to account for it in normative and causal terms, where the evaluative component is the cause of the restrained action itself. However, the evaluation is contextual, and therefore it is the application of force *in that* restrained context of action. If so, one has to be able to prove that he/she acted in force of the principle. But what kind of proof can be offered? First, if the action was proportional can be proved only *ex post*, which introduces vagueness in the capability to relate evaluation to action. Second, the actor should know the result in advance. Otherwise, who is going to reassure me that my action will be effective and able to save my life? Third, it is unclear where it is possible to compare different actions in war. For instance, in guerrilla warfare, there is an intrinsic asymmetry between the power in place and the insurgents. Is the act of killing people from the power in place comparable to the terrorist attacks that follow? The debate is quite significant and only shows its ultimate untenability. There is no reason for such disputes because there is no way to set the standards and systems of measurement to settle the comparison. This failure substantiates the idea that war is the suspension of morals, and restraining principles are considered and practiced only because of more significant fears, and they stand in force of non-moral arguments.

It is not important here to go into the weed of such a difficult topic. It will suffice to say that, intuitively, war is considered the most-evil event possible, and, at the same time, it seems complicated to believe that there is no right to self-defense. If war is immoral *ex ante*, there are no ways to bind it morally. This brings us to the positive side of the proposal. The next step requires understanding how a neo-Kantian ethics can interact with such a topic to show that war is immoral *and* there is a sense in which self-defense is possible.

#### **4. A minimal account of neo-Kantian ethics and the suspension of morals in war**

For the current purpose, it will be enough to consider a minimal conception of a Kantian vision of morals, ultimately grounded on

<sup>29</sup> See Bellaby, R., “Intelligence and just war theory tradition”, in Miller, S., Regan, M., and P., Walsh, (eds) *National Security Intelligence and Ethics*, London: Routledge 2021, 15-16.

Immanuel Kant's major works.<sup>30</sup> This Kantian conception will be outlined through principles:

(1) There is no exception to a moral rule, meaning that if a moral rule  $R$  applies to a (rational) subject  $A$  at time  $t$ ,  $R$  applies to any (rational) subject at any time.<sup>31</sup> This is what makes morals universal and no excuses possible.

(2) Any negation of any moral principle is *morally* a contradiction, and it has to be disregarded. Therefore, a rule  $R$  that prescribes  $a$  and *not- $a$* , where  $a$  would count as a *good* action and *not- $a$*  a wicked one, would be disregarded as *morally* illogical. This rule asks for moral consistency and acts as a limiting principle on the potentiality of (1).

(3) Any morally purposeful action  $a$  is pursued recognizing that  $a$  is intended for the good of every single human, including myself as part of humanity.<sup>32</sup> Here 'humanity' should be intended as the simple sum of every single rational being, unrestricted on the nature of its body (as in Kant's, there is room to accommodate rational aliens etc.). This is a limiting principle on the potential exploitation of another rational being, *whatever the purpose*.<sup>33</sup> Also, it directs and restricts the action toward particular receivers of the moral goods (e.g., it would exclude stones on the other side of the universe, etc.).

(4) There must be a non-randomly causal chain between the good intention and the consequent action. Therefore, if a moral subject desired to do  $x$  and did  $y$ , even if  $y$  is good, the subject is *not* morally accountable for  $y$ . This is a safety principle analogous to those discussed in virtue epistemology.<sup>34</sup> Basically, the good is not by chance.<sup>35</sup> There must be no doubt in principle that a given good action was a consequence of a *different* intention.

(5) Any moral action requires a certain level of efficiency, which amounts to the capacity of the rational subject to *more or less* ideally cause the action that he/she intended to pose into existence. This principle is required to maintain (4) as otherwise there is always the *alea* of a complete disjunction between intentions and actions. Let's assume its negation. If a subject  $S$  wants  $a$ , but he/she is not able to cause  $a$  even to some extent, there is no

<sup>30</sup> Kant, I., *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen Wood, 1998. Kant, I., *Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, 1996. Includes: "An Answer to the Question: What is Enlightenment?," *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, and *The Metaphysics of Morals*.

<sup>31</sup> Kant, I., *Groundwork Of The Metaphysics Of Morals*, Cambridge University Press (1788) 2006, 31.

<sup>32</sup> Ivi, 38.

<sup>33</sup> Ivi.

<sup>34</sup> For instance what can be considered a classic: Pritchard, D. "Anti-luck virtue epistemology." *The Journal of Philosophy* 109, 3, (2012): 247-279.

<sup>35</sup> Though not framed in causal terms, as far as I can understand, this was also Kant's conception.

way that *S* can account for *a* as *a* would not exist. This means that *S* is not only able to *think* of the good but also to *produce* it. Without this causal link between intentions and actions, morals would be pointless.

These principles sketch a general conception of a neo-Kantian ethics. The last two are the relative departure from Kant's own account, as Kant is more interested in preserving free will than considering the causal relationship between intentions and actions. However, both principles are still largely compatible even with a closer look at Kant's direct approach. Those two principles will be crucial for the next step of the argument, but before turning to it, I will consider two corollaries from the principles.

(I) According to this account, the subject's rationality is key to morals. Indeed, rationality is intended to be a precondition of morality, as otherwise (1) would be unsafe and not well formulated.<sup>36</sup> Therefore, any action that causes the elimination or temporary suspension of my rationality is immoral. From (1), (2), and (3), it is possible to generalize: that any action that causes the elimination or temporary suspension of *any* rationality<sup>37</sup> is immoral.

(II) For (2) and (I), any action that purposefully causally supports or helps the rationality's development, whatever the action's receiver, is moral. This thesis is also well supported by the intuition that if I take care of a person because I value caring people and succeed in helping a specific individual, then this action *is* good.

I characterize war as follows: War is a relationship between two opposing parties in which one of the two is intentionally forcing the other to follow its own will through violence. Violence is intended as a causal chain that starts in one group's will and ends in the application of force to the other.<sup>38</sup> The nature of 'force' is vague, but it is intended as anything that allows war as characterized before. From (1), (3), (I), and (II), there is no clear way to evaluate an act of war or an action *in* war as good or compatible with moral principles.

For instance, once already in war,<sup>39</sup> Vladimir's general invasion plan of

<sup>36</sup> And obviously in line with Kant's proposal: "From what has been said it is clear that all moral concepts have their seat and origin completely a priori in reason, and indeed in the most common reason just as in reason that is speculative in the highest degree..." Kant, I., *Groundwork Of The Metaphysics Of Morals*, Cambridge University Press (1788) 2006, 23. Nobody could tell, including the subject, if he/she yielded the good by chance or by intention. Elaborating further this point would take too much space and would far exceed the limits of this paper.

<sup>37</sup> Ascribed to a specific subject.

<sup>38</sup> For a detailed discussion of this topic, Pili, G., *Filosofia pura della Guerra*, Roma:Aracne, 2015, chap. 1 especially p. 71.

<sup>39</sup> I want to leave open the question whether war plans are immoral *tout court*.

the region  $P$  counts as an immoral act because of (1), (3), and (I). There will be an open-ended number of individuals whose life (and rationality) will be seriously endangered by the plan and its consequences. If Jack is defending his life to the point of killing, the act is immoral for (1), (3), and (I). This act will endanger the life of another individual whose value is exactly the same as Jack's.

Obviously, there are acts in war that seem good or compatible with moral principles. For instance, a soldier gives his supply to a little child to save her from starving. This moral act does not relate to the war context itself and as it falls under the second corollary. However, here we are trying to understand if warfare, and specifically war-related activities that require or cause violence, can be moral, and the answer is negative. Whatever damage is inflicted on a person for the purpose of war, it is immoral according to those principles, especially (1), (3), and (I), because their combination asks for a good purpose with no possible extensional exceptions. Moreover, even milder acts such as propaganda, information operations etc., are also immoral because spreading disinformation (false information) is intended to suppress the other party's capacity to think, understand, and, possibly, decide rationally (for (2) applied to (II)). Even if of different nature, these acts are still included in anything but morality as the (3) explicitly asks for it.

According to a neo-Kantian understanding of morality, it seems clear enough that warfare and war-related activities are immoral (evil). As a result, we can safely say that war requires violence and the unrestricted use of force, which determines the conditions for mass death, mutilation, and lies. As the principles are universal to any rational subject, there is no distinction between aggressor and defender as both are in the very same condition, morally speaking. This argument makes justice of the first moral intuition, namely that war is an absolute evil, and it is because it is the suspension of the possibility of morality.

However, there is still the second intuition about war that has to be vindicated. There is an asymmetric responsibility in war conditions, and this is the last step of the argument.

## 5. War as the absence of morals and related responsibility

Insofar, the consolidated intuition is that war is morally evil, whatever the side. Notwithstanding, we want to avoid the night when all the cows are black, where simply all the parts in war have the same responsibility and are equalized on moral grounds. War is a very peculiar situation where it is *impossible* to be morally good. The defender is forced to react to an assault, which means that the aggressor poses him/her in a position where



any further action will be immoral. For instance, if a father has to defend his children, he will probably have to violently react to the aggression, probably mutilating, killing, or lying. Assuming this person can defend himself and his children, postulating that the father could have been a perfectly moral human being letting the enemy damaging or killing them, he can refuse to defend his children and himself to respect the general moral principles. However, intuitively, nobody would like to ask for such a strong commitment and would allow the father the right to defend his children and himself. Moreover, here the paradox is particularly clear. If the father has a particular moral obligation to defend his children, then there must be a moral principle that supervenes the universality of morals and what usually defines the good. However, this would easily prejudice all the edifice of morals as it would imply a potential regression to infinity and the introduction of moral contradictions. Instead, the example makes clear how war creates contexts in which *ordinary* morality is simply suspended. If war is the suspension of positive moral values, it is because the aggressor puts the defender in a position where whatever the result, it will be wicked. However, the realm of human morality ended at the moment in which the aggressor started the war unilaterally. From that instant on, all the blame is to be retroactively tracked to the last moment, when an alternative course of action was possible. Therefore, whatever the defender does, the responsibility is not his/her but of the aggressor in the first place.

Therefore, war would have never had to start in the first place. But once it started, the situation is such that the defender can decide to react violently due to the fact that he/she did not want that, but he/she has no responsibility in that regard. For instance, a soldier asks a person to betray his fellows; otherwise, he would kill ten people randomly. Whatever the person will ultimately decide, the burden of the responsibility will be in the soldier's hands and not in anybody else. This scenario is generalized as a logical consequence of the act of aggression, which counts as the moment a person gets drunk. As Aristotle argued, once unable to understand because of his mistake, whatever follows is still under the individual even though he is unable to think purposefully. War and warfare pose the defender in this very situation vis a vis the aggressor, who is the one who has to be considered immoral in the deepest sense as he was the one who suspended the very possibility of morality as such. Finally, that's why asking the defender to restrain his defense is detrimental. First, this would only be in line with the aggressor's interests. Second, this would prolong war and the state of immorality by design. The only moral interest shared in war should be to end war as soon as possible. But this is only possible if the defender is willing and capable in his defense.

Once morals is suspended, the only reasonable requirement to ask for



the defender would be to act as efficiently as possible to shrink the time of war as much as possible. However, the attacker has the responsibility to end war anytime possible. As long as the defender did not want war nor acted for it, it is in his/her interest to end the war as soon as possible, meaning to reinstate the conditions of morals. Peace is a moral good in the sense that it is the contextual precondition for human ethics otherwise open-endedly suspended in the sense that evil is trivialized. Therefore, any defense act that counts as a way to shrink the time of war must be considered moral, at least in a limited sense. The very idea that peace is undoubtedly a moral good is not only confirmed by (1), (3), and (II) but also by other philosophers far less inclined to pacifism. Indeed, all those who agree that the state of nature is a suspension of morals as a perpetual state of war must agree on this conclusion, including Thomas Hobbes and Baruch Spinoza, among others.

## Conclusions

There is no morality in war, but not all sides have the same responsibility. This account of ethics could be further refined to break down the chain of responsibility in more detail, solve seemingly open issues, and clarify the limits of the suspension of morality (e.g. why a defender is not allowed to engage in warfare or war-related activities with non-aggressive parties etc.). The next step would be to go further in the exploration of the notion of causal chains, accountability, and parceled responsibility. For instance, a single soldier part of the aggressor's army has far less responsibility than the commander in chief or the head of state who decides for war.

However, for the moment, it will suffice to focus on the results of this new way of thinking about war in neo-Kantian ways in which a compatibilist conception of responsibility and freedom is associated with the pure normative Kantian frame. It is the aggressor who must be considered the one responsible for starting the war, and only he/she has to reply to any further consequences without any appeal to morals as he/she was the one who determined the absence of morality and, therefore, no appeal to it is possible anymore. As peace is the precondition of moral actions, and war counts as a trivialization of evil, all parties are urged to finish war. After all, even in war, there is always the time to do the right thing: reestablishing the preconditions of good for any rational human being.

## Bibliography

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. 10, 1177b.
- Bellaby, R., “What’s the harm? The ethics of intelligence collection.” *Intelligence and National Security*, 27:1, (2012): 93-117.
- Bellaby, R., “Intelligence and just war theory tradition”, in Miller, S., Regan, M., and P. Walsh, (eds.) *National Security Intelligence and Ethics*, London: Routledge 2021
- Bellaby, R., “Redefining the security paradigm to create an intelligence ethic”, *Intelligence and National Security*, (2022) <https://doi.org/10.1080/02684527.2022.2076335>.
- Brown, P., *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, AD 200-1000*, New York: John Wiley & Sons 2012.
- Clausewitz, C., *On war*, Howard, M. and P. Paret (Transl.), Princeton: Princeton University Press (1832) 1976.
- Elshtain, J.B. ed., *Just war theory*, New York: New York University Press 1992.
- Fiala, A., “Pacifism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/pacifism/>>.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Guyer P., and Allen W. (transl.), Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Kant, I., *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, 1795 available at: [http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Kant/Immanuel%20Kant,%20Perpetual%20Peace\\_.pdf](http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Kant/Immanuel%20Kant,%20Perpetual%20Peace_.pdf)
- Kant, I., *Practical Philosophy*, M. Gregor (transl.), 1996. Includes: “An Answer to the Question: What is Enlightenment?,” *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, and *The Metaphysics of Morals*.
- Lazar, S., “War”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/>>.
- Miller, S., M. Regan, and P. F. Walsh. *National Security Intelligence and Ethics*. London: Routledge 2022.
- Miller, S., “National security intelligence activity: a Philosophical analysis.” *Intelligence and National Security*, (2022): 1-18.
- Miller, S., “Rethinking the just intelligence theory of national security intelligence collection and analysis: The principles of discrimination, necessity, proportionality and reciprocity.” *Social Epistemology* 35, no. 3 (2021): 211-231.
- Moseley, A., “Just war theory.” *The Encyclopedia of Peace Psychology*, 2011.
- Moseley, A., *A philosophy of war*, Algora Publishing: New York, 2002.
- Nails, D., and S. S. Monoson, “Socrates”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/socrates/>>.
- Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, Walter Kaufmann (trans.), New York: Viking, 1954 (1883–5).
- Pili, G., “Plato and Analytic Epistemology. Has Plato Been Set Aside?”, in Muni, A., (ed), *Platone Nel Pensiero Moderno e Contemporaneo* Vol. VIII, Limina Mentis, Villasanta (MB), 133-145.

- Pili, G., (2020), "The Wild Bunch is Enrolled to the Army – Sorites Paradox and the Problems for the Ontology of War", *Areté – International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, 5, 231-249.
- Pili, G., *Filosofia pura della guerra*, Roma: Aracne 2015.
- Plato, *Republic*, available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D3%3Asection%3D389b>
- Popper, K., *The Open Society and its Enemies, Volume I: The Spell of Plato*, 5th ed., Princeton: Princeton University Press (1945) 1971.
- Pritchard, D., "Anti-luck virtue epistemology." *The Journal of Philosophy*, 109, 3 (2012): 247-279.
- Procopius, *History of the wars*, Harvard: Harvard University Press, 1916.
- Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano:Giunti 2018.
- Reeve, C. DC. "Plato: Republic." Indianapolis: Hackett 2004.
- Ridley, R. T., "The hoplite as citizen: Athenian military institutions in their social context." *L'antiquité classique*, (1979): 508-548.
- Rothchild, J., "Introduction to Athenian democracy of the fifth and fourth centuries BCE." *Wayne State University Law School Research Paper*, 7:32, (2007), available at: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1020397](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1020397)
- Shaw, B. D., "Bandits in the Roman empire." *Past & Present*, 105, (1984), 3-52.
- Sinclair, R.K., *Democracy and participation in Athens*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Spinoza, B., *The Complete Works*, S. Shirley, (transl.) Indianapolis: Hackett Publishing 2002.
- Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, R. Crawley (Transl.), *Digireads.com Publishing*, 2017.
- Walzer, M., "The triumph of just war theory (and the dangers of success)." *Social Research: An International Quarterly* 69:4, (2002): 925-944.
- Whittaker, C. R., *Rome and its Frontiers: the Dynamics of Empire*. New York: Routledge, 2004.



*Alessio Salviato\**

## **La responsabilità morale delle multinazionali nel conflitto tra Russia e Ucraina**

### **Abstract**

This paper aims to investigate the moral responsibility of corporations in the conflict between Russia and Ukraine. Since corporations can be considered moral agents, I argue they are responsible for offering acceptable moral reasons and for acting in accordance with moral obligations towards stakeholders. I suggest that corporations directly financing the war have a moral obligation to leave the Russian market, while those providing essential goods or services to stay. Moreover, all corporations have a duty of reparation.

### **Keywords**

war; corporations; responsibility; moral agency; duty of reparation

## **1. Introduzione**

Il conflitto tra Russia e Ucraina, iniziato a febbraio 2022 con l'invasione ucraina delle truppe di Putin, ha aperto uno scenario inedito sul piano della responsabilità morale delle imprese multinazionali<sup>1</sup>. In accordo con la maggior parte degli Stati, delle organizzazioni internazionali e della società civile, il mondo del *business* ha infatti preso posizione contro l'offensiva ingiustificata del governo russo. Diverse imprese hanno da subito interrotto le relazioni economiche e commerciali con la Russia, sospendendo gli scambi, gli investimenti e la cooperazione con le sue aziende (in gran parte proprietà dello Stato), chiudendo impianti e filiali, o eliminando i prodotti russi dai propri negozi<sup>2</sup>. Altre si sono mobilitate in un secondo momento, su pressioni della società civile e delle istituzioni politiche. Il gigante olandese dell'energia Shell, ad esempio, ha continuato ad acquistare petrolio scontato nel pieno dell'offensiva, per poi fare marcia

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

<sup>1</sup> D'ora in avanti solo 'imprese'.

<sup>2</sup> Tra le prime "big" a ritirarsi: Apple, L'Oreal, Ikea e Coca-Cola.

indietro su pressione dei consumatori<sup>3</sup>. Ad oggi, secondo un rapporto in continuo aggiornamento della Yale School of Management<sup>4</sup>, più di mille multinazionali hanno ridotto volontariamente le proprie operazioni in Russia, e il numero sembra destinato ad aumentare. Alcune di esse hanno anche fronteggiato importanti sacrifici finanziari, come McDonalds che ha perso valore di mercato per 1.4 miliardi di euro<sup>5</sup>. Questo primo gruppo di imprese ha rivendicato il *leave* come azione di responsabilità sociale e presa di posizione morale contro Putin.

Un secondo gruppo di aziende, tuttavia, ha continuato e/o continua a fare affari nel mercato russo. Alcune di esse, come Halliburton, Citi, Modelez, Subway o Cummins, affermano di avere una responsabilità nei confronti dei dipendenti e dei consumatori russi; altre, come le tedesche BASF e Bayer, perché produrrebbero beni di prima necessità, come sementi, pesticidi e fertilizzanti, indispensabili per impedire le carestie. Altre ancora, infine, non si sono pronunciate e non hanno offerto alcuna ragione per giustificare il *remain* o il *leave*.

Nonostante il tema della responsabilità sociale d'impresa sia ampio e dibattuto nella letteratura di *business ethics* – alle imprese si ascrivono responsabilità nella tutela dell'ambiente, nella protezione dei diritti umani, nel rispetto dei lavoratori, nella promozione del benessere delle future generazioni, etc. – e nonostante gli sviluppi più recenti sulla responsabilità politica e la cittadinanza d'impresa vadano nella direzione di ruolo semi-pubblico del *business* (O'Neill 2001; Scherer e Palazzo 2011) non esistono prospettive teoriche né *case studies* che affrontino il tema della responsabilità morale nelle situazioni di conflitti armati tra Paesi in pace e politicamente stabili (o di aggressioni unilaterali che sfociano in conflitti armati). Alcune pubblicazioni recenti riguardano il ruolo delle multinazionali nel risolvere conflitti armati in Paesi politicamente instabili o in conflitto cronico (Oetzel, Getz e Ladek 2008) o nel promuovere le condizioni di pace negli stessi (Ledbetter 2016) o nel mantenere la pace nelle zone di post-conflitto (Katsos e Forrer 2014). L'ONU stesso ha promulgato nel 2010 una serie di principi guida per aiutare le imprese a contribuire alla stabilità e alla sicurezza delle regioni ad alto rischio di conflitti armati.<sup>6</sup> Il caso in esame, tuttavia, non rientra tra le casistiche sopra menzionate, e bisognerebbe risalire al contributo dei monopoli tedeschi alla Germania nazista per rintracciare delle similarità (Wu 2018; tr.it. 2021).

<sup>3</sup> Lo stesso è valso per la compagnia petrolifera francese TotalEnergies, che si è ritirata dopo un grande dibattito pubblico in Francia.

<sup>4</sup> <https://som.yale.edu/story/2022/over-1000-companies-have-curtailed-operations-russia-some-remain>.

<sup>5</sup> <https://www.ft.com/content/4d66f931-563a-4fdb-9032-18cfa73a7f6>.

<sup>6</sup> “Guidance on responsible business in conflict-affected and high-risk areas: a resource for companies and investors”.

Questa riflessione si propone di indagare sul piano morale le responsabilità delle imprese nel conflitto tra Russia e Ucraina, offrendo una prospettiva teorica che sia estendibile ad altri casi, a partire dai seguenti interrogativi: di che cosa e verso chi sono responsabili le imprese? Quali obbligazioni sorgono in capo ad esse? Quali sono i criteri normativi per giudicare la bontà delle loro azioni in risposta al conflitto?

L'articolo è suddiviso in due sezioni. Nella prima sezione intendo sostenere che le imprese, in qualità di agenti morali, hanno la responsabilità: i) di esercitare la propria *agency* morale, cioè di impegnarsi in un processo morale deliberativo e giustificativo, esibendo ragioni che possano essere accettate da altri agenti; ii) di compiere l'azione moralmente giusta, superando un'eventuale condizione di debolezza della volontà. In accordo con la *teoria degli stakeholder* di Freeman, sosterrò che le imprese hanno una responsabilità diretta verso i propri *stakeholder* e sono pertanto chiamate a ponderare le diverse obbligazioni morali nei loro confronti. Nella seconda sezione, indagherò le implicazioni di questo modello teorico rispetto al conflitto tra Russia e Ucraina, mostrando come il conflitto tra le diverse obbligazioni morali renda difficile stabilire l'azione giusta da compiere, ma che il rapporto tra il tipo di attività economica dell'impresa e le circostanze del conflitto può essere eretto a criterio normativo. Nelle conclusioni presenterò alcune difficoltà epistemiche e solleverò alcune questioni finali.

## 2. La responsabilità morale delle imprese

Innanzitutto, per riconoscere in capo alle imprese una responsabilità di qualche tipo, bisogna prima interrogarsi se esse siano considerabili degli agenti morali, ossia delle entità capaci di ragionamento e di azione *morali*. Viceversa, come potremmo attribuire responsabilità ad un soggetto privo di *agency* morale? Secondo alcuni autori (Arnold 2006; French 1984, 1996; Hess 2013; 2014a; 2014b) dovremmo considerare le imprese degli autentici agenti morali (*full-fledged*) sulla base della loro capacità di: i) esprimere intenzioni proprie, quindi desideri e credenze che possono non coincidere o talvolta entrare in conflitto con quelle dei singoli membri che ne fanno parte; ii) di ragionamento riflessivo, ossia la capacità di percepire ed elaborare informazioni, per poi coordinare diverse ragioni e agire sulla base di esse – ragioni che possono avere natura sia strumentale che morale. Si consideri il caso fittizio di una multinazionale di nome Lotus che, in seguito allo scoppio del conflitto, debba decidere se continuare ad operare sul mercato russo oppure uscirne. Attraverso i suoi apparati, Lotus inizia a raccogliere informazioni (anche moralmente rilevanti) dall'ambiente esterno: la comunicazione indaga i



dettagli dell'aggressione per un comunicato stampa, il board e gli affari pubblici contattano le istituzioni politiche, l'ufficio acquisti collabora con i fornitori russi per analizzare le possibili ripercussioni sul mercato delle materie prime, l'ufficio marketing raccoglie dati sulle percezioni dei consumatori, etc. Tutte queste informazioni entrano come input nel processo riflessivo e deliberativo dell'azienda: possiamo immaginare che il board si riunisca più volte per decidere come agire, vagliando le conseguenze di ciascuna opzione sul profitto a breve e lungo termine, i principi e i valori che distinguono Lotus, le aspettative delle istituzioni pubbliche e dei propri dipendenti, e ponderando tutte le ragioni che hanno un potere normativo sull'impresa – economiche, politiche o morali. Al termine del processo decisionale, Lotus sviluppa la credenza di dover prendere una decisione contro l'azione di Putin, sia per non mettere a rischio la reputazione dell'azienda sia perché crede sia l'azione moralmente giusta, in linea col proprio *purpose*.

Ora, seppur in questa circostanza Lotus abbia dimostrato di poter agire come un agente morale, lo scettico potrebbe avanzare (almeno) due obiezioni. L'obiezione di indipendenza o autonomia (Velasquez 1983; 2003) sostiene che, poiché solo entità indipendenti possono essere considerate agenti morali, e nella misura in cui le imprese non possono esistere e tantomeno agire *indipendentemente* dai propri membri, dovremmo limitarci a dire che esse agiscono *come se* fossero degli agenti morali, anche se di fatto non lo sono. Tuttavia, come sottolinea Hess (2014b), la relazione di dipendenza dell'organizzazione dai suoi membri non è diversa da quella degli esseri umani dai propri costituenti biologici (neuroni e organi), senza i quali non potremmo deliberare ed agire. Seppur il nostro deliberare consista nell'attività biologica dei nostri neuroni, quando deliberiamo non diremmo mai che siano i nostri neuroni a farlo, ma noi stessi in quanto soggetti autonomi. L'entità impresa, pertanto, sopravverrebbe ai singoli membri come soggetto ontologicamente altro, cui attribuire desideri e credenze proprie.

La seconda obiezione (Sepinwall 2017) sostiene che la capacità di provare emozioni costituisce una condizione necessaria sia per poter formulare giudizi morali sia per essere oggetto di biasimo o lode, e le imprese mancano di questa componente emotiva, di questo *sentire*. In risposta, mentre alcuni hanno tentato di dimostrare che le imprese sono capaci di *reactive attitudes* (Hess e Bjornsson 2017), per Tollefsen (2008) è la capacità emotiva dei singoli membri a svolgere questa funzione per conto dell'impresa.

Al di là di questo dibattito ontologico, il ruolo e il potere che le imprese hanno assunto nelle società contemporanee ci impongono, a fini pratici ed esplicativi, di elaborare un modello di *agency* morale del *business* che non faccia dipendere la sua validità da alcun assunto metafisico. Infatti,

secondo la strategia pragmatica (Donaldson 1982; Werhane 1985; Wim e Dubbink 2011), non sarebbe necessario dimostrare che le imprese possiedono le stesse capacità morali degli esseri umani, ma riconoscere che possiedono quelle capacità *minime* che consentono loro di poter agire sulla base di ragioni morali e di perseguire fini morali. Tale riconoscimento ci autorizza – *pace* lo scettico – a trattarle da agenti morali.

In quanto tali, la prima responsabilità in capo alle imprese è quella di esercitare la propria agency, cioè di *costituirsi* pienamente come agenti morali, non limitandosi solo a individuare *quali* siano le ragioni morali ma impegnandosi a una riflessione sopra la loro validità, alla comprensione del perché esse abbiano o meno forza normativa e quindi siano accettabili o da respingere. Essere un agente morale implica chiedersi se le ragioni che intendiamo offrire agli altri sono effettivamente *buone* ragioni, cioè ragioni *giustificanti*, capaci di “esprimere quei contenuti cui affidiamo la possibilità che le nostre scelte siano comprensibili e accettabili per gli altri, che saremmo pronti a esibire come giustificazione a chi chiedesse conto del nostro comportamento” (Mordacci 2008, p. 180). Un’impresa è moralmente responsabile se è capace di esibire delle ragioni in favore della propria scelta, che possano essere legittimamente accettate quali *buone* ragioni, esito di un processo deliberativo che ha generato la loro formulazione e la prova della loro universalizzazione. Dimostrare un tale impegno riflessivo e giustificativo, però, non è sufficiente: l’impresa potrebbe trovarsi in una condizione di debolezza della volontà o *akrasia*, incapace di fare la cosa giusta pur avendola individuata. Essa, pertanto, è moralmente responsabile anche di *agire* in accordo con il giudizio morale.

La seconda questione ha a che fare con i destinatari della responsabilità morale delle imprese. Secondo la teoria degli *stakeholder* (Freeman 1984), che ha parzialmente sostituito la *shareholder primacy* (Friedman 1970) sul piano teorico<sup>7</sup>, l’impresa deve tenere in considerazione e rispettare le esigenze di tutti gli *stakeholder*, in particolare di quelli primari: azionisti, lavoratori, consumatori, fornitori e i cittadini. Ciascuno di essi, in virtù dei benefici che apporta all’impresa, ha il diritto di rivendicare interessi e diritti verso la stessa. Un approccio normativo alla teoria degli *stakeholder* (Bowie 2017) prescrive che l’impresa debbano rispettare gli *stakeholder* come fini in sé, ponderando gli interessi di ciascun gruppo in egual misura, secondo regole di giustizia ed equità. Ma cosa comporta questa prospettiva rispetto alla situazione presa in esame?

<sup>7</sup> Si veda anche lo “Statement on the Purpose of a Corporation” della Business Roundtable del 2019.

### 3. Le implicazioni nel conflitto tra Russia e Ucraina

Poniamoci, per facilità espositiva, nella situazione temporale immediatamente successiva all'aggressione e chiediamoci come dovrebbe agire un'impresa moralmente responsabile.

In primo luogo, all'impresa responsabile è richiesto di *attuare* la propria capacità riflessiva e giustificativa, esibendo ragioni morali giustificanti e motivanti la propria decisione. Ad esempio, offrono delle buone ragioni le imprese che decidono di lasciare il mercato russo perché riconoscono di dover punire *categoricamente* l'offensiva di Putin, di difendere i diritti umani del popolo ucraino, o di aderire al proprio *purpose* sociale. Considereremo invece irresponsabili le imprese che, pur facendo la cosa giusta – magari offrendo anche *buone* ragioni pubblicamente – sono in realtà motivate da ragioni strumentali: la salvaguardia della reputazione, il timore di ritorsioni e boicottaggi da parte dei consumatori, le pressioni politiche, la conformità alle pressioni dell'ambiente esterno o ragioni di profitto. In questo caso le ragioni giustificanti non coincidono con le ragioni motivanti, per cui in assenza di un beneficio strumentale l'impresa non realizzerebbe l'azione corretta. Il compito che ci spetta qui è di natura epistemica: dovremmo indagare se le ragioni morali offerte sono effettivamente quelle che hanno motivato la scelta, o sono solo ragioni di facciata. Ciò non significa che un'impresa non possa avere *anche* incentivi strumentali ad agire in un certo modo, ma che la ragione morale deve essere, in definitiva, quella soverchiante (*overriding*)<sup>8</sup>. Inoltre, non è tanto la ricerca del profitto o della reputazione in sé ad essere condannata, quanto il fatto che essa non possa essere giustificata sul piano morale; se, viceversa, un'impresa decidesse di lasciare il mercato russo perché teme che la perdita di reputazione – vista la condanna unanime da parte della società civile – danneggerebbe così tanto i propri profitti da dover licenziare in massa i propri dipendenti, dovremmo riconoscere che è stato il *rispetto* dei propri dipendenti a giustificare l'azione sul piano morale. In questo caso la ricerca della reputazione costituisce una *buona* ragione.

Lo stesso ragionamento vale, *ceteris paribus*, per le imprese che scelgono di continuare ad operare nel mercato russo: se le ragioni offerte in favore del *remain* sono ragioni morali, allora dovremmo esimerci da ogni giudizio negativo o di biasimo, anche qualora avremmo sperato in un'altra decisione. Si consideri, ad esempio, il caso di un'impresa che decida di rimanere perché ritiene di dover rispettare le obbligazioni nei

<sup>8</sup> Si veda la distinzione di Herman tra incentivi e ragioni: “quando un'azione ha valore morale, incentivi non morali possono essere presenti, ma non possono costituire per l'agente le ragioni per agire” (Herman 1993, p. 8).

confronti dei dipendenti e dei consumatori russi o perché consapevole del danno che arrecherebbe ai cittadini innocenti: dovremmo riconoscere la bontà morale del processo riflessivo, anche se riteniamo non sia stata l'azione desiderabile. Per le imprese responsabili, la scelta si presenta come un'azione di responsabilità sociale, per quelle moralmente irresponsabili di *risk management*.

Quale sia oggettivamente l'azione moralmente giusta, al netto dell'impegno morale, resta ancora da definire. La complessità della rete che lega le imprese ai propri *stakeholder* rende difficile individuarla, perché ciascuna opzione (restare o lasciare) comporterebbe necessariamente una violazione degli obblighi morali verso un gruppo o alcuni gruppi di *stakeholder*, dei cittadini ucraini nel primo caso o dei lavoratori e cittadini russi nel secondo caso. Il conflitto tra obbligazioni morali rischia di costringerci allo scetticismo.

Esistono però due criteri che possono permetterci di superare una posizione scettica: i) la relazione tra l'attività economica dell'impresa e le caratteristiche del conflitto; ii) la priorità/rilevanza morale delle obbligazioni verso un gruppo di *stakeholder*. Questi criteri ci consentono di distinguere due categorie di imprese soggette a un obbligo morale immediato a sostenere un'opzione rispetto all'altra. Ove vi sia una relazione tra il tipo di attività economica e il finanziamento alla guerra, come per le imprese che forniscono beni (gas, petrolio) o servizi (servizi finanziari) sfruttati in maniera diretta per sostenere il conflitto armato, sorge un obbligo morale di abbandonare il mercato russo. È questo il caso (virtuoso) di molte delle maggiori compagnie petrolifere – tra cui BP, Shell, Exxon Mobile, Equinor – che hanno annunciato piani di dismissione delle loro partecipazioni in Russia. Viceversa, le imprese che forniscono beni e/o servizi di prima necessità, come quelle che vendono farmaci, alimenti per bambini o servizi di sicurezza della popolazione, hanno l'obbligo – in assenza di alternative immediate – di continuare ad operare in Russia, per evitare di infliggere danni gravi alla popolazione (assumendo siano danni così gravi da non poter essere compensati in alcun modo). Phil Bloomer, direttore della ONG “Business and Human Rights Resource Centre”, ha recentemente dichiarato che si tratta di una considerazione legittima: “le imprese dovrebbero evitare di arrecare danni sostanziali, come la fame o qualsiasi altra cosa di questa natura, alla popolazione russa”<sup>9</sup>.

Ciò nonostante, i criteri menzionati non sembrano restituirci una risposta oggettiva per tutte quelle imprese che non rientrano nelle due categorie sopra menzionate, suggerendo che vi sia un ampio spettro di azioni moralmente permissibili. Ciascuna impresa valuterà, secondo la

<sup>9</sup> <https://www.politico.eu/article/ukraine-russia-business-sanctions-risk-oil-trading-ethical/>.

rilevanza morale delle obbligazioni verso un gruppo di *stakeholder* sugli altri, se lasciare o meno il mercato russo, purché offra ragioni che possano essere accettate. Tuttavia, il fatto che qualsiasi decisione non possa che generare una violazione delle obbligazioni verso alcuni *stakeholder* impone un dovere di riparazione in capo a ciascuna impresa, cioè un dovere di compensazione per il danno arrecato. L'impresa che scegliesse di lasciare il mercato russo dovrebbe compensare lavoratori e cittadini russi. Anita Ramasastry, membro del "Working Group on Business and Human Rights" delle Nazioni Unite, si è riferita a un "dovere di assistenza"<sup>10</sup>. McDonalds', ad esempio, dopo aver deciso di chiudere le sue 847 filiali in Russia per prendere una posizione morale netta in favore degli Ucraini – emblematica la dichiarazione dell'amministratore delegato Kempczinsky: "i nostri valori ci impongono di non ignorare le sofferenze umane che si stanno verificando in Ucraina"<sup>11</sup> – ha poi annunciato che continuerà a pagare gli stipendi dei suoi oltre 62.000 dipendenti russi. Anche il gigante danese della birra Carlsberg ha deciso di interrompere la vendita in Russia, ma manterrà il birrifico russo Baltika come attività separata, per sostenere i loro dipendenti e le loro famiglie<sup>12</sup>.

Ugualmente, le imprese che decidessero di tutelare i dipendenti, i fornitori e i clienti russi – come le francesi Auchan e Yves-Rocher – sono chiamate a promuovere iniziative contro il governo russo e a favore del popolo ucraino, ad esempio riducendo gli investimenti in Russia o effettuando donazioni per i rifugiati ucraini, o perlomeno schierandosi pubblicamente contro.

La conclusione non è delle più desiderabili. Uno spettro così ampio di azioni permissibili potrebbe deludere chi ritiene non ci sia spazio per ragioni morali in favore del *remain*, che vi sia un'unica posizione da prendere: contro Putin. D'altra parte, non vorremmo che le imprese facessero quanto in loro potere per indebolire l'offensiva russa? Non intuiamo forse che vi sia un dovere assoluto a schierarsi con l'Ucraina, costi quel che costi? La considerazione è legittima ma comporta necessariamente una riflessione più ampia, ontologica, sulla natura e sul ruolo delle imprese multinazionali. Chi volesse difendere quest'obiezione dovrebbe necessariamente superare la *stakeholder theory*, svincolando l'impresa dallo spazio delimitato dagli *stakeholder* per ridefinirla quale "agente di giustizia", con poteri e responsabilità pubbliche simili a quelle degli Stati. All'impresa non competerebbe più solo il profitto, ma anche la giustizia e la pace nel mondo.

<sup>10</sup> <https://www.politico.eu/article/ukraine-russia-business-sanctions-risk-oil-trading-ethical/>.

<sup>11</sup> <https://corporate.mcdonalds.com/corpmcd/en-us/our-stories/article/ourstories.Russia-update.html>.

<sup>12</sup> <https://tass.com/economy/1428459>.

Ci sono tuttavia almeno cinque ragioni per rifiutare (o perlomeno dubitare di) questa proposta che legittimerebbe un ruolo semi-pubblico del *business*. La prima riguarda la *funzione*: i governi, a differenza delle imprese, esistono per proteggere gli interessi dei cittadini, ed è solo in virtù di questo scopo che possono arrecare danno a soggetti terzi. La seconda è che le imprese, a differenza degli Stati, non sono democraticamente responsabili di fronte ai cittadini: i loro rappresentanti non sono eletti né hanno alcun obbligo di trasparenza o rendicontazione. La terza è che le imprese non sono soggetti firmatari di trattati internazionali né entrano a far parte di organizzazioni internazionali. Inoltre, le imprese non sono soggette alle “leggi della guerra”, codificate nella Carta delle Nazioni Unite (1945). Ad esempio, per un governo sarebbe illegale attaccare le sedi delle multinazionali come atto di ritorsione, mentre potrebbe rispondere militarmente a un altro Stato se, ad esempio, questo decidesse di sequestrare dei cargo commerciali. Infine, contrariamente alle imprese, i governi possiedono le risorse e le capacità per ponderare gli effetti delle sanzioni e dei danni causati ai cittadini. Se le imprese differiscono dagli Stati in termini così radicali, come potremmo assegnare loro gli stessi poteri e le medesime responsabilità?

## 5. Conclusioni

Ci sono due questioni, in conclusione, che meriterebbero di essere sviluppate. La prima riguarda un’evidente difficoltà epistemica nell’individuare a quale delle tre categorie appartenga ciascuna impresa. Potrebbero esserci imprese che contribuiscono per via indiretta al sostentamento della guerra, facendo prosperare settori merceologici strategici (si pensi alle materie prime per la costruzione di materiali bellici). Di recente, la multinazionale italiana Danieli è stata accusata di collaborare con l’industria bellica russa, perché tra i maggiori produttori a livello mondiale di macchine e impianti per il settore metallurgico, che finiscono per aiutare indirettamente le imprese delle armi<sup>13</sup>.

La seconda riguarda l’uso politico delle multinazionali da parte dei governi nazionali allo scopo di indebolire l’economia russa. Ragionevolmente, possiamo immaginare che in questa vicenda diverse imprese (specialmente statunitensi) abbiano ricevuto forti pressioni per allinearsi alle politiche governative. È questa una delle caratteristiche proprie del capitalismo politico, la forma contemporanea del capitalismo che distin-

<sup>13</sup> [https://www.corriere.it/economia/lavoro/22\\_giugno\\_22/danieli-risponde-ministero-difesa-ucraino-non-supportiamo-l-industria-bellica-russa-d7514680-f18a-11ec-82b6-14b9a59f244e.shtml](https://www.corriere.it/economia/lavoro/22_giugno_22/danieli-risponde-ministero-difesa-ucraino-non-supportiamo-l-industria-bellica-russa-d7514680-f18a-11ec-82b6-14b9a59f244e.shtml).



gue i due grandi imperi, Stati Uniti e Cina. Il capitalismo politico si caratterizza non solo per l'intima compenetrazione tra economia e politica a livello statale ma anche per l'uso politico del commercio, della finanza e delle imprese tecnologiche per vantaggi geo-politici (Aresu 2020). Ma non rischia forse l'uso politico del *business* di rappresentare una minaccia all'autonomia morale delle imprese? Come può un agente darsi le proprie leggi se sono i governi a imporre le proprie? D'altra parte, se riconosciamo una *agency* morale alle imprese, dovremmo interrogarci anche sulla loro autonomia e libertà.

## Bibliografia

- Aresu A., *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La Nave di Teseo, Milano 2020.
- Arnold D., "Corporate Moral Agency", *Midwest Studies in Philosophy*, 2006, pp. 279-291.
- Bowie N., *Business Ethics: A Kantian Perspective (II edition)*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Donaldson T., *Corporations and morality*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1982
- Dubbink W. e Smith J., "A Political Account of Corporate Moral Responsibility", *Ethical Theory and Moral Practice*, 2011, pp. 223-246.
- Freeman R.E., *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman Publishing, Oxon 1984.
- French P.A., *Collective and corporate responsibility*, Columbia University Press, New York 1984.
- Friedman M., "The social responsibility of business is to increase its profits", *New York Time Magazine*, 1970, pp. 122-126.
- Herman B., *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Hess K., "The Modern Corporation as Moral Agent: The Capacity for "Thought" and a "First-Person Perspective", *Southwest Philosophy Review*, 2010, pp. 61-69
- Hess K., "If You Tickle Us...": How Corporations Can Be Moral Agents Without Being Persons", *J. Value Inquiry*, 2013, pp. 319-335.
- Hess K., "Because They Can: The Basis for the Moral Obligations of (Certain) Collectives", *Midwest Studies in Philosophy*, 2014a, pp. 203-222.
- Hess K., "The Free Will of Corporations (and Other Collectives)", *Philosophical Studies*, 2014b, pp. 241-260.
- Hess K. And Bjornsson G., "Corporate Crocodile Tears? On the Reactive Attitudes of Corporate Agents", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2017, pp. 273-298.
- Katsos E. e Forrer J., "Business practices and peace in post-conflict zones: lessons from Cyprus", *Business Ethics: A European Review*, 2014, pp. 154-168
- Ledbetter B., "Business leadership for peace", *International Journal of Public Leadership*, 2016, pp. 239-251.
- Mordacci R., *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008.



- O'Neill O., "Agents of Justice", *Metaphilosophy*, 2001, pp. 180-195.
- Oetzel J, Getz K. e Ladek S., "The Role of Multinational Enterprises in Responding to Violent Conflict: A Conceptual Model and Framework for Research", *American Business Law Journal*, 2007, pp. 331-358.
- Scherer A.G. e Palazzo G., "The New Political Role of Business in a Globalized World: A Review of a New Perspective on CSR and its Implications for the Firm, Governance, and Democracy", *Journal of Management Studies*, 2011, pp. 899-931.
- Sepinwall A.J., "Blame, Punishment and Corporations". In Orts E. e Smith C., *The Moral Responsibility of Firms*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 143-166.
- Tollefsen D., "Affectivity, Moral Agency, and Corporate-Human Relations", *APA Newsletter on Philosophy and Law*, 2008, pp. 10-13.
- Velasquez M., "Debunking moral responsibility", *Business Ethics Quarterly*, 2003, pp. 531-562.
- Velasquez M., "Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do", *Business & Professional Ethics Journal*, 1983, pp. 1-18
- Werhane P., *Persons, rights and corporations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1985.
- Wu T., *The Curse of Bigness: How Corporate Giants Came to Rule the World*, Columbia Global Reports, New York 2018; tr.it. *La maledizione dei giganti. Un manifesto per la concorrenza e la democrazia*, Il Mulino, Bologna 2021.



*Lorella Ventura\**

## Herder's Insights on the "Modern" Justification of War: A Teaching for the Present?

### **Abstract**

In this paper I propose a reflection on Herder's critique of the discourse of his time in *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), focused on the narratives employed to justify war and the use of military force. Particularly relevant is the strict link between these narratives and the self-representation of Europe as "modern". I will show that Herder's insights may help understand the framework, pattern, and roots of the present arguments in favour of wars, and their acceptance.

### **Keywords**

J.G. Herder; modernity; colonialism; war; Afghanistan.

### **Introduction**

Herder's ideas undoubtedly are of great importance for the history of thought and the development of Western culture. The years of scholarship on Herder's thought have not only realised "Herder's importance as a philosopher" (Forster 2007) and his great influence on many fields of study (Zammito, Menges, and Menze 2010), but also his ability to speak of today, to point out the main features of the discourse of the modern West. Some aspects connected to this have long been the object of studies, such as the age-old question of development and historical progress, strictly bound to the critique of the Enlightenment's view of progress and its "grand narrative" about history. This entails the importance of the beginning of history, which is linked to the Revelation (Irmscher 2003; Verra 2006), the question about the goals of history, providence, and freedom, as well as the role of natural growth in Herder's view of historical development, which is connected, for example, to his

\* Sapienza Università di Roma

view of the decay of Europe (Meinecke 1972; Verra 2006; Barnard 1979; 2003; Irmscher 2003; 2009b).

Attention has also been given to Herder in relation to other important questions for the political debate, such as the view of cultures and their relationships (Barnard 1969; Sikka 2011; Piirimäe 2015). Recently, the critique of Western discourse connected to colonialism has become one of the most studied aspects. Noyes (2014) discusses and points out the importance of Herder's attempt to ground anti-imperialism "epistemologically" and not only "morally". Van der Laan (2009), by referring in particular to Herder's *Humanitätsbriefe* (1967b, originally published 1797), deals with Herder's critique of the narratives justifying war, comparing them with recent justification of war (in particular the second Gulf war) to show that they are very similar.

My consideration focuses on Herder's 1774 work *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1967a - hereafter SW, V) where, as I will show, an acute view of the justifications for war, colonialism, and violence by the discourse of the Europe of Herder's time can be highlighted. It can be viewed as complementary to van der Laan's thorough analysis, which is a good starting point for further discussing Herder's positions on war and peace. Van der Laan's declared purpose (2009, p. 335) is "to read" Herder "and enlist his insights for us today". In fact, he holds that Herder's help may be useful to "gain a better understanding of enduring, hence also contemporary problems we still face, in particular, the intractable problem of war and its underlying causes". He deals with the tenth and last *Sammlung* of the *Humanitätsbriefe*, in which Herder argued against war and in favour of peace, and "provided a perceptive analysis of age-old justifications and excuses for the necessity of war, the use of military force, and the subjugation of one nation by another, only to find them (the justifications) wanting and characteristically mendacious" (*ibid.*). In van der Laan's analysis one of the main points focuses on the fact that Herder considers the justifications of war as "age-old". In my treatment I focus on the connections between these arguments and narratives with the Western idea of modernity and self-representation as "modern"<sup>2</sup>.

This aspect may add an important element to Herder's critique, which appears to be not solely based on the view of a desired progress of "humanity" and on the clear lack of correspondence between the real intentions of the rulers and their discourse to convince the people, as rightly held by van der Laan (2009), but also on a more particular

<sup>2</sup> Talal Asad (2003, 14) points out that "Modernity is not primarily a matter of cognizing the real but of living-in-the-world. Since this is true of every epoch, what is distinctive about modernity as a *historical epoch* includes modernity as a political-economic project".

critique of his own time and cultural milieu, which empowers the old-age arguments in favour of war and conquests by framing it within a particular view of what is good, namely the narration about its own "modernity". Representations of Western modernity, as opposed to the backwardness of the enemies, is a way to foster their "othering" and at the same time highlighting the merits of the Western "Self".

In the following pages, I first address (paragraph 1) the main points of Herder's critique of the Enlightenment's attitude toward the "other" civilizations of the past and present time, and its ethnocentric premises, for which it considers its own values as universal, namely as a valid measure everywhere and for everyone. Through his critique, Herder shows that these supposed "absolute" values are in fact relative and abstract, because they stem from an abstract consideration and a misunderstanding about the real movement of history and motives for actions. Additionally, he points out that modern Europe systematically betrays and even distorts its own supposed "absolute" values, in order to use them as a disguise for action driven by economic and political interests, not universally but particular. Then (paragraph 2) I show that Herder includes the narratives justifying wars of conquest and colonialism (as well as deplorable actions in general) within the framework of this instrumental use of the highest values. It is possible to point out the connection of these narratives to the discourse about "modern" Europe's excellence and its characteristics, for instance, love and interest for the good of humankind. Finally (paragraph 3), I point out the similarities between the framework, pattern, and features described by Herder about the Europe of his time with the present narratives in the West justifying war. As an example, among others, I consider some narratives and representations about the war in Afghanistan. In this way, Herder's ability to speak of today is once more highlighted, as the main values and attitudes that he addresses are still at the basis of the self-representation of the Western modern world.

## 1. (Non-)Universal values

In *Auch eine Philosophie*, Herder criticises the Enlightenment's (in particular, the French Enlightenment's) view of human beings and history and proposes his own view. He undermines the very foundations of the Enlightenment's discourse by criticizing "reason" and the link between reason and progress. One of Herder's "central theses in the philosophy of mind holds that thought is not and should not be separate from volition, or affect" (Forster 2002, p. IX; see also p. VIII; Berlin 1980, p. XXV). "Reason" alone, in its abstract, universalizing, and levelling sense, opposed to feelings and passions, as it is reflected in the mainstream

views of his time (for example, in Voltaire's), for Herder is not enough to spur one to action: "Ideas actually yield only ideas" (Herder 2002, p. 320; SW, V, p. 339). Moreover, the spread of the "light" and the idea of "universal love of humanity" in general (an idea, not a feeling) weaken the social links and inclinations.

*Light* infinitely increased and spread abroad, while *inclination, drive for living, is disproportionately weakened!* Ideas of *universal love of humanity, of peoples, of enemies increased!*, and the *warm feeling of father's, mother's, brother's, child's, friend's inclinations infinitely weakened!* (Herder 2002, p. 319; SW, V, p. 538)

Progress is always made through revolution, upheaval, and deep shocks to the *status quo*. This can be well represented by the image of the seed, which at the beginning is silent and whose germination is a violent, traumatic event (see Herder 2002, p. 314; SW, V, p. 532).

On the other hand, Herder refutes the idea that abstract and poor "reason", as outlined by the culture of his time, can be universalised as a value for all humankind and seen as the last goal of progress. This also entails that the unique path of progress traced by the culture of the Enlightenment in Herder's view is only a narrative among others, often based on the distortion of facts. In fact, he notes that the contemporary descriptions of the development almost always started with the idea of the progress of the individual toward greater virtue and happiness, but this idea is based on a narrative which distorts and deceit facts.

People have then for this purpose *exaggerated or made up facts, understated or suppressed* contrary facts, *hidden* whole sides, *taken* words for [deeds], *enlightenment* for *happiness*, more and subtler *ideas* for *virtue* – and in this way people have made up novels 'about the *universally progressing improvement of the world*' – novels that no one believes, at least not the true pupil of *history* and the *human heart*. (Herder 2002, p. 298; SW, V, p. 511)

He questions the idea of a moral superiority over other present and past civilizations, affirmed by the culture of his time, and despite the widespread belief that his time would possess more virtue because of its greater "Aufklärung", he affirms that "just for that reason there must be *less*" (Herder 2002, p. 332; SW, V, p. 554). Moreover, according to Herder, the image that shows modern Europe at the top of history is a mistake from a methodological point of view. He points out that philosophy, thought, "easier *mechanics*" and "rationalizing (*Raisonnement*)" (Herder 2002, p. 318; SW, V, p. 537), namely the "centres" of modern European civilization (*Bildung*), are not or should be necessarily values for everyone. Herder believes that every culture has

its own centre and idea of happiness, and he does not accept a uniform measure for all.

And the universal, philosophical, human-friendly tone of our century grants so gladly to each distant nation, each oldest age, in the world 'our own ideal' in virtue and happiness? Is such a unique judge as to pass judgment on, condemn, or beautifully fictionalize their ethics according to its own measure alone? Is not the good on the earth strewn about? (Herder 2002, pp. 297–98; SW, V, p. 511)

In this statement the idea of the "human-friendly tone" of the narratives and fictions about distant nations and oldest ages can be noted. A hint of the "mythological" construction of the Western discourse about itself and the "others", which, as Edward Said (1975, pp. 413–14) pointed out, is constructed by viewing all characteristics considered good in the Western Self and the opposite in the "other".

## 2. Mistakes, distortion, hypocrisy

Against the idealised and abstract narration of history, in which Europe appears to be at the peak of development, Herder shows that its current status is very different. One of the main targets of his critical remarks is the absolutistic State. Abstract "reason" and "quiet" progress can be seen as aspects of the trend of the Enlightenment toward mechanical thought, which for Herder, as observed by Irmscher (2009a, p. 79), is of the greatest importance for the preservation of the absolutistic State.

Herder ironically points out the contrast between the discourse about the Europe of the Enlightenment's moral excellence and principles and behaviours, real purposes, and consequences. In fact, the discourse on "noble" values only serves to disguise the true motives of actions. Herder points out that "*philosophy and love of humankind*" become a "universal dress", which "can hide *oppressions, attacks* on the true, personal *freedom of human beings and lands, citizens and peoples*, of just the sort that *Cesare Borgia* would wish for" (Herder 2002, p. 351; SW, V, p. 577). This is "*in accordance with the accepted first principles of the century, with a decent appearance of virtue, wisdom, love of humankind, and care for peoples*" (Herder 2002, p. 351; SW, V, p. 578).

The "love of humankind" and the "human-friendly" tone of the speeches are very important features which Herder points out in the discourse of the Enlightenment. They are key ideas on which the narratives supporting and justifying colonialism, as well as war and conquest (even inside Europe), are based. For example, European monarchs have



“human-friendly regards for one’s neighbour”, through which they aim at the “unifying of lands” (Herder 2002, p. 327; SW, V, p. 549). Herder also speaks of “human-friendly, unselfish, noble, and virtuous nations”, referring to the protagonists of the process of “conversion” of the “savages”, who were actually attracted by “brandy and luxury” (Herder 2002, p. 325; SW, V, pp. 546-47).

The pattern on which Herder’s considerations shed light consists of two main aspects. On one hand, the universalization of values that are proper to a culture and a time, and the description of the historical course as culminating in that given culture. The idea of superiority underpins the Western hegemonic discourse and has supported and fuelled the discourse of colonialism. In this we can recognise the mythology of Orientalism. Here there is a problem of misjudging human beings and history, and partly of falsifying narratives about the past and present.

On the other hand, and this is a further step, the values theoretically motivating and expressed as such are not the real motives for action. They could not be, according to Herder, because the values extolled by the European culture of his time, “reason” and “light”, alone are not enough to move to action. The narratives justifying wars do not describe the real motivations for it. Instead, this is done out of interest, plans of conquest, political and economic power. Here there is an element of deception and instrumentalization.

Finally, it can be observed that the instrumentalization appears to be in some way necessary. The tone of the century is strictly bound to the idea that the highest stage of progress, also in morality, has been reached in respect of all the other cultures and ages<sup>3</sup>. This entails that wars and the use of military force against other nations need to be justified by depicting them as necessary for the sake of the others (nations, peoples, political groups) rather than in one’s own interest, while, on the other hand, the centrality of interest and economic-political calculation were emerging as the main features of the Enlightenment’s Europe<sup>4</sup>.

The wars promoted by “modern” countries are justified on the basis of their modernity and the backwardness of the “other”. The justifications can vary, but in general they are thought to bring peace, “reason”, freedom, and economic development.

<sup>3</sup> Said (1978) observes that the European identity (the European “we”) is based on these mythological constructions.

<sup>4</sup> We may think about the question of “just war”, which in the preceding centuries had been addressed by authors such as Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, and Hugo Grotius, in the context of new issues raised by colonialism and global trade. These formulations, which are at the basis of the formation of international law and contributed to increasingly “modernise” its fundamentals, were influenced by economic and political interests (see van Ittersum 2016a; 2016b).

### 3. The present justification of war: saving Afghanistan

The U.S. war in Afghanistan can be taken as an example of the employment of this pattern in the recent narratives about war<sup>5</sup>. In fact, it is a very clear example, because the fight against terror assumes the contour of a fight against religious fanaticism and obscurantism, also thanks to the narrative of the "clash of civilisations" theory (Huntington 1993). Here I am not recollecting the broad debate about this aspect in the past, which was also characterised by a narrative on the opposition between good and evil (Asad 2003, pp. 7–8).

Al-Qaeda and its leader Bin Laden claimed responsibility for 11<sup>th</sup> September 2001 terrorist attacks. None of the hijackers were Afghan; however, the Taliban were offering protection to al-Qaeda and the US decided to attack Afghanistan. The Taliban and al-Qaeda had been officially labelled as terrorists and conniving since 1999, when "an Al-Qaeda, Taliban nexus" was established by the UN Security Council through Resolution 1267, "which links the two groups as terrorist entities and imposes sanctions on their funding, travel, and arms shipments" ('Timeline: U.S. War in Afghanistan' n.d.).

However, the mission to arrest and execute Bin Laden for the 11<sup>th</sup> of September 2001 attacks and to stop terrorist attacks from that side, was enriched with the narrative about a particular terrorism: "Islamic" or "Islamist". Mixed images of religious fanaticism, backwardness, obscurantism, and terror have been spread, recollecting all the old-age (Orientalist) stereotypes about Islam and, in reverse, about the "modern" West (secular, rational, peaceful, and so on). Moreover, stereotypes about the "oriental despotism" were also spread, pointing out the desolation, backwardness, and poverty of the country. As according to Montesquieu's *The Spirit of Laws* (1989, vol. 1, p. 83; pp. 86-87; originally published 1748), the ruler's power is based on fear and turns the country into a "desert". While battles and fights, as well as "peace-keeping" (armed) missions, and political steering of the country's leadership were taking place<sup>6</sup>, as one would normally expect, the narratives described the need to help the Afghan people, and women in particular, to achieve their freedom and rights, as images of women wearing "*burqa*" featured in (almost) every debate and news report<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> The Western armed intervention during the "Arab Spring" may also be an example (Ventura 2017).

<sup>6</sup> The Bonn Agreement from the UN conference in December 2001 "installs Hamid Karzai as interim administration head, and creates an international peacekeeping force to maintain security in Kabul" ('Timeline: U.S. War in Afghanistan' n.d.), the International Security Assistance Force (ISAF).

<sup>7</sup> As pointed out by Lila Abu-Lughod (2006; see also 2002) the images of Muslim women

There is no surprise that the apparent or partial retreat of the Taliban at the beginning has been followed by various important events, but not the withdrawal of troops. On April 17<sup>th</sup>, 2002, President Bush spoke about “reconstruction”, with a hint to the Marshall Plan, and freedom from “evil”: “By helping to build an Afghanistan that is free from this evil and is a better place in which to live, we are working in the best traditions of George Marshall” (George W. Bush quoted in ‘Timeline: U.S. War in Afghanistan’ n.d.).

In August 2003 the control of International Security Forces (ISAF) was assumed by NATO and an expansion of its role in the country followed during subsequent years, with an increase of the number of troops.

In 2004 a constitution for Afghanistan was established and in “historic national balloting”, President Karzai became “the first democratically elected head of Afghanistan”; in addition, the 2005 elections for the “Councils” are considered the “most democratic elections ever in Afghanistan” (*ibid.*). The idea of the need to help Afghanistan is clearly expressed in an agreement establishing the alliance with the U.S. in May 2005.

The alliance’s goal, the agreement says, is to “strengthen U.S.-Afghan ties and help ensure Afghanistan’s long-term security, democracy, and prosperity”. Moreover, the agreement calls for Washington to “help organize, train, equip, and sustain Afghan security forces as Afghanistan develops the capacity to undertake this responsibility,” and to continue to rebuild the country’s economy and political democracy. (*ibid.*)

The basic traits of Herder’s analysis and their link to the representation of modernity can be recognised here. The “reconstruction” of the country as (economic and social) progress opposed to stagnation; the intervention in political life and the possibility of “free” elections is an example of the struggle of freedom against despotism, which in this specific case is also “oriental”; the struggle against religious fanaticism and obscurantism. In fact, the interpretation of Islamic religion held by the Taliban was described as very intolerant and oppressive for all.

The war in Afghanistan was presented as a civilizing, modernizing, and liberating mission. With the force of foreign weapons, a fragile and partial democracy was built, huge funds were given, an “alliance” was created, and the ally strengthened and trained to fight against common enemies. With all this, it was easy to believe that the occupation and the war were undertaken to bring aid and to “liberate” the Afghan people

in the West are “reductive” and even “instrumental”, being used, as in the war in Afghanistan, as a motivation for war.

from the Taliban oppressors: an example of the "love of humanity" and interest in the fate of Afghan women and Afghans in general. However, the sudden and hasty withdrawal of American troops in 2021 showed something very different. The Taliban conquered Kabul in a matter of days, after years of war, occupation, and needless suffering. There is little interest in the reports on what is happening now, and this happens amidst the disinterest of international partners:

Life under the Taliban is the worst women's rights crisis on the planet. When the Taliban returned to power last August, they imposed immediate and brutal restrictions, the harshest of which were reserved for women. (Akbar 2022)

Behind the curtain of the need to help Afghan people there were economic, political, and geopolitical interests of many types, which simply are not there anymore. Moreover, that curtain has prevented Western public opinion from seeing the damages caused by war and occupation, also by the "good" forces, as well as by sudden and "from above" changes of the society. Now it is clear to all that they were promises which could not have been maintained. This aspect was highlighted, for example, by Iranian director Samira Makhmalbaf in her film *At Five in the Afternoon* (2003).

#### 4. Conclusions

This brief discussion of Herder's insights on the justification of war by the discourse of his time, its link to the idea of "modernity", and the example of the narrative supporting war in Afghanistan allow us to derive some conclusive reflections and questions for future further investigation.

Firstly, as noted above, the mode of argumentation and the framework is very similar to the present one. Herder addressed the discourse of the modern West when it was not yet completely all-pervasive, and it was possible to see and point out its contours and limits.

Herder helps shed light on the roots of what later would become ideas such as the "white man's burden" and the "*mission civilisatrice*". In Herder's time this kind of narratives and the conditions for their production were still in a phase of development. The industrial revolution was beginning, the bourgeoisie was struggling for recognition and power, and the new phase of colonialism was in preparation. In general, European culture, dealing with the non-European and in particular "Oriental" world, with the new questions it raised, showed liveliness and interest in broadening knowledge in all fields, rather than a set of crystallised

views (Hazard 2013; Schwab 1984). This phase reached into the first decades of the 19th century, when there was a consolidation and a kind of closure in what Maxime Rodinson (2002, p. 65) defines as “conscious and intellectually-developed Eurocentrism”, linked to developments in the colonial enterprise. One of the main questions of this phase is related to the elaboration of a historical view to replace the traditional narrative derived from the Bible. “A broad range of varieties of political experience far beyond the confines of Christendom and the Greco-Roman tradition became visible for the first time and enabled Europeans to define their own place in the world” (Fillafer and Osterhammel 2011, p. 123). Herder highlights the connection of these narratives, which show the excellence of one given civilisation or culture over others, with the political and military struggle for world supremacy. It was crucial to describe the course of history as a linear progress of morality and reason, and to show that one’s own culture and civilisation was at the peak of it, even by falsifying historical reconstructions. This approach contributed to the shaping of the discourse in a “modern” perspective, which would become the main ideological basis for colonialism and imperialism.

Despite the distance in time and all the critiques of colonialism, orientalism, Eurocentrism, and the Enlightenment’s “grand narrative”, this discourse has not changed much. In the present time we can think about the discourse, exemplified by Fukuyama’s treatment of the “end of history” (1989), which identifies the West with the capitalist and liberal political-economic system and a particular view of “reason”, and considers it the peak of history and the model for universal values. The conditions for the construction of this type of vision have not changed much. There are economic and strategic interests of “Western” countries in different areas of the world and economic, political, and an increasing cultural dependence of many countries on the “West” (or “Global North”) can be pointed out (Said 1978, pp. 321–28).

As an additional remark, it can be observed that the use of deceptive images and ideas of “love for humankind” in the narratives justifying war appears to be “necessary” in the framework of the discourse and self-representation of the modern West. In this framework the motives for action cannot simply be selfish and pursuing a particular interest, but they must be presented as stemming from universal values, for the good of other people, nations, and civilizations.

Finally, it can be pointed out that there is (still today) a discrepancy between those who manage information and produce narratives and those who receive them. Such a discrepancy is not good for democracy.

## References

- Abu-Lughod L., *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, in "American Anthropologist" 104 (3), 2002, pp. 783–90.
- Abu-Lughod L., *The Muslim Woman*, in "Eurozine", 1 September 2006. <https://www.eurozine.com/the-muslim-woman/>
- Akbar S., *Afghanistan's Women Are on Their Own How the International Community Turned Its Back*, in "Foreign Affairs", 30 August 2022. [https://www.foreignaffairs.com/afghanistan/afghanistans-women-are-their-own?utm\\_medium=newsletters&utm\\_source=fatoday&utm\\_campaign=Beijing%E2%80%99s%20Debts%20Come%20Due&utm\\_content=20220830&utm\\_term=FA%20Today%20-%20112017](https://www.foreignaffairs.com/afghanistan/afghanistans-women-are-their-own?utm_medium=newsletters&utm_source=fatoday&utm_campaign=Beijing%E2%80%99s%20Debts%20Come%20Due&utm_content=20220830&utm_term=FA%20Today%20-%20112017)
- Asad T., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, Stanford 2003.
- Barnard F.M., *Culture and Political Development: Herder's Suggestive Insights*, in "American Political Science Review" 63 (2), 1969, pp. 379–97. <https://doi.org/10.2307/1954695>.
- Barnard F.M., *Natural Growth and Purposive Development: Vico and Herder*, in "History and Theory" 18 (1), 1979, pp. 16–36. <https://doi.org/10.2307/2504669>
- Barnard F.M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2003.
- Berlin I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Chatto & Windus, London 1980.
- Council on Foreign Relations, *Timeline: U.S. War in Afghanistan*, 2002. <https://www.cfr.org/timeline/us-war-afghanistan>
- Fillafer F.L., Osterhammel J., *Cosmopolitanism and the German Enlightenment*, in *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 119–43.
- Forster M.N., *Introduction*, in *Herder: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. VII–XXXV.
- Forster M.N., *Herder's Importance as a Philosopher*, in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 623–49.
- Fukuyama F., *The End of History?* in "The National Interest", 16, 1989, pp. 3–18.
- Hazard P., *The Crisis of European Mind: 1670–1715*. New York: New York Review of Books, New York 2013.
- Herder J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, in J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, vol. V, Weidmann, Hildesheim 1967.
- Herder J.G., *Briefe zur Beförderung der Humanität [Letters for the Advancement of Humanity]*, in J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Vol. XVII–XVIII, Weidmann, Hildesheim 1967.
- Herder J.G., *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity*, in *Herder: Philosophical Writings*, edited and translated by M.N. Forster, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 272–358.
- Huntington S.P., *The Clash of Civilizations?* in "Foreign Affairs", 72 (3), 1993,



- pp. 22–49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Irmscher H.D., *Morgenröte. Bild und Begriff des Ursprungs in Herders Werken*, in “Neue Beiträge zur Germanistik”, 2 (1), 2003, pp. 11–18.
- Irmscher H.D., *Gegenwartskritik und Zukunftbild in Herders Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in ‘Weitstrablsinniges’ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, edited by M. Heinz and V. Stolz, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 73–84.
- Irmscher H.D., *Grundfragen der Geschichtsphilosophie Bis 1774*, in ‘Weitstrablsinniges’ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher, edited by M. Heinz and V. Stolz, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 73–84.
- Ittersum M.J. van, *The Working Methods of Hugo Grotius*, in *Reassessing Legal Humanism and Its Claims: Petere Fontes?*, edited by P.J. du Plessis and J.W. Cairns, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, pp. 154–93. <http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1bgzd7t.14>
- Ittersum M.J., *Debating Natural Law in the Banda Islands: A Case Study in Anglo–Dutch Imperial Competition in the East Indies, 1609–1621*, in “History of European Ideas”, 42 (4), 2016, pp. 459–501. <https://doi.org/10.1080/01916599.2015.1101216>
- Laan J.M. van der, *Johann Gottfried Herder on War and Peace*, in “Monatshefte”, 101 (3), 2009, pp. 335–46.
- Makhmalbaf S. (director), *At Five in the Afternoon*, 2003.
- Meinecke F., *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, translated by J.E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, London 1972.
- Montesquieu C. de Secondat, baron de, *The Spirit of Laws*, translated by Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone, Cambridge University Press, New York 1989.
- Noyes J.K., *Herder, Postcolonial Theory and the Antinomy of Universal Reason*, in “Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry”, 1 (1), 2014, pp. 107–122. <https://doi.org/10.1017/pli.2013.12>
- Piirimäe E., *Sociability, Nationalism and Cosmopolitanism in Herder’s Early Philosophy of History*, in “History of Political Thought”, XXXVI (3), 2015, pp. 521–59.
- Rodinson M., *Europe and the Mystique of Islam*, I.B. Tauris, London and New York 2002.
- Said E., *Shattered Myths*, in *Middle East Crucible: Studies on the Arab–Israeli War of October 1973*, edited by Naseer H. Aruri, Medina University Press, Wilmette 1975, pp. 408–47.
- Said E., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978.
- Schwab R., *The Oriental Renaissance: Europe’s Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, Columbia University Press, New York 1984.
- Sikka S., *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Ventura L., *The “Arab Spring” and Orientalist Stereotypes: The Role of Orientalism in the Narration of the Revolts in the Arab World*, in *Interventions*, 19 (2), 2017, pp. 282–97. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2016.1231587>



Verra V., *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder [Language, Myth and History: Studies on Herder's Thought]*, edited by Claudio Cesa, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

Zammito J.H., Menges K., Menze E.A., *Johann Gottfried Herder Revisited: The Revolution in Scholarship in the Last Quarter Century*, in "Journal of the History of Ideas", 71 (4), 2010, pp. 661–84. <https://doi.org/doi:10.1353/jhi.2010.0006>



## Recensioni/Reviews



## Stefania Achella

G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020, pp. 237

Sebbene interrogato su molti aspetti che ancora oggi attraversano il dibattito etico-politico, il pensiero hegeliano è rimasto a lungo ai margini delle riflessioni sulla teoria dell'azione. È pertanto un primo merito del lavoro di Giulia Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, pubblicato nella collana "Hegeliana" dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press nel 2020, aver richiamato non solo l'attenzione su questo aspetto, ma aver approfondito in particolare la questione dell'imputazione, e quindi della responsabilità, collocandosi autorevolmente all'interno del più recente dibattito internazionale che si è sviluppato intorno alla filosofia del diritto hegeliana in occasione del bicentenario dell'uscita dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Un secondo merito del lavoro riguarda l'intuizione per niente scontata di individuare in Karl Ludwig Michelet l'erede e il prosecutore della dottrina del diritto hegeliana. Diversamente dalla vulgata, che vede in Eduard Gans, curatore dell'ottavo volume dell'edizione postuma, dedicato appunto ai *Lineamenti*, l'interlocutore elettivo in materia di diritto hegeliano, Giulia Battistoni insiste nel richiamare l'attenzione sul ruolo di Michelet, che fin dalla sua dissertazione dottorale del '24 (*De doli et culpa in jure criminali notionibus*) mostra un interesse centrale per i temi della colpa e del dolo, inquadrandoli in una più ampia dimensione morale, che trova piena esplicitazione nelle sue opere più mature, come nel *System der philosophischen Moral* del 1828.

Tale ricorso a Michelet ha anche un'intenzione teorica chiara: ridare spessore alla sezione della moralità nella filosofia del diritto hegeliana. Tradizionalmente, in particolare rispetto al diritto penale, la moralità è rimasta infatti schiacciata tra il diritto astratto e l'eticità. L'imputabilità è apparsa da un lato appannaggio della dimensione astratta della legge e dall'altro si è legata alla dimensione della normatività sociale. Come mostra Giulia Battistoni, è invece nella sfera della moralità che occorre andare a cercare le ragioni più profonde dell'imputazione dal momento che essa ha a che fare anche con la volontà soggettiva e non soltanto con il piano "astratto" del diritto *stricto sensu*. La moralità, dove "non

è più centrale la mera conoscenza delle circostanze oggettive ed esterne in cui si manifesta il delitto, ma il proponimento e gli scopi dell'agente", diventa perciò il "momento essenziale per definire l'imputazione dell'azione e la sua punibilità" (p. 35 n).

Il *détour* per Michelet consente così all'Autrice non solo di mostrare il ruolo che le categorie hegeliane hanno svolto nella tradizione giuridica tedesca successiva, ma anche di mettere in luce il portato morale delle sue riflessioni.

Analizziamo ora più da vicino il testo. Nella prima parte del lavoro, *I concetti portanti della teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione*, l'Autrice parte dall'esplicitare la concezione di soggetto alla base della teoria hegeliana. Come chiarisce fin da subito, si tratta di una prospettiva unitaria nella quale la volontà è inscindibilmente legata all'intelligenza, il piano speculativo a quello pratico, il sapere al volere. Pertanto, anche ai fini della valutazione dell'imputabilità occorre mettere insieme il piano del volere e quello del sapere, il piano etico e quello teoretico. Sta qui il primo importante guadagno dell'analisi di Battistoni: anche nell'ambito del diritto non si può separare il soggetto nelle sue facoltà, ma occorre, aristotelicamente, ribadirne l'unicità. Sul piano pratico questo vuol dire riconoscere che ogni azione è il frutto dell'incrocio tra informazioni, conoscenza, volontà, scelta. Dietro questa affermazione si cela quindi una concezione dell'essere umano come *animal rationale*, nel quale è sempre all'opera la ragione, anche negli atti di volontà che sembrano essenzialmente più vicini al piano della natura e quindi degli impulsi. Battistoni illustra bene come nella valutazione dell'imputabilità giuridica di un atto deve essere considerato non solo il piano oggettivo, connesso alle condizioni esterne, ma anche quello soggettivo, legato all'intenzione.

Passando poi all'analisi della volontà, del proponimento, dell'intenzione l'Autrice delinea una piccola fenomenologia dell'agire morale, dove particolarmente brillanti si rivelano le pagine dedicate al concetto di *Schuld*, colpa (pp. 66-72). Battistoni mostra infatti come la teoria della colpa e dell'imputazione viva nella modernità, anche grazie a Hegel che se ne fa interprete consapevole, una trasformazione radicale. Mentre infatti l'assenza dell'autocoscienza nell'*Antike* metteva l'attore direttamente dinanzi all'intero atto compiuto, la coscienza della *Moderne*, scinde il fatto (*Tat*) dall'azione (*Handlung*). Con il risultato a prima vista controintuitivo di limitare le "colpe" del soggetto agente. Controintuitivo perché saremmo portati a considerare l'intervento della coscienza come un'aggravante rispetto all'atto – compiuto quindi con intenzione – in realtà, come nota giustamente Battistoni, questa distinzione limita le responsabilità del soggetto: diversamente da Edipo che appare responsabile di tutto l'atto, accecandosi per aver ucciso il padre e consumato l'incesto

con la madre, pur non avendone l'intenzione dal momento che ignorava molti elementi del mondo nel quale agiva, l'imputabilità nella coscienza moderna è circoscritta alle sole azioni intenzionali. Si capisce allora perché la moralità diventi il fulcro di queste analisi.

Di qui il passaggio alla seconda parte del volume, dedicata a Michelet (*Karl Ludwig Michelet interprete della teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione*). Partendo dal legame con Aristotele, la cui distinzione tra fatti volontari e involontari esercita una influenza particolarmente forte nel giovane allievo hegeliano, l'Autrice mostra chiaramente l'importanza resa esplicita in Michelet, ma già presente in Hegel, della necessità della conoscenza in un'azione affinché essa sia imputabile all'agente (p. 167). Le analisi dedicate alla distinzione di Michelet tra atti volontari e involontari e tutte le circostanze coinvolte ai fini di appurare l'intenzione o meno del dolo non solo arricchiscono questa parte di una riflessione sulle categorie giuridiche e morali, ma restituiscono al lettore anche uno squarcio sul dibattito di quegli anni sul delitto intenzionale e sulla *culpa*.

Quello che emerge è una casistica, costruita attraverso il metodo dialettico, del quale si serve Michelet per analizzare le varie fattispecie di delitti collegandole alla presenza o meno di intenzione, volontarietà, conoscenza, dando così vita a un sistema in cui la valutazione della colpevolezza, sia sul piano giuridico sia su quello morale, richiede la presa in carico di più elementi, dalla volontà al contesto, dalla dimensione oggettiva della legge alla conoscenza degli elementi esterni connessi all'azione compiuta.

Tale portato cognitivo delle analisi di Michelet viene ripreso nell'ultima parte del volume, *Back to Hegel: azione e imputazione nella Moralità hegeliana*, che dà vita a un'interessante e inedita lettura della teoria dell'azione hegeliana, che mira a valorizzare la posizione strategica della moralità nei *Lineamenti* anche nella strutturazione della teoria del diritto penale. Il tema della *conoscenza dell'universale*, e cioè della consapevolezza delle implicazioni più ampie di un'azione, rappresenta uno dei nodi fondamentali dell'ultima parte, dedicata alla distinzione tra dolo diretto e dolo indiretto. Non ci soffermeremo sulle differenze tra essi e su tutte le fattispecie derivate – cosa che l'Autrice fa con molta accuratezza (pp. 188-193) – ma concentreremo piuttosto l'attenzione sul piano ermeneutico: l'assunzione che in quanto natura razionale l'essere umano non può non conoscere alcune implicazioni, seppure indirette, delle sue azioni, un *wissen sollen* che va ben al di là del *wissen können*. Esiste cioè, in Hegel, “una forma di ignoranza colpevole, che rende l'agente malvagio e imputabile per la sua malvagità” (p. 204). Tale aspetto che si ritrova già in Aristotele, tramite Hegel arriverà prepotentemente a Michelet, restando poi all'interno della tradizione tedesca.



L'intera analisi volta a individuare il punto in cui il soggetto può non sapere e dove invece è tenuto (*soll*) a sapere segna la demarcazione tra imputabilità e non imputabilità. In questo contesto l'Autrice mostra in modo molto chiaro la complessificazione dell'atteggiamento hegeliano che nella valutazione dell'azione non deve tener conto soltanto dell'intenzione dell'azione e quindi del diritto della soggettività ma nemmeno solo del diritto dell'oggettività, di una condizione superiore che in un certo senso libera il soggetto dal peso della sua responsabilità. Proprio sulla base di un rapporto dialettico tra questi due diritti che hanno pari pretese, Hegel sembra invitarci a ripensare l'intera teoria dell'azione. Non posizionandosi lungo la linea di una concezione naturalistico-descrittiva, né al contrario ponendosi nel solco della tradizione soggettivistico-morale, la teoria dell'azione hegeliana cerca di prendere in considerazione sia la dimensione interiore che quella esteriore. Come chiarisce l'Autrice alla fine del suo lavoro, questo atteggiamento tuttavia non conduce a una visione dualistica, alla distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, proprio perché il presupposto è l'unitarietà del soggetto agente.

A questo punto è forse utile chiedersi, però, se in questa meritoria operazione di recupero del ruolo della moralità non si rischi di limitare la teoria dell'azione hegeliana all'ambito soggettivo. Come detto, Battistoni fonda l'unitarietà dell'azione sulla concezione unitaria che fin dalla psicologia viene data da Hegel del soggetto. Questo punto di partenza non rischia però di reintrodurre una distinzione tra i soggetti, per cui diventa difficile costruire una teoria dell'imputabilità e della responsabilità extraindividuale? Inoltre, anche se il soggetto morale è essenziale in questa partita, muovere da esso non finisce con l'aprire definitivamente un baratro tra i soggetti, difficile da recuperare *ex post*? Mantenendo il focus esclusivamente sull'azione del soggetto la centralità che Hegel riconosce all'educazione, allo Stato, alle leggi, alle corporazioni, non perde la sua forza?

Naturalmente l'obiettivo di Giulia Battistoni non è quello di costruire una complessiva teoria dell'azione, di qui la scelta di limitarsi al segmento della moralità, ma resta senz'altro utile richiamare questo aspetto per non perdere la complessità dell'approccio hegeliano anche rispetto al tema della pena, che fin dagli scritti giovanili, ricordava come l'azione criminale e la pena a essa connessa rientrassero nella relazione del soggetto con il mondo, o per dirla con il giovane Hegel, nell'interpretare l'azione criminale come parte della *vita*, come *vita offesa*.

Proprio questa scelta consente tuttavia al volume di Battistoni di raggiungere perfettamente l'obiettivo proposto, di far cioè emergere la profonda radice morale del diritto penale di Hegel. Tale obiettivo viene brillantemente perseguito grazie a un'eccellente capacità ermeneutica dell'Autrice, che riesce a confrontarsi con alcuni dei passi più

controversi dei *Lineamenti* così come con le annotazioni a margine dei manoscritti e con le lezioni hegeliane, a cui si affianca anche la capacità di discutere la più recente bibliografia hegeliana, manovrandola con sicurezza e abilità. Tali qualità rendono questo libro utile non solo agli studiosi di Hegel, ai quali anche rivela una capacità sottile di analisi e di critica, ma anche a chiunque voglia capire, con chiarezza pur senza semplificazioni, il ruolo che nella teoria dell'imputazione ha svolto la riflessione hegeliana. Una riflessione che, come Giulia Battistoni nota giustamente in conclusione delle sue analisi, ha reso Hegel "il padre del concetto di azione, nel suo legame con quello di imputazione, nel diritto penale" (pp. 211-212).



## **Stefania Lombardi**

Giovanni Magrì, *Popolo, Nazione ed esclusi. Tra mito e concetto*, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 144

Il saggio di Giovanni Magrì si apre con un fatto di cronaca italiana avvenuto nel 2019. Inoltre, si confronta, sin da subito con la trattazione di due autori, i primi di una carrellata con cui l'autore s'interroga sui concetti di popolo e di nazione e, conseguentemente, sui criteri correlati di esclusione.

Il primo autore con cui Magrì si pone in relazione è Zweig del quale egli riporta un estratto in merito alla limitazione della libertà di movimento e la menomazione dei diritti naturali dell'uomo.

Zweig lamentava che, antecedentemente al 1914, e, cioè, alla Prima Guerra Mondiale, la terra era percepita come patrimonio di tutti nel senso che ogni persona andava dove volesse restandoci quanto volesse. Non c'erano permessi, concessioni o alcun tipo di lasciapassare. Si poteva salire e scendere da un treno senza interrogare e senza venire interrogati, non c'era da riempire uno solo dei vari formulari richiesti all'epoca di Zweig (e anche nostra, per certi versi). Zweig parla, infatti, di patologica diffidenza di tutti contro tutti; a causa di tale predisposizione diffidente i confini sono trasformati in reticolati con doganieri, poliziotti e gendarmi; un tempo, dice Zweig, non significavano altro che linee simboliche e ne vede i piccoli sintomi che potranno, in avvenire, descrivere le vere condizioni cliniche dei rapporti.

Il fatto di cronaca riguarda la vincita di Mahmood del festival di Sanremo e, a tal riguardo, Magrì assume come documento un post su un social in cui l'autore/autrice (anonimizzato/a), esprimendosi in un pessimo italiano, s'interroga sull'italianità di chi abbia vinto il festival della canzone italiana.

In questo primo capitolo introduttivo, quindi, Magrì getta le basi delle sue interrogazioni non tralasciando la questione dei confini, nel confronto con Bauman che ragiona in termini di "distanza". La distanzaviene infatti definita come un prodotto della società: il concetto stesso relativo alla lunghezza di una distanza varia a seconda della velocità con cui la si può superare.

Ciò che, per Bauman, la società inventa nel costituire, separare e conservare identità collettive sono effetti secondari di quella velocità. In queste "invenzioni" Bauman include i confini e le barriere.

Un tempo, precisa Bauman, la “realtà dei confini” era, spesso, un qualcosa che riguardava la stratificazione delle classi in quanto, i ricchi erano (e sono) sempre più aperti agli spostamenti rispetto al resto della popolazione e tendevano a crearsi una cultura propria, poco attenta ai confini, che rimanevano invece un fattore di rigidità per i meno abbienti e con meno opportunità; in questo senso, le varie *élites* d’oltre confine si somigliavano tutte.

Questo saggio, trattando il concetto di popolo, non può non vederne la genesi concettuale anche nel problema della legittimazione del potere. Come ci dice l’autore, il popolo, come concetto, non esiste in una propria dimensione naturale e antecedente alla dimensione più propriamente politica. Quando si parla di popolo bisogna ricordarsi di essere in una categoria politica e giuridica al contempo. Come se non bastasse, è quando si manifestano quelle condizioni storico-materiali per rappresentare l’unità istituzionale che se ne fa un utilizzo concettuale più massivo.

Giovanni Magrì ci accompagna nelle sue analisi puntuali rammentandoci come il concetto di popolo porti con sé il problema della legittimazione e se ne vedono gli sviluppi nelle dinamiche moderne di un potere costituito, istituzionale e regolato dal diritto che è derivato dal popolo nella veste di potere costituente. Vediamo in modo retroattivo questa sorta di rapporto causa-effetto, ovvero nella rappresentazione-narrazione che si propone della genesi di quel potere costituito quando tale potere si è reso effettivo, come ben arguisce Alessio Lo Giudice nella sua postfazione al saggio di Magrì.

Magrì intitola il secondo capitolo *SPQR: Senatus Populusque Romanus. Il popolo della “res publica”* e ci introduce in quella che è una evoluzione storico-antropologica dei concetti del suo campo d’indagine, oltre che giuridico-filosofica.

Inizia con l’inquadramento del contesto storico in cui è vissuto e ha operato Zweig, ovvero in un “impero multinazionale” come quello austro-ungarico; un impero come lo era stato il suo precedente storico, quello romano. Magrì, parte, appunto, da questo contesto per chiedersi e chiederci che cosa possano significare parole come “nazione” e “popolo” nel contesto di un Impero.

Per questo non può non partire dalla loro etimologia, quella latina.

L’etimologia di *populus*, ci dice, è tuttora incerta, anche se ci conduce all’immagine di una popolazione in armi che si diffonde in un territorio e lo occupa difendendolo, poi, da altri invasori ricordando il significato di “popolare” o “popolari” con “devastare”, “distruggere”. Queste etimologie, sostiene Magrì, ci portano a considerare, nella Roma antica, un’identità sostanziale tra *populus* ed esercito, ovvero di cittadini idonei all’utilizzo delle armi. Anche nel film *Starship troopers* la cittadinanza è vista e presentata come appannaggio esclusivo dell’esercito, ad esempio.

Tornando al saggio di Magrì, da tale insieme poteva essere tratto, al bi-

sogno e sempre a partire dall'articolazione delle *curiae*, l'*exercitus* vero e proprio che avrebbe sopportato il carico di una specifica campagna; come spiega bene Magrì, chi ha qualcosa da perdere, è disposto a supportare e sopportare con ogni mezzo quel che serve a difendere quel qualcosa.

Magrì ricorda, per seguire il suo ragionamento, che erano le *curiae* la struttura di base sia del *populus*, che dell'*exercitus*. Nelle *curiae* erano presenti tre gruppi etnici (*tribus*): i *Ramnes* (latini, seguaci di Romolo), i *Tities* (sabini, seguaci di Tito Tazio) e i *Luceres* (etruschi) e tutti combattevano insieme nello stesso *exercitus* e, col passare dei secoli, altri gruppi etnici si sarebbero aggiunti.

Esporre questo dato consente a Magrì di analizzare un altro termine: *natio*, da nasci, cioè “nascere”, “essere generato”.

A tal riguardo, Magrì ricorda come le nazioni hanno sempre inventato un progenitore comune, meglio se accostato agli dèi, come Enea, ad esempio. Col tempo, si sarebbero chiamati *nationes* i gruppi organizzati di studenti che, se prendevano tutti insieme, ad esempio, lezione in latino, nel resto del tempo si dividevano in base alle lingue volgari dei vari luoghi di provenienza.

Quel che preme sottolineare a Magrì in questo secondo capitolo è che sin da queste prime testimonianze linguistiche da lui citate e per molto altro tempo ancora, *populus* non equivale a *natio* o a *tribus*, né si identifica con una *natio* in particolare, in quanto il *populus* romano, sin dalle sue origini, si presenta come “multinazionale”.

Neppure, d'altra parte, *populus* nel diritto romano si identifica con *plebs*, per contrapporsi eventualmente al “patriziato”, ai *patres*, indicati come *senatus* nella celeberrimaendiadi di SPQR, *Senatus Populusque Romanus*, appunto perché, in ipotesi, non avrebbero fatto parte del *populus*.

L'ipotesi, benché suggestiva, è fallace. Ce lo dice il giurista classico Ateio Capitone, citato nelle *Notti Attiche* di Aulo Gellio, laddove distingue la *lex* (che è *generale iussum populi, rogante magistratu*: una definizione che occorrerà riprendere) dal *plebiscitum* (un “tipo” di legge che si dà la sola plebe, della quale non fanno parte i patrizi); e ancora più chiaramente ce lo dice Gaio, nel III secolo d. C.: «*Plebs autem a populo eo distat, quod populi appellatione universi cives significantur, connumeratis etiam patriciis; plebis autem appellatione sine patriciis ceteri cives significantur*» (*Institutiones*, I 3).

“Popolo”, quindi, non è una parte, che ne escluderebbe un'altra, ma designa “*universi cives*”, sia plebei sia patrizi, nessuno escluso. Il *senatus* si distingue dal *populus*, eppure ne fa parte. Ecco, allora, un altro punto fermo: il popolo non è mai una parte dell'insieme, né in senso etnico (come la *natio*) né in senso socio-economico (come la *plebs*); il popolo è l'insieme stesso, o, meglio, lo è allorquando e nella misura in cui agisce, *unitariamen-*

te, “sulla scena pubblica”<sup>8</sup>.

Una volta fissati questi concetti l'autore accompagna il suo pubblico nel terzo capitolo che si intitola *We the People of the United States, ovvero: il potere di dire “noi”. Il popolo dello “Stato”*.

La frase utilizzata per intitolare il capitolo è il preambolo del documento originale, staccata da tutto il resto del documento, della Costituzione degli Stati Uniti d'America.

Magrì, tra gli autori e le autrici con cui si confronta, non manca di citare Hannah Arendt che, a questo preambolo, ha dedicato il suo saggio *On Revolution* dove smonta l'apparente semplicità di quella frase. Come osserva Magrì, alle considerazioni di Arendt si sono aggiunte quelle di molti altri studiosi che hanno cominciato a interrogarsi sulle persone che si autodefiniscono “Noi il Popolo degli Stati Uniti”, non fosse altro per cercare di capire “chi” è “noi”. Queste sono anche le interrogazioni di Magrì, il quale ribadisce che “noi” non ha un significato fisso, ma il suo significato dipende sempre dal contesto relativo a chi sta parlando, o scrivendo; e, pertanto, dal punto di vista linguistico, “noi”, ci dice Magrì, è un “indessicale”.

Al contempo, Magrì si chiede come porsi dinanzi a chi in quel gruppo di “noi” vorrebbe entrare, anticipando la questione degli esclusi; o, per usare un recente termine tutto italiano che ha suscitato, giustamente, non poche polemiche, “del carico residuale”.

Per Magrì si tratta di una questione di estrema rilevanza perché, ci ricorda, c'è tutta una linea teorica della modernità, da Thomas Hobbes a Michael Walzer, che sostiene che il primo bene da distribuire sarebbe la *membership* (appartenenza) a una qualche comunità umana e ne consegue che la prima legge sia quella con cui si provvede alla divisione della terra stessa (*the land itself*).

Per seguire il ragionamento di Magrì occorre fare con lui un passo indietro su un'altra questione terminologica e sulla frase latina *iuris consensu... sociatus*. Magrì si chiede come tradurre. Si chiede, infatti, se sia più opportuno “consenso sul diritto” o “consenso secondo il diritto”; la questione non è per nulla banale. Sembra quasi, seguendo il ragionamento di Magrì, che in un caso il consenso debba venire prima delle regole; in un altro, le regole prima del consenso.

Noi sappiamo, ci ricorda Magrì, far sì che una collettività, intesa come unità, possa, in quanto tale, rispondere a una domanda; tuttavia, non sappiamo ancora come quella stessa collettività possa porsi da sé una qualsiasi domanda.

La lungimiranza espositiva e argomentativa di Magrì è notevole per-

<sup>8</sup> G. Magrì, *Popolo, Nazione ed esclusi. Tra mito e concetto*, Castelveccchi, Roma 2020, p. 19.



ché, se nell'anno 2022 c'è chi parla di "carico residuale", in anni non distanti, il 2016 e il 2019, l'autore ci ricorda qualcosa di simile prendendo due esempi di quesiti referendari.

Il primo esempio referendario è del 2016, nel Regno Unito: si votava segnando una crocetta accanto a una delle due opzioni a scelta tra restare un membro dell'Unione europea oppure no. Il secondo esempio che Magrì ci pone all'attenzione è del 17 febbraio 2019, in Italia, e ci s'interroga in merito al ritardo dello sbarco della nave Diciotti, per redistribuire i migranti nei vari paesi europei, chiedendo se, secondo chi è chiamato a rispondere, tale ritardo sia avvenuto per la tutela di un interesse dello Stato. E capire, pertanto, se negare o confermare l'autorizzazione a procedere.

Magrì mette subito in chiaro che i due quesiti, quello britannico e quello italiano, sono ben diversi tra loro per "chiarezza, univocità e 'neutralità' della formulazione". In nessuno dei due casi il corpo elettorale avrebbe potuto formulare da solo la domanda a cui rispondere. Era servita l'interposizione di un "magistrato".

Dato questo passaggio, Magrì argomenta che interrogarsi sul perché di questa impossibilità sia il passaggio fondativo non solo di tutta la filosofia moderna della soggettività, da Cartesio a Hegel, "ma anche della più importante teoria politica moderna, quella compendiata nel *Leviatano* di Hobbes."

Il nucleo attorno a cui ruota tutta l'esposizione di Magrì è un passaggio molto importante in Hobbes:

Una moltitudine diviene una sola persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti, è l'unità di colui che rappresenta [Representer], non quella di chi è rappresentato, che rende una la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e a una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo<sup>9</sup>.

Si tratta di un punto che sancisce la nascita dello Stato e sono fissati dei punti fermi: è l'unità del rappresentante a rendere "uno" lo Stato, non l'unità del rappresentato. Seguendo Hobbes, il popolo esiste unicamente come popolo di uno Stato ed esiste, quindi, solo dal momento in cui viene rappresentato come unità. Prima c'era la moltitudine dei singoli, incapace di agire politicamente.

Non manca un paradosso in questo ragionamento, ovvero cosa induce gli individui a stipulare il patto confidando che lo stipulino anche gli altri. Hobbes ipotizza una legge naturale che non risolve il paradosso.

Procedendo il discorso verso narrazioni sempre più "mitiche", Magrì

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 34

intitola il quarto capitolo “*Una d’arme, di lingua, d’altare, di memorie, di sangue e di cor*”. *Quando lo Stato diventa Nazione* partendo, appunto, da dei noti versi manzoniani che ben descrivono la coscienza di nazione che si poteva avere nell’Ottocento.

E questo modo d’intendere pone la questione degli esclusi. Magrì ricorda che c’è chi sostiene che il popolo è costituito, in realtà, proprio dagli esclusi: sono più numerosi e con capacità, volendo, di ribaltare la gerarchia tra servi e signori e sono tesi nella ricerca di una unità politica e non al particolarismo degli interessi privati.

Vien da sé che un popolo che è soggetto sovrano della democrazia, non può manifestarsi in una maggioranza di interessi privati e particolari espressi nell’immediato. Nel sottotitolo del saggio, Magrì enfatizza “*tra mito e concetto*”. La portata del sottotitolo è, a dir poco, rivoluzionaria.

Per secoli l’indagine filosofica occidentale si è concentrata solo sul *logos*, vedendo, nel *mythos*, una strada più puerile di affrontare le cose. Eppure, non c’è gerarchia concettuale. *Mythos* e *logos* sono due vie parallele per giungere alla nostra meta e ognuna ha bisogno dell’altra, sono essenziali l’una all’altra. Non c’è contrapposizione tra esse. C’è collaborazione.

Per queste motivazioni, quando Magrì affronta il concetto di nazione, non può non soffermarsi sulla sua narrazione mitica, in quanto presunto riferimento materiale e oggettivo del popolo. Un concetto che concretizza e specifica il popolo, staccandolo dalla questione dell’unità istituzionale, in quanto differente dall’identità culturale.

Magrì argomenta continuando il confronto con vari pensatori e, nel quarto capitolo, sono chiamati in causa Burke, Rousseau, Herder, Fichte, Hegel in quanto hanno preparato l’inversione tra “popolo” e “nazione” con un uso “politico” della parola “nazione” come equivalente di “popolo”; se non persino più “rispettabile” per il rimando a un vincolo.

In breve, ci ricorda Magrì, “il popolo, da *tutto* che era, diventa una *parte* (del corpo politico); e la nazione, che era stata per secoli sinonimo di *parte*, diventa il ‘nuovo’ *tutto*”.

Questo saggio del 2020 si colloca nel panorama degli studi sulla “storia” relativa al concetto di cittadinanza. Dopo aver definito il concetto di popolo, partendo dall’idea di nazione nell’Ottocento tedesco, l’indagine si amplia notevolmente diventando un disegno molto più vasto, che ha il fulcro in accurate riflessioni filosofiche, oltre che nelle varie ricostruzioni storiche. Il quinto capitolo, *Una conclusione che riapre*, ci ricorda che l’indagine non può non aprirne altre.

L’originalità del saggio è nell’aver, sapientemente, individuato connessioni e comparazioni tra passato e presente partendo dall’analisi storico-filologica dei concetti che indaga e a cui, in modo molto intelligente, si agganciano le riflessioni filosofiche che affondano nella filosofia del diritto, nella filosofia teoretica e, ovviamente, nella filosofia morale per l’attua-

lità e “inesorabilità” dei temi etici che affronta. Magrì supporta i suoi lettori a padroneggiare le terminologie utilizzate, “tra mito e concetto”, fino a condurci al concetto molto evocativo di cittadinanza e a regalarci una puntuale appendice finale. Sul concetto di cittadinanza, Magrì sostiene:

La cittadinanza dello Stato-nazione è il punto di equilibrio ideale tra solidarietà politica e libertà “naturale” delle condotte individuali; è, cioè, la dimensione massima in cui è possibile articolare le ragioni della responsabilità per gli altri (“concittadini”) e per le istituzioni comuni.

Sappiamo, da Erich Fromm, di una “libertà di” propositiva e positiva e contrapposta a una “libertà da”, negativa e non propositiva. La rivoluzione è nella “libertà per”, ovvero nel concetto di responsabilità per gli altri che è il più grande esercizio di libertà. Esercizio ampiamente riuscito in questo saggio di Giovanni Magrì, sempre più attuale nel nostro contesto sociopolitico e, per questo, necessario.



## Armando Manchisi

Matteo Santarelli, *La filosofia sociale del pragmatismo*.

*Un'introduzione*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021, pp. 238

Il volume di Matteo Santarelli ha tre pregi principali, che corrispondono ai tre concetti presenti nel titolo. Il primo è che costituisce un'accurata e al contempo leggibile *introduzione* ad alcuni dei temi principali della filosofia pragmatista. Il secondo è che il volume contribuisce così a quella riscoperta del *pragmatismo* americano classico che impegna ormai da qualche decennio la filosofia contemporanea, sia internazionale che italiana. Il terzo, infine, è che, in virtù del suo taglio tematico, il testo rappresenta un ottimo contributo anche al dibattito sulla *filosofia sociale*, disciplina che solo di recente ha guadagnato autonomia teorica.

Il volume si articola in sei capitoli, ciascuno incentrato su una coppia concettuale – o meglio, su una *dicotomia* – e sulle varie strategie argomentative che il pragmatismo ha messo in campo per superarla. Questo approccio interpretativo risulta evidente già nella scelta, che Santarelli argomenta nell'*Introduzione*, di privilegiare soprattutto il pensiero di John Dewey, il più antidualista fra i pragmatisti classici, e in questo modo provare a riannodare le tendenze presenti in modo implicito, sparso o addirittura contraddittorio nei contributi di Peirce, James e Mead, ottenendo così un'immagine più sistematica (anche se non sempre pacifica) del pragmatismo. Questo approccio è centrale anche nella definizione di "filosofia sociale" adottata, ossia come una valutazione riflessiva dei fenomeni sociali e del loro potenziale normativo. Una tale concezione rifiuta quindi la dicotomia fra descrizione e valutazione o fra teoria e prassi, concependo questi termini (in modo decisamente hegeliano) come comprensibili solo attraverso il rimando reciproco.

Il *primo capitolo* sviluppa proprio questi temi, analizzando la (falsa) dicotomia tra fatti e valori sulla scorta della teoria della valutazione di Dewey e della sua ripresa da parte di Hilary Putnam e Hans Joas. Il punto centrale di questa teoria è che i valori non sono mere opinioni soggettive che noi proiettiamo su una realtà priva di carica valutativa, ma il risultato della nostra interazione con il mondo, anche a livello più immediato (persino le cose naturali ci appaiono belle, disgustose o utili). Questo non significa che ogni valutazione sia di per sé affidabile, ed

è per questo che Dewey distingue fra *valuation*, cioè la “valorizzazione” immediata di qualcosa o qualcuno, e la *evaluation*, ossia la valutazione riflessiva di tale valorizzazione (riprendendo la terminologia di Harry Frankfurt, si potrebbe forse anche parlare di valutazioni di primo e secondo livello). Per Dewey, noi possiamo – anzi, dobbiamo – riflettere criticamente su ciò che reputiamo meritevole o deprecabile, cioè dobbiamo «rivalutare i nostri valori» (p. 35), come riassume bene Santarelli; ma ciò è possibile solo se esaminiamo anche i fatti coinvolti e non solo le nostre opinioni soggettive. Anzi, talvolta i valori sono necessari proprio a comprendere meglio i fatti: come ha notato Putnam in tempi recenti, infatti, anche i procedimenti scientifici ricorrono a giudizi di valore e a nozioni quali “eleganza”, “chiarezza” o “semplicità”, e ciò proprio per ottenere teorie o osservazioni scientificamente accurate. I valori sono dunque un tratto costitutivo della nostra interazione con il mondo; e di conseguenza, come ha sottolineato anche Joas, essi costituiscono un riferimento indispensabile non solo per comprendere noi stessi (cosa ci sta a cuore, cosa ci muove ad agire), ma anche per orientarci nella realtà e dare significato alle cose.

Il *secondo capitolo* affronta la dicotomia fra concetti e non-concetti. Il problema di fondo è il seguente: la teoria può davvero catturare la realtà o fra le due sussiste uno scarto incolmabile? Santarelli analizza il problema alla luce della teoria dei concetti di William James, scelta giustificata dalle oscillazioni e indecisioni che la pervadono e che permettono quindi di ricostruire la questione “dall’interno”. Questa analisi porta a distinguere fra un paradigma della «traduzione» e un paradigma della «articolazione» (p. 62). Il primo presuppone l’eterogeneità di realtà e concetti, e intende questi ultimi come il tentativo, sempre insufficiente, di fissare in contenuti mentali la ricchezza dell’esperienza. Il secondo modello, invece, intende il rapporto fra concetti e mondo come un’interazione virtuosa: da un lato, infatti, i concetti «possono aiutarci ad articolare alcuni aspetti ancora parzialmente indeterminati dell’esperienza e del reale» (*ibidem*); dall’altro, la realtà stessa può consentirci di migliorare il contenuto dei nostri concetti, eliminandone l’eventuale vaghezza. Nella storia del pragmatismo ha prevalso soprattutto il secondo paradigma, il cui esito più potente è la logica sperimentale di Dewey, che Santarelli accosta in modo interessante all’approccio contemporaneo del *conceptual engineering*. Il nucleo dello sperimentalismo deweyano è che i concetti, quando collocati all’interno di giudizi appropriati, ci consentono di interagire in modo efficace con una situazione. E quando le azioni prodotte non funzionano più, cioè non producono gli effetti pianificati, i nostri concetti vanno allora rivisti e migliorati.

A partire dal *terzo capitolo* il volume si confronta più nel dettaglio con i temi propri della filosofia sociale, cominciando da quello più basilare,

ossia la relazione fra individuo e società. Il riferimento principale è la teoria del Sé di George Herbert Mead, alla cui base c'è l'idea secondo cui individuale e sociale sono due dimensioni che si intrecciano nel Sé, cioè in quella «relazione riflessiva che intratteniamo con noi stessi [...] resa possibile attraverso l'interiorizzazione di pratiche sociali» (p. 87). Questo significa che così come non potrebbe darsi una società senza l'apporto di individui, allo stesso modo non potrebbero darsi individui senza il riferimento a uno sfondo sociale a partire dal quale articolare sé stessi. Come scrive quindi Santarelli, «individuazione e socializzazione sono due lati dello stesso processo» (p. 91). Il capitolo si conclude con alcune considerazioni utili a collocare il pragmatismo di Mead nel quadro della filosofia sociale contemporanea: da un lato, tuttavia, Santarelli attribuisce a Mead una forma di «olismo moderato» (p. 111), cioè una concezione che, pur riconoscendo il primato del sociale, lascia spazio all'autodeterminazione degli individui; ma dall'altro, gli rimprovera un'eccessiva vaghezza nell'analisi di questo spazio, il che lascia l'impressione che, a conti fatti, la coscienza individuale non sia poi così libera dai legacci sociali.

Il *quarto capitolo* è dedicato alla relazione fra ragione e sentimento. Anche in questa sede la tesi argomentata è che, per i pragmatisti, sussiste un rapporto di mutua compenetrazione fra i termini coinvolti, per cui, da un lato, le emozioni hanno portata cognitiva e pratica e, dall'altro, il pensiero e l'azione hanno un'ineliminabile componente affettiva. Il capitolo è dedicato quasi esclusivamente a Dewey, secondo il quale le emozioni non sono l'espressione di stati interiori preesistenti (come per Darwin), né un semplice fenomeno corporeo che ha ripercussioni sulla mente (come per James), ma «fasi di una coordinazione più ampia tra organismo e ambiente» (p. 117). Per spiegare questo punto, Santarelli si sofferma sul concetto di "interesse" (al quale ha dedicato anche la sua prima monografia), il quale permette di cogliere in modo chiaro l'intreccio fra i vari elementi che compongono l'esperienza umana. Avere interesse per qualcosa significa infatti non solo avere consapevolmente uno scopo, ma anche essere emotivamente (e praticamente) orientati verso un oggetto. Santarelli parla a questo proposito di un «circuitto tra affettività e articolazione» (p. 136), intendendo con ciò il processo in cui, alla reazione emotiva prodotta da una situazione problematica, subentra una consapevolezza di ordine razionale che permette così di individuare il corso d'azione necessario, che a sua volta modifica la nostra disposizione emotiva. Ma che rilevanza ha tutto ciò per la filosofia sociale? La risposta viene fornita nelle ultime pagine del capitolo, nelle quali Santarelli mostra il ruolo che il circuitto tra affettività e articolazione ha per la comprensione della democrazia moderna. Per funzionare correttamente, infatti, una società democratica non può reggersi né sulle spinte emotive della popolazione (come accade con i populismi), né sulla competenza "tecnocratica" degli esperti; è



necessario infatti che, da un lato, il pubblico, essendo “toccato” direttamente da una situazione, possa segnalare un problema agli esperti e che, dall’altro, questi ultimi riescano a “ritradurre” le proprie soluzioni nel sentire del pubblico, rendendoli così interesse comune.

Il *quinto capitolo* si concentra sulla coppia concettuale abiti/intelligenza, che riassume molte delle preoccupazioni centrali del pragmatismo. Come nota infatti Santarelli, «mettere l’abito al centro della comprensione dell’essere umano, significa già predisporre al superamento di una serie di dicotomie: biologico vs. culturale; intellettuale vs. affettivo; mente vs. corpo; pensiero vs. azione» (p. 146). Ciò è possibile sulla base di una concezione dell’abito (quale quella di Dewey, ancora una volta protagonista dell’analisi) che va al di là dell’idea della ripetizione automatica di un gesto ed esprime invece la concezione dell’intelligenza come «*modalità di relazione tra organismo e ambiente*» (p. 150). Questa relazione, infatti, è tanto più efficace e produttiva quanto più fluida è la coordinazione fra l’individuo e le circostanze esterne. Tale dinamica richiede quindi non solo una certa sapienza nell’individuare i modi di agire più intelligenti, ma anche che ciò sia fatto in modo pronto ed efficiente. Come riassume Santarelli, perciò, l’abito non è altro che «la *disposizione* generale ad agire in determinati modi in alcune specifiche circostanze» (p. 153). Un punto originale del capitolo è l’esame della natura preriflessiva di questa disposizione, che viene condotto a partire da una ricostruzione delle opinioni di Peirce, James e Dewey sulla psicanalisi dell’inconscio: la soluzione a cui Santarelli giunge è che gli abiti sono qualcosa di preconscious più che di inconscio, e diventano oggetto di riflessione solo nel caso in cui qualcosa si “rompe” e l’interazione con l’ambiente perde plasticità. Anche in questo caso, il capitolo termina con l’analisi delle conseguenze sociali di quanto discusso nella prima parte. Se a livello individuale, tuttavia, gli abiti assolvono una funzione liberatrice (esentandoci dal dover riflettere a ogni istante sul da farsi), a livello sociale possono risultare un fattore regressivo, riproducendo meccanismi di potere consolidati. Il problema è di estremo interesse, ma forse non viene indagato a sufficienza, o perlomeno non quanto ci si aspetterebbe in un testo di filosofia sociale.

Il *sesto e ultimo capitolo* del volume è dedicato a un tema meno consueto, sia fra gli studi sul pragmatismo che in quelli generali sulla filosofia sociale, ossia il rapporto fra conflitto e integrazione. Contrariamente a quanto ritengono molti critici, il conflitto gioca un ruolo importante nella filosofia pragmatista. Ciò viene ben documentato da Santarelli, che qui chiama in gioco anche due pensatori originali come W.E.B. Du Bois e Mary Parker Follett. Il punto centrale del capitolo è rappresentato dall’idea che, per i pragmatisti e le pragmatiste, esistono «conflitti peggiori e migliori», per cui «la qualità morale e democratica di una società dipend[e] dalla natura dei conflitti che la attraversano, e non dalla sua

capacità di evitarli o di tenerli a bada» (p. 178). La riflessione più stimolante su questo punto è quella di Follett, figura semi-sconosciuta da noi e che Santarelli porta meritoriamente all'attenzione degli studi italiani sul pragmatismo. Secondo Follett, le relazioni conflittuali possono prendere tre forme principali: la dominazione, nella quale una parte si afferma sull'altra; il compromesso, nel quale entrambe le parti rinunciano a un pezzo dei loro interessi; l'integrazione, nella quale gli obiettivi in gioco vengono ridefiniti cooperativamente per formare un nuovo interesse comune. Quest'ultimo aspetto è al centro anche della teoria deweyana della democrazia. Per Dewey, infatti, la democraticità di un gruppo sociale è determinata non tanto dai contenuti che esso propugna, ma «dalla natura relazionale degli interessi comuni» (p. 193), cioè se i suoi membri interagiscono liberamente per realizzare dei fini condivisi. Anche in questo caso, dunque, la conflittualità non è soppressa, ma viene anzi pensata come un possibile fattore di socializzazione.

Il volume si chiude con delle brevi *Conclusioni*, che riassumono gli aspetti centrali della filosofia sociale pragmatista, dal punto di vista sia metodologico che contenutistico. In particolare, Santarelli si sofferma sul tema della democrazia, che il pragmatismo concepisce non come una semplice forma di governo, ma come vero e proprio *way of life*. Essere democratici o democratiche significa cioè assumere nei confronti della realtà – e quindi di altre persone e gruppi così come di problemi e saperi – un atteggiamento di libera e intelligente cooperazione, ossia una disposizione a considerare l'alterità come parte organica della propria esperienza.

Come già affermato, il volume rappresenta un testo pregevole sia nella scrittura (che restituisce questioni complesse con chiarezza, competenza e, non di rado, piacevole ironia) sia nel taglio dell'analisi. Si sente forse la mancanza della trattazione di temi quali la libertà o il rapporto fra Stato e religione, cruciali sia per il pragmatismo classico che per la filosofia sociale contemporanea. Ma bisogna ammettere che il testo affronta i suoi contenuti in modo sufficientemente puntuale da permettere ai lettori e alle lettrici di sviluppare da sé il percorso aperto; e questo forse è proprio il suo pregio più grande.



## Roberto Mordacci

Stefano Bacin, *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto*, Il Mulino, Bologna 2021, pp. 224

Secondo una ricostruzione consolidata, il concetto di autonomia della volontà sarebbe stato letteralmente “inventato” da Kant nella sua filosofia morale, in particolare nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (J. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010). L'invenzione del concetto – o meglio il suo uso originale in etica – aveva lo scopo di uscire dalle dispute fra realisti e volontaristi circa il fondamento della morale: i primi riconducevano l'apprensione dei principi a una loro conoscenza diretta, di tipo speculativo o empirico, essendo i principi reali e quindi universali; i secondi obiettavano che soltanto l'atto di una volontà (solitamente quella divina) può fondare l'obbligatorietà di un comando e che, dunque, il realismo è fuorviato. La strategia di Kant è più un superamento che un tentativo di mediazione, perché sposta radicalmente la fonte dell'obbligo sia dalla realtà naturale o metafisica sia dalla volontà divina, per ricondurla integralmente al soggetto razionale agente che, appunto, impone a sé stesso una legge.

Il libro di Stefano Bacin chiarisce, con dovizia di documentazione e argomentazione, la tesi kantiana dell'autonomia, andando oltre la ricostruzione di Schneewind e distinguendo con convincente precisione fra fondamento della legge e fondamento dell'obbligo. L'originale soluzione elaborata da Kant, a partire dagli anni della *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), unisce elementi realisti e volontaristi, ma agendo su piani diversi e operando una decisa svolta a favore della volontà del soggetto, cui è assegnata la funzione di legislatrice.

La suddivisione dei capitoli, in parte costituiti da revisioni e ampliamenti di articoli dello stesso Bacin pubblicati su riviste internazionali, segue un chiaro svolgimento logico. Dopo una cospicua introduzione, il primo capitolo ricostruisce il contesto storico del dibattito in cui si inserisce la riflessione di Kant sull'autonomia. Le teorie con cui Kant si trova a dialogare sono da lui classificate come empiristiche, da un lato, e razionalistiche dall'altro, a seconda che si affidi la ricerca dei principi all'esperienza o alla ragione. Tuttavia, Kant, nel corso di questa

disamina ricostruita da Bacin attraverso i quaderni Powalski e Mrongovius, esplicita le critiche sia alla concezione perfezionista, di derivazione wolffiana, sia alla concezione teologica, muovendo obiezioni che condurranno poi alla distinzione cruciale, in Kant, tra teorie eteronome e la (sua) teoria dell'autonomia. In tal senso, si spiega il maggiore accanimento critico di Kant verso la soluzione teologica: quest'ultima, per salvare l'origine dell'obbligo in un comando, finisce per considerare le leggi morali come leggi positive, stabilite dalla volontà divina. Su questo punto, Kant è netto. Riferendosi a Baumgarten, Kant scrive: «Il nostro autore afferma che le leggi morali possono essere considerate leggi positive divine, ma ciò è sbagliato» (Mrongovius II, XXIX 635; Bacin p. 48). Tuttavia, Kant condivide una tesi di fondo del volontarismo: solo un comando può fondare l'autorità di un comando, dunque il fondamento dell'obbligo non può essere che una volontà. Solo che, per Kant, la volontà non *crea* la legge morale, perché quest'ultima è piuttosto necessaria e inscritta nella struttura stessa della ragion pratica, che ne prende atto attraverso il fatto della ragione.

Così, scrive Bacin, «le considerazioni di Kant sui principi razionalistici conducono dunque all'autonomia come nozione a due livelli, che dà risalto sia a elementi razionalisti, sia a elementi volontaristici, perché raccomanda una posizione che dia spazio sia alla funzione legislatrice della volontà razionale, sia alla legislazione di una legge necessaria e non positiva» (p. 55). Questa posizione viene raggiunta e definita da Kant nella *Fondazione* e rimane sostanzialmente invariata attraverso la seconda *Critica* e la *Metafisica dei costumi*.

Il secondo capitolo, al di là della ricostruzione storica, chiarisce la struttura della teoria kantiana: nella *Fondazione*, prima ancora che faccia la sua comparsa la parola «autonomia», Kant dice che la volontà è bensì *sottoposta alla legge*, ma «vi è sottoposta in modo tale da doversi ritenere anche *autolegislatrice* [*selbstgesetzgebend*]» (v. GMS, IV, 431; Bacin p. 63). Nonostante alcune ambiguità nel testo kantiano, Bacin riesce a mostrare in modo convincente che qui agisce la distinzione fondamentale fra *autore* della legge e *legislatore*. Ora, come Kant dice con chiarezza nel quaderno Powalski (XXVII, 145, Bacin p. 67), «le leggi morali non hanno un autore»: Dio non è autore della legge morale così come non è autore del fatto che un triangolo abbia tre lati. Questa tesi, tipica del razionalismo, significa che qualunque volontà razionale trova la legge morale come già originariamente presente nel proprio operare. Ma, al tempo stesso, tale tesi non significa che la legge sia operante, ossia vincolante, senza l'istituzione di un obbligo da parte della volontà stessa. È l'assunzione della legge a fondamento dei doveri che ne istituisce l'obbligatorietà, con un atto legislativo che equivale alla promulgazione di una legge. Vi sono dunque due livelli: la realtà originaria della legge,

come inscritta nella ragion pratica in quanto tale (da cui il *Faktum der Vernunft*), e l'istituzione dell'obbligo in forza dell'autolegislazione della volontà, che impone a sé stessa il comando fondato sulla legge. Il primo livello è costituito da una tesi razionalista e realista; il secondo da una tesi volontarista e, in un certo senso, costruttivista.

Questa distinzione è cruciale, perché consente a Kant di evitare sia l'implausibilità di una tesi marcatamente realista, che avrebbe il problema di voler fondare il dover essere sull'essere, sia le aporie di una tesi teologico-volontarista, che imporrebbe alla volontà umana un ruolo di mera obbedienza a un comando, appunto, esterno. Non la natura empirica né Dio sono gli autori e legislatori della legge morale, bensì soltanto il volere in quanto tale, cioè in quanto operare pratico della ragione: non occorre andare oltre i limiti di quest'ultima per rintracciare il fondamento dell'etica, perché nell'ambito della prassi essa è ineludibilmente vincolata solo a sé medesima. In questo senso, la concezione dell'autonomia in Kant è fortissima, nel senso che essa è il carattere ultimativo e fondante dell'intero ambito pratico, senza bisogno di alcun appoggio né metafisico né empirico.

Bacin mostra che questa tesi viene confermata e approfondita da Kant nella *Critica della ragion pratica*, principalmente attraverso un'altra distinzione poco enfatizzata dalla letteratura critica: quella fra *moralisches Gesetz* (legge morale) e *Sittengesetz* (legge della morale o, potremmo dire, dei costumi) (V, 31). La prima è la «Legge fondamentale della ragione pura pratica», ossia – dice Bacin – «la norma intrinseca della causalità libera di qualsiasi soggetto razionale» (p. 81). La seconda è il principio prescrittivo che, nella *Fondazione*, veniva definito come imperativo categorico. In questo modo, è fatta salva l'autolegislazione della volontà a partire da sé stessa, ovvero dalla propria legge fondamentale, che essa trova riflessivamente in sé. La volontà, a differenza di quanto avviene in Suárez, è da Kant interpretata come una facoltà razionale che riconosce i propri principi e si determina in base a essi.

Il terzo capitolo riprende questa ricostruzione, la confronta con altre soluzioni contemporanee a Kant, ma soprattutto collega la teoria kantiana alla terminologia metaetica contemporanea, presentando la posizione di Kant come un «realismo morale con altri mezzi» ovvero un «razionalismo ibrido» (pp. 95ss.). Bacin interpreta il *Faktum der Vernunft* come una tesi realista, ma *sui generis*: non si tratta di un fatto empirico, né di un'intuizione (alla maniera dell'intuizionismo di Price, ad esempio), bensì della realtà di un *operare*, ossia di «un atto libero, con una propria efficacia». Sorprendentemente, nonostante la giusta insistenza che si tratti di un «fatto in senso attivo», Bacin non esplicita un elemento forse fin troppo semplice: il ricorso di Kant all'espressione *Faktum*, che è inusitata nel tedesco del tempo. Essa indica che la legge fondamentale

della ragion pratica è un *facere*, una regolarità istituita in un operare e non una *res* (Bacin, appunto, richiama che non si tratta di una *res facti*). La legge esiste come un fatto perché la ragion pura è originariamente pratica e opera secondo la propria legge intrinseca, che poi non è altro che un principio di non contraddizione pratica. Nessuno ha istituito questa legge, essa si impone nell'operare stesso della ragione, pena, appunto, la contraddizione del volere (ossia della ragion pratica stessa). È in questo senso che Bacin suggerisce che quello di Kant è un realismo *della legge* e, al contempo, un costruttivismo *dell'obbligo morale* (pp. 128-129). Si tratta di una posizione che anche nelle riprese neokantiane contemporanee (per esempio, in O'Neill, in Rawls, in Korsgaard) non ha trovato un'espressione così chiara e articolata.

Il quarto capitolo è un attraversamento assai opportuno del cosiddetto *Diritto naturale Feyerabend*, un testo controverso e recentemente oggetto di molta attenzione da parte della critica. È in questo testo, infatti, che compaiono per la prima volta le nozioni di fine in sé e di autonomia nel *corpus* kantiano, benché si tratti di un testo non pubblicato. Quanto all'autonomia, Bacin nota che manca, nel *Diritto naturale Feyerabend*, la concezione della ragion pratica e della volontà, che sono al centro dell'evoluzione che Kant imprime alla sua teoria nella *Fondazione* e nella seconda *Critica*. Dunque, si tratta di uno stadio ancora incompleto dell'elaborazione della nozione di autonomia.

Quest'ultima, inoltre, sembra quasi assente dalla *Metafisica dei costumi* (compare in due soli passi), sollevando così le perplessità di diversi interpreti. Tuttavia, Bacin ha buon gioco a mostrare che Kant mantiene gli elementi essenziali della sua nozione di autonomia anche nella *Metafisica dei costumi*, ma evita di enunciarla esplicitamente perché, nell'articolare la sua dottrina dei doveri, non ritiene di dover ripetere la tesi circa l'obbligo morale in generale. Quest'ultimo era un problema già risolto negli anni della *Fondazione* e nel testo del 1797 l'obiettivo è piuttosto quello di elaborare quella rete di doveri materiali che costituiscono la *Dottrina della virtù* e si fondano sul principio formale già enunciato. A questo scopo, per altro, la formula più spesso impiegata è quella cosiddetta dell'umanità, ossia quella che recita: «Agisci in modo da considerare l'umanità, nella tua persona e in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo». Questa formula ha l'evidente vantaggio di essere più vicina proprio a una connotazione materiale dei doveri, dal momento che indica la persona come fine di ogni attività morale e dunque ha un contenuto sostanziale.

La ricca documentazione testuale e critica e il rigore argomentativo del testo lo raccomandano per chiunque voglia comprendere il significato della nozione più cruciale della filosofia morale kantiana e, forse, dell'intera filosofia morale moderna. Volendo avanzare qualche osservazione, o anche



solo l'auspicio di un chiarimento ulteriore, si potrebbero considerare due punti. Se la ricostruzione del lato normativo della tesi, ossia la questione dell'autolegislazione della volontà, appare davvero perspicua, forse si potrebbe desiderare un maggiore approfondimento sulla natura del realismo della legge morale: in quale senso si tratta di un «realismo pratico»? Che cosa significa che la ragione trova la *moralisches Gesetz* come una «verità normativa primaria» (p. 132)? Citando Enoch, Bacin qualifica la tesi di Kant come «realismo robusto», ossia come la tesi che vi sono «verità oggettive irriducibilmente normative» (p. 131), ma come si distingue questa posizione da una schiettamente intuizionista? Forse, la risposta sta, come già abbiamo notato più sopra, nell'interpretazione del *Faktum der Vernunft* in chiave operativa, ossia pratica se non addirittura pragmatica: è l'agire, ossia l'esser pratica della ragione in quanto tale, che si svolge secondo una legge che non è formulata da alcuno ma è semplicemente inscritta nel suo movimento. In termini ontologici, Kant riconosce una realtà in sé all'agire in quanto tale, come un dinamismo che non si può ricondurre né a un'apparenza (secondo lo schema platonico) né a un fluire senza sostanza (secondo un'analogia eraclitea). Il pratico è reale, perché ne conosciamo la legge e questa può esistere soltanto in una causalità libera. Ma questo, come evita esiti idealistici o addirittura actualistici? Ci sono ottime ragioni per pensare che la qualifica di realismo sia più che appropriata, ma un chiarimento sul versante *ontologico* di questo realismo rimuoverebbe ogni dubbio. In secondo luogo, si potrebbe suggerire che un ulteriore argomento a favore del realismo potrebbe provenire da un esame della *Critica del giudizio* teleologico, che Bacin non approfondisce. In quest'ultima, la tesi per cui l'ordinamento teleologico del reale è ammesso *als ob*, in ipotesi necessaria, si fonda proprio sulla realtà della legge morale: poiché sappiamo che l'agire razionale si basa su una legge in cui vi è un fine di diritto (la persona) e che, quindi, l'ambito della prassi è ordinato teleologicamente, allora siamo legittimati a ricondurre il movimento naturale a un'analogia struttura teleologica, senza la quale siamo incapaci di concepire un fenomeno come la vita. Se si interpreta la teleologia come un'esigenza non solo epistemica, ma anche pratica, ossia come un'esigenza *per l'agire stesso*, che altrimenti si perderebbe nel nonsenso, allora potremmo rintracciare una sponda al realismo della legge che non è solo morale ma anche, in certa misura, ontologico. Sembrano andare in questa direzione anche le tesi della *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, in particolare sia la prima sia l'ultima, in cui si dice che una filosofia della storia orientata teleologicamente è un elemento necessario per il compimento della tensione inscritta nella storia stessa. Un approfondimento in questo senso, anche in un nuovo testo da parte dell'autore, colmerebbe una legittima curiosità e, probabilmente, rinforzerebbe il suo argomento.



## Alessandro Volpe

Rahel Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 464

Il volume di Rahel Jaeggi, ordinario in Filosofia pratica all'Università Humboldt di Berlino, *Critica delle forme di vita* (apparso nel 2014 in Germania col titolo *Kritik der Lebensformen*, ora tradotto per Mimesis in un'edizione a cura di Giorgio Fazio e Walter Privitera), segna una tappa teorica decisiva nel variegato e affascinante dibattito della teoria critica contemporanea. L'opera è il coagulo e sviluppo degli studi condotti negli anni precedenti dalla filosofa tedesca e si presenta come un prematuro "classico", per l'indiscussa capacità dell'autrice di rielaborare guadagni passati di una ricca tradizione in un modello teorico innovativo e a suo modo esemplare. *Critica delle forme di vita* può però vantare non soltanto di un'importanza relativa al contesto della cosiddetta "quarta generazione" della Scuola di Francoforte, ma si presenta di diritto come un importante contributo per la filosofia pratica *tout court*. I temi discussi da Jaeggi si ricollegano, infatti, a questioni a loro modo originarie della teoria morale, politica e sociale: come valutare i modi di vivere senza incorrere in paternalismo o essenzialismo? Come si strutturano normativamente le forme della vita sociale? Come determinare e giustificare a livello etico le transizioni da una forma sociale all'altra? A questi temi e problemi Rahel Jaeggi aggiunge tuttavia un obiettivo teorico fondamentale e ambizioso – che è cifra caratterizzante della sua tradizione intellettuale di riferimento – ossia quello di rifondare un programma di *critica* di quelle forme di vita che entrano in crisi, contraddizione e regressione. Nel suo testo, Jaeggi prende le mosse da un'accesa polemica verso un'impostazione che definisce "neutralismo" o "astensionismo etico", adottata in forme diverse da autori come John Rawls e Jürgen Habermas, e in più in generale dalle prospettive liberali. Questa visione di "sobrietà" etica non intende pronunciarsi sulla validità delle modalità di vita particolari, per lo più intese come prodotti di scelte private al di fuori della considerazione sui criteri di giustizia. L'astensionismo etico, questa l'accusa dell'autrice, comporterebbe un'indebita "irrazionalizzazione" (p. 55) delle forme culturali e sociali, ridotte a sfere prive di ragione e di dinamismo interno. Al contrario, il programma teorico sviluppato nel libro intende riabilitare un'indagine

*normativa* sulle forme di vita e sulla loro “bontà” e razionalità. L'accusa di Jaeggi all'astensionismo liberale, tuttavia, non intende poggiarsi su basi sostanzialistiche o particolaristiche. La critica delle forme di vita, infatti, non è una “questione di polizia” (p. 57), non muoverebbe cioè da un atteggiamento paternalistico alla luce di un concetto predeterminato di “vita buona” o di “felicità” autentica, bensì si occuperebbe di mettere alla prova gli ordini sociali alla luce dei loro stessi presupposti e standard normativi. Per questa attenzione nei confronti delle forme della “eticità”, sulla base della tradizionale e piuttosto discussa distinzione tra *Sittlichkeit* e *Moralität*, Jaeggi è fautrice e protagonista di quella svolta neo-hegeliana nella teoria critica tedesca, già avviata intorno agli anni Novanta da Axel Honneth (di cui Jaeggi è stata diretta allieva a Francoforte).

Nella prima parte del volume, Jaeggi descrive e chiarisce la nozione di “forme di vita”, intese come “complessi statici di pratiche” (p. 95), come sedimentazioni di comportamenti e orientamenti ricorrenti e stabiliti entro un certo fine e un certo valore o insieme di valori. Come tali, le forme di vita sono qualcosa di meno delle istituzioni giuridicamente codificate, benché possano “istituzionalizzarsi”, e qualcosa di più delle semplici mode e delle preferenze o scelte soggettive. Esse sono “date e prodotte” (p. 119), in quanto si presentano come sfere pratiche in cui i soggetti si trovano “gettati”, ma che al tempo stesso dipendono dalle azioni compiute entro il loro perimetro. Ne sono esempi, tra gli altri, la famiglia, la vita metropolitana, il mondo del lavoro, le regole e condotte linguistiche, la società dei consumi, il capitalismo (come forma di vita che può sussumere le precedenti).

Nella seconda parte del volume, Jaeggi spiega in che senso le forme di vita vadano intese come “casi di *problem-solving*”, tesi che si presenta come asse portante della proposta ontologico-sociale propria di Jaeggi. Le forme di vita, infatti, sono innanzitutto “istanze di risoluzione di problemi” (p. 197), problemi che le stesse *Lebensformen* si pongono e il cui funzionamento ha a che fare proprio con la loro capacità di superarli. Con l'ausilio di Hegel dei *Lineamenti di filosofia di diritto*, riletto mediante il pragmatismo di John Dewey, Jaeggi illustra con efficacia come le grandi forme di vita del moderno – tra tutte, la famiglia nucleare borghese e la società del lavoro – siano nate dalla risoluzione dei problemi sociali (per esempio, la dialettica tra dipendenza e indipendenza personale) degli ordini sociali che le hanno precedute, e che per certi versi e in nuove modalità si ritrovano a riproporre e a dover superare.

Al centro dell'analisi della terza parte si trova un altro importante contributo del volume, ovvero la rilettura delle forme di critica sociale. Lo scopo dell'autrice è innanzitutto quello di esplorare le forme più in voga o “classiche” di postura critica nei confronti degli ordinamenti sociali. In questa indagine, Jaeggi riconosce due orientamenti predo-

minanti: quello della “critica esterna” ed “interna”. La prima, la critica esterna, fa riferimento a principi e criteri che si trovano all'esterno del contesto sociale preso in considerazione – dagli orientamenti trascendentali a quelli platonico-ideali – e che, per l'appunto, alla luce di un *apriori* o un'idea separata, valuta gli assetti sociali come giusti o sbagliati. La seconda, la critica interna, origina dal proprio contesto sociale o comunitario di riferimento, criticandolo sulla base dei valori in esso condivisi o esteriormente manifestati, rintracciando incoerenze tra fatti e valori, tra credenze condivise e realtà. A queste due alternative, Jaeggi contrappone la cosiddetta “critica immanente”, la quale, a differenza della critica interna, non si limita a individuare delle incoerenze tra valori manifestati e una realtà imperfetta, bensì mette in luce come gli stessi valori, incarnati in determinate prassi, non fanno altro che contraddirsi. La contraddizione si sposta così dalla semplice inconsistenza (o ipocrisia) di una società, all'attrito che per forza di cose viene a crearsi tra ciò che una forma di vita promette e ciò che è in grado di attuare. Come si può notare, i concetti di “immanenza”, “critica”, “negazione determinata” e inevitabilmente di “dialettica”, si rifanno all'eredità tanto di Hegel quanto di Marx, e da quest'ultimo Jaeggi riprende, come classica espressione di critica immanente, l'idea della critica dell'ideologia. Questa ripresa si rende particolarmente interessante ed esplicativa nel modo in cui può rendere conto delle pervasive ideologie dell'autoimprenditorialità e dell'autonomia performativa – incorporate nelle pratiche di lavoro flessibile e soprattutto nella cosiddetta *gig-economy* –, sistematicamente negate dalla precarizzazione, dall'assenza di tutele, nonché da nuove e mascherate dipendenze algoritmiche.

Nella parte quarta, l'autrice sviluppa e illustra le modalità in cui è possibile determinare la “razionalità” dei mutamenti delle forme di vita, e di contro, diagnosticare il loro fallimento e stato di regressione. Se le forme di vita si presentano come “ambienti di apprendimento”, le crisi e regressioni emergono conseguentemente a “blocchi di apprendimento” (p. 396), nei quali le formazioni sociali si trovano a non disporre più delle risorse normative per affrontare e risolvere le contraddizioni che le innervano. Dove risiede dunque la razionalità dei mutamenti? L'impianto negativistico e “orientato alle crisi” del discorso di Jaeggi non prevede né l'identificazione positiva di un contenuto di “vita buona”, né di un principio di giustizia che prescriva ora e per sempre un *deon*, se non quello formale e procedurale del *problem-solving*. Una “buona” riuscita del processo di risoluzione dei problemi può dipendere da quello che Jaeggi, rifacendosi in modo particolare al pragmatismo di John Dewey, chiama “apprendimento collettivo”, un processo autonomo e auto-riflessivo (in altri termini, *democratico*) che dovrebbe coinvolgere i soggetti destinatari e al tempo stesso co-autori delle norme iscritte nelle forme di vita.

L'ambizioso programma critico di Jaeggi apre tanti temi di discussione tanti quanti sono i suoi livelli di complessità, di concretezza come di astrazione, ma in questa sede non ci si può che limitare ad accennarne due in particolare.

In primo luogo, la strategia di Jaeggi è dichiaratamente alternativa rispetto a quella che ci si potrebbe aspettare da un discorso normativo "standard", di teoria dei beni o della giustizia. Non di identificare principi positivi di "vita buona" o regole più o meno imparziali di convivenza, bensì quella – decisamente meno esplorata – di decifrare i motivi delle crisi e delle contraddizioni interne alle formazioni sociali, del perché vanno incontro a fallimenti nonché a trasformazioni e transizioni verso altri ordini. L'indubbia indeterminatezza dell'esito normativo della critica delle forme di vita, e se si vuole della categoria stessa di "forma di vita", sospesa tra sfera istituzionale e convenzioni sociali, può risultare per certi versi insoddisfacente, agli occhi di un lettore interessato maggiormente agli aspetti più propositivi e sostanziali della teoria morale. In virtù però di questa posizione de-angolata rispetto agli approcci normativi prevalenti, l'indagine condotta in *Critica delle forme di vita* può essere capace di porsi in una posizione privilegiata – soprattutto nel riemergente dibattito sul progresso – nell'analisi specifica delle dinamiche di "tenuta" e trasformazione morale degli ordini sociali.

In secondo luogo, Jaeggi mostra come la questione morali per eccellenza, "il come devo vivere?" (o meglio ancora il più concreto "come *desidero* vivere?") sia intrinsecamente legata al "come si vive", e viceversa. In termini generali, questo discorso intercetta efficacemente un comune sentire nella ricerca filosofica in etica e politica, sempre più orientata alle *pratiche*, da quelle linguistiche a quelle culturali, da quelle affettive a quelle economiche, e alla loro normatività. Oltretutto, "l'ineludibilità delle forme di vita" (p. 34) si mostra chiaramente nell'impossibilità di pensare le soluzioni alle numerose crisi odierne di riproduzione sociale e naturale, soltanto attraverso la messa a punto di criteri di risoluzione esterni ai modi concreti dell'agire sociale.