

PRINCIPI DI GIUSTIZIA
E
FONDAMENTO DEL DIRITTO

—

Gaetano Carcaterra

(2^a parte del corso di Filosofia del diritto 2003-4)

Sommario delle lezioni, p. 2

Appendice al Sommario, p. 14

Antologia, p. 18

Indice dell'Antologia, p. 87

SOMMARIO DELLE LEZIONI

1 – Etica e metaetica

- i problemi della giustizia e del fondamento del diritto implicano risposte in termini etici (di giustizia e di dover essere)
- due livelli dell'etica: etica (normativa, militante) e metaetica (riflessiva, metodologica)
- necessità di una connessione fra i due livelli

2 – La struttura dei giudizi etici

- la struttura soggetto-predicato
- i possibili soggetti del giudizio etico
- i predicati etici
- predicati fondamentali: bene, giusto, dover essere (e i loro contrari)

3 – La natura dei giudizi etici

- i predicati etici designano qualità etiche
- qualità primarie e qualità secondarie (cfr. *Democrito*¹)
- concezioni etiche
 - * oggettivistiche: le qualità etiche come qualità primarie e i giudizi etici come proposizioni descrittive
 - * soggettivistiche: le qualità etiche come qualità secondarie e i giudizi etici come proposizioni espressive o prescrittive (v. *Hume*, brano I)
- due forme di soggettivismo etico:
 - * soggettivismo relativistico (v. oltre gli esponenti delle filosofie scettiche, § 5)
 - * soggettivismo universalistico (v. p.e. *Antifonte sofista* e gli autori fondazionisti appartenenti alla filosofia analitica e ad altre correnti filosofiche citati oltre, § 13 in fine)

¹ Qui e successivamente, i nomi indicati in corsivo si riferiscono agli autori i cui brani sono reperibili nella *Antologia*.

4 – La giustificazione dei giudizi etici

- il ragionamento e la giustificazione
- catene di ragionamenti e di giustificazione
- due livelli della giustificazione:
 - * dalla tesi etica sostenuta fino ai principi primi
 - * la giustificazione degli stessi principi primi
- la logica della giustificazione fino ai principi primi: la *deduzione* dai principi primi
- la giustificazione dei principi primi: la *fondazione* dei principi primi
- il problema della fondazione dei principi primi: se sia possibile giustificare i principi etici primi non in base a considerazioni concernenti ciò che è bene/male, giusto/ingiusto, che deve/non deve essere, ma in base a verità riguardanti il mondo, Dio o gli uomini
- le principali risposte:
 - * le filosofie scettiche
 - * le filosofie della fondazione

5 – Le filosofie scettiche

- le filosofie scettiche negano la possibilità di fondare i principi primi
- esempi classici e contemporanei di filosofie scettiche (v., p.e., *Protagora*, *Carneade* e gli autori delle prime tre fasi del neoempirismo come *Kelsen*, *A. Ross* e *Scarpelli*, oltre § 13)
- il supporto logico della c.d. legge di Hume alle tesi scettiche (v. *Hume*, brano 2)
- inesistenza di prove in favore di questa pretesa legge logica e sua limitata validità
- conseguente legittimità logica dei tentativi di fondazione

6 – Le filosofie della fondazione

- le principali filosofie della fondazione:

a) fondazioni ontologiche, basate su considerazioni concernenti l'Essere (il mondo, la natura)

b) fondazioni teologiche, basate su considerazioni concernenti Dio

c) fondazioni antropologiche, basate su considerazioni concernenti l'uomo

7 – Le fondazioni ontologiche

- le fondazioni ontologiche sono legate a concezioni oggettivistiche

- esempio classico: la filosofia della giustizia di Platone (v. *Platone*): l'idea oggettiva del Bene, come unità e armonia delle parti nel tutto, fondamento insieme dell'Essere e dei valori; unità e armonia criterio di giustizia

- altre fondazioni ontologiche, nella filosofia antica e in quella moderna e contemporanea: gli stoici (v. *Zenone* e *Cleante*), Rosmini, la contemporanea bioetica del non umano e la "Land Ethic" di Aldo Leopold

8 – Le fondazioni teologiche

- importanza delle fondazioni teologiche nella cultura occidentale.

- due principi primi fondamentali della concezione cristiana:

* date a Dio quello che è di Dio e a Cesare quello che è di Cesare (fondamento del diritto)

* amate il prossimo vostro come voi stessi (fondamento dei principi di giustizia: di eguaglianza, di rispetto e di solidarietà)

- la fondazione teologica in generale: i principi sono fondati con riferimento alla divinità: *fare A (p.e. amare il prossimo) è giusto (è bene, è doveroso) perché Dio stesso, nelle Scritture, lo ha detto* (sul valore dei ragionamenti basati sulle Scritture v. *S. Tommaso*, brano 2)

- due versioni delle fondazioni teologiche, a seconda del significato di “detto da Dio”:

* “detto” = “voluto”, Dio come autorità

* “detto” = “insegnato”, Dio come maestro di verità

9 – Le fondazioni teologiche: Dio come autorità

- fondazione con riferimento alla volontà divina: *fare A (p.e. amare il prossimo) è giusto perché conforme alla volontà di Dio* (v. Occam e S. Agostino ivi citato in nota, Grozio brano 1; cfr. anche Locke)

- ricostruzione della logica del ragionamento basato sulla definizione di “giusto”: “giusto” per definizione significa “voluto da Dio” (v., qui in fondo, *Appendice § a*)

- correttezza logica del ragionamento

- dubbi, tuttavia, sulla premessa definizione (già enunciati da Socrate nell’ “Eutidemo”): qualcosa è giusta in quanto voluta da Dio, o qualcosa è da Dio voluta in quanto giusta?

10 – Le fondazioni teologiche: Dio come maestro di verità

- fondazione con riferimento al magistero divino: *fare A (p.e. amare il prossimo) è giusto perché conforme alla verità insegnata da Dio*

- ricostruzione della logica ragionamento basato sulla veridicità di Dio (v., qui in fondo, *Appendice § b*; sulla veridicità di Dio, v. S. Tommaso, brano 1)

- correttezza logica del ragionamento

11 – Le fondazioni antropologiche: giusnaturalistiche o deontologiche

- le premesse teologiche, tuttavia, possono essere discusse o considerate non necessarie ai fini della fondazione dei valori etici

- un nuovo punto di partenza: la fondazione dei principi etici sulla base di considerazioni concernenti non la divinità ma l’uomo

- due generi di fondazione antropologica:

a) fondazioni *giusnaturalistiche*, basate su considerazioni concernenti la natura dell'uomo nel suo complesso (concernenti la natura dell'uomo in quanto uomo)

b) fondazioni *deontologiche*, basate su considerazioni concernenti la natura della coscienza etica e del discorso etico (concernenti la natura dell'uomo in quanto capace di valutare eticamente)

12 – Le fondazioni antropologiche: le fondazioni giusnaturalistiche

- nello stesso pensiero di S. Tommaso varie fondazioni

- argomentazione di S. Tommaso che congiunge la fondazione teologica e quella antropologica: *Dio ha impresso nell'uomo un insieme di inclinazioni che costituiscono la sua natura e la sua tendenza al bene* (v. S. Tommaso, brani 4 e 5), *cosicché i principi etici (la legge naturale) discendono dalla stessa natura umana* (v. S. Tommaso, brano 6)

- possibilità di mettere tra parentesi la parte teologica di questa fondazione: anche se non si concedesse l'esistenza di Dio si potrebbe comunque fondare un'etica sulla natura umana (v. Grozio, brano 3, spec. in fine)

- il giusnaturalismo: i principi primi fondati sulla natura umana (v. Cicerone e J. Maritain)

- due forme di giusnaturalismo:

* aristotelico: l'uomo è socievole per natura (v. Aristotele spec. brano 1, Cicerone, Grozio)

* hobbesiano: l'uomo, non socievole per istinto, lo è per calcolo (v. Hobbes)

- convergenza in linea di massima dei due generi di giusnaturalismo: i principi etici primi sono, in un modo o in un altro, impliciti nella natura umana (v. in *Appendice § c*)

- fondazione giusnaturalistica dei principi primi: *ci si deve associare (fondamento del diritto) e si deve rispettare e aiutare il prossimo (principi di giustizia) perché questi principi sono impliciti nella natura umana*

- forza logica di questa fondazione (v oltre, § 14 e *Appendice § d*)

13 – Le fondazioni antropologiche: le fondazioni deontologiche

- possibili obiezioni alle premesse del giusnaturalismo:

* le inclinazioni naturali dell'uomo non sempre sono conformi ai dettami dell'etica

* non esiste una “natura” o “essenza” dell'uomo (critica all'idea metafisica di sostanza: v. la critica alla conclusione che Cartesio traeva dal “cogito”: non, come riteneva Cartesio, “penso dunque sono una *sostanza* pensante”, bensì “penso, dunque sono un *pensiero*, una coscienza”; v. l'empirismo inglese a partire da Locke, l'idealismo romantico, parte dell'esistenzialismo, p.e. *Sartre*, brano 1)

- l'uomo considerato non nella sua “natura”, ma nella natura delle sue manifestazioni: nella natura dell'etica come modo della coscienza dell'uomo

- un nuovo approccio: i principi primi fondati sulla natura dell'etica e del discorso etico (sulla natura del punto di vista etico)

- spunti di questo approccio in Aristotele (v. *Aristotele*, brano 2)

- Kant:

* ricerca di un fondamento per il “principio di tutti i doveri” e distacco dal giusnaturalismo²

* fondazione del principio primo (l'imperativo categorico) sulla natura universale della legge morale

- la filosofia postkantiana: spesso, rifiuta al filosofo il compito di trarre principi normativi dalla riflessione sulla categoria dell'etica (la enunciazione di principi

² «... è di estrema importanza astenersi dal pretendere di trarre la realtà di questo principio [del “principio di tutti i doveri”] da una particolare proprietà della natura umana», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1970, rist. 1986, p. 83.

normativi come compito non del filosofo ma del moralista o del politico); conseguente separazione della metaetica dall'etica

- ripresa di fondazioni deontologiche nella seconda metà del XX sec. (cfr. anche *Corso di filosofia del diritto*, Parte I, § 4, e anche Parte III, A)

- significativa l'evoluzione del neoempirismo, che attraversa quattro fasi nelle quali progressivamente passa da posizioni radicalmente scettiche a posizioni fondazioniste:

a) prima fase: l'etica non è neppure esprimibile in un linguaggio significativo (v. *Wittgenstein* e *A. Ross*)

b) seconda fase: le proposizioni etiche sono significanti (come proposizioni espressive, quasi interiezioni), ma insuscettibili di organizzazione logica e di giustificazione (v. *Ayer*)

c) terza fase: le proposizioni etiche sono significanti (come imperativi), sono suscettibili di organizzazione logica e di giustificazione, ma solo fino ai principi primi, per i quali – data la c.d. legge di Hume – è impossibile una fondazione (v. *Kelsen*, *Hare* brani 1-3, e *Scarpelli*)

d) quarta fase: le proposizioni etiche sono significanti, giustificabili e suscettibili di fondazione (v. *Hare* brani 4 e 5, *Toulmin*, *Singer*)

- fondazioni in altri indirizzi filosofici (v. *Sartre* brano 2, *Calogero*, *Apel*³)

- logica delle fondazioni deontologiche: *si deve fare A (p.e. tener conto degli interessi di tutti) perché tale principio è implicito nella natura del punto di vista etico*

14 – Fondazioni giusnaturalistiche e fondazioni deontologiche: un confronto

- analogie e differenze fra la logica delle fondazioni giusnaturalistiche e quelle deontologiche

³ Da notare che Calogero e Apel fondano i principi etici sulla natura non specificamente del discorso etico ma del discorso dialogico e argomentativo in generale.

- ragionamento delle fondazioni giusnaturalistiche / deontologiche: *si deve fare A (p.e. tener conto degli interessi di tutti) perché tale principio è implicito nella natura dell'uomo / natura del punto di vista etico*

- ricostruzione della logica del ragionamento: ragionamento per assurdo (o dialettico); cfr. *Aristotele* brano 3⁴; cfr. anche *Corso di filosofia del diritto*, Parte III, A):

* poiché il principio è contenuto nella natura umana o nel punto di vista etico, negarlo (come ad es. faceva *Carneade*, citato anche da *Grozio*, brano 2) sarebbe contraddire se stessi (v. *Cicerone* e *Hobbes* brano 3; v. anche Kant⁵) – sarebbe contraddire quanto implicitamente dice la natura stessa o lo stesso punto di vista etico che contestualmente deve assumere chi nega il principio (v. *Appendice § d*)

- la fondazione giusnaturalistica: denuncia una contraddizione *esistenziale*, fra ciò che si dice e ciò che si è (chi nega il principio, col suo discorso dice di no al principio, ma con tutto il suo essere, nella sua natura, lo accetta)

- fondazione deontologica: denuncia una contraddizione *pragmatica*⁶, fra ciò che si dice e lo stesso punto di vista che si deve assumere per dire quello che si dice

⁴ In sostanza, Aristotele dice: nelle questioni controverse dell'etica la dimostrazione di una tesi si risolve nella confutazione degli argomenti degli avversari (lo dice rovesciando la frase: «la confutazione degli argomenti avversari si risolve nella dimostrazione di quelli opposti», ma le due frasi sono equivalenti).

⁵ Kant ripetutamente denuncia la contraddizione in cui cadrebbe chi tentasse di negare il principio primo di tutti i doveri, ossia l'imperativo categorico. Particolarmente significativi questi passi: «*si deve poter volere che la massima della nostra azione diventi una legge universale: ecco il canone del giudizio morale in generale. Alcune azioni sono tali che la loro massima non può essere pensata senza contraddizione come legge universale della natura e meno ancora si può volere che lo divenga. In altre non si riscontra questa impossibilità interna, ma è impossibile volere che la massima venga elevata alla universalità della legge di natura perché tale volontà entrerebbe in contraddizione con se stessa*»; ancora: «*se esaminiamo noi stessi quando trasgrediamo un dovere troviamo che non vogliamo realmente che la nostra massima diventi una legge universale, perché ci è impossibile, ma vogliamo che resti legge universale la massima opposta; ci prendiamo semplicemente la libertà di fare un'eccezione per noi (magari solo per questa volta) a causa di una nostra inclinazione. Quindi, se soppesassimo tutto da un unico punto di vista, cioè da quello della ragione, troveremmo una contraddizione nella nostra volontà quando pretende che un determinato principio sia necessario oggettivamente come legge universale e tuttavia non abbia validità universale soggettivamente, in quanto ammette eccezioni*» (v. *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 82).

⁶ Rammentare i performativi e la struttura duale del discorso (v. *Corso di filosofia del diritto*, pp. 202-208): ogni proposizione ha una struttura duale, composta di un atto e di un contenuto, rivelabile da un performativo esplicito del tipo *dico che...*. Anche un principio etico può essere pensato in questa forma: *dal punto di vista etico dico che...*, dove “dal punto di vista etico dico” è l'atto e quello che segue il “che” è il contenuto: la fondazione deontologica denuncia in chi nega un principio etico una contraddizione fra il contenuto (in cui il principio è negato) e l'atto (in cui, in forza del punto del punto di vista che ne è parte integrante, il principio è invece affermato). Tale contraddizione si dice *pragmatica* perchè il contrasto è appunto con l'atto (dal greco “pragma” = “azione, atto”).

(chi nega il principio, nel contenuto del suo discorso dice di no al principio ma nel punto di vista che caratterizza il suo discorso lo accetta)

- le fondazioni deontologiche sono più forti e, per altro verso, meno forti delle fondazioni deontologiche

- più forti:

* la contraddizione che le fondazioni giusnaturalistiche denunciano negli avversari si produce nel contesto dell'esistenza, non nel logos

* la contraddizione che le fondazioni deontologiche denunciano negli avversari si produce nel contesto stesso del discorso, nel logos, sono più strettamente logiche

- meno forti:

* le fondazioni giusnaturalistiche: denunciano una contraddizione alla quale non sfugge nessun uomo, semplicemente perché ogni uomo ha una certa natura con la quale entra in conflitto se nega il principio, indipendentemente dal fatto che assuma un punto di vista etico

* le fondazioni deontologiche: denunciano una contraddizione nella quale cadono solo coloro che entrano nella discussione e con ciò accettano di assumere un punto di vista etico

15 – La possibile sintesi della fondazione deontologica con le altre fondazioni

- soluzione: congiungere la fondazione deontologica e la fondazione giusnaturalistica

- un'alternativa nel concepire l'etica:

* il punto di vista etico solo come un particolare punto di vista fra tanti altri possibili punti di vista di valutazione (legale, economico, della convenienza sociale, del buon gusto, ecc.): possibilità di rifiutarlo

* il punto di vista etico come manifestazione essenziale della stessa natura umana: impossibilità di rifiutarlo (contraddizione esistenziale con

la propria natura), e, accettatolo, impossibilità di negare i principi fondati su quel punto di vista (contraddizione pragmatica)

- la fondazione deontologica ha un lato debole se accoglie la prima alternativa, non se, approfondendo se stessa, si apre alla prospettiva della seconda

- in questa prospettiva: la fondazione deontologica si coniuga con la fondazione giusnaturalistica in una sintesi forte, in cui il discorso etico viene concepito come espressione e rivelazione della stessa natura dell'uomo

- nella stessa prospettiva: la fondazione deontologica può coniugarsi con tutte le precedenti fondazioni, accrescendo la propria forza logica

- infatti non solo si può dire che la natura dell'etica esprime e rivela la natura dell'uomo, ma anche che:

* la natura umana a sua volta esprime e rivela la ragione divina che vi si è impressa (v. *S. Tommaso*, brani 4 e 5) e lo stesso ordine dell'universo di l'uomo cui è un momento (v. gli stoici, p.e. *Cleante*)

* questo ordine universale è infine espressione esso stesso della suprema idea e realtà che è l'Essere coincidente con il Bene, nei suoi essenziali caratteri di unità e armonia (v. *Platone* brani 3.1-3.3)

- così: i principi etici – portatori dell'esigenza fondamentale di armonia – sono al contempo espressione della natura dell'etica, della natura dell'uomo, della ragione divina, del logos universale e della categoria dell'Essere

16 – Le filosofie della fondazione e le filosofie della decisione

- tutte queste fondazioni sono razionali ma non definitive

- razionali: è valido logicamente (malgrado la legge di Hume) il ragionamento che porta ai principi etici primi partendo da premesse relative al mondo, a Dio, agli uomini

- non definitive: le premesse non sono verità definitive ma aperte alla discussione e alla revisione

- la verità (filosofica o scientifica) come continua ricerca

- i principi etici in questo senso relativi
 - differenze tra la relatività delle filosofie della decisione e la relatività delle filosofie della fondazione sotto due aspetti
 - primo aspetto:
 - * nelle filosofie della decisione: i principi etici sono ingiustificabili e perciò chiusi alla discussione e aperti solo alla persuasione retorica, alla propaganda e alle soluzioni di forza (v. *Scarpelli*, alla fine del brano)
 - * nelle filosofie della fondazione: i principi etici sono giustificabili e perciò aperti alla discussione e alle soluzioni riflessive
 - secondo aspetto:
 - * le filosofie della decisione, rendendo ingiustificabili i principi primi, operano una frattura tra filosofia e riflessione teoretica da un lato e sfera degli impegni pratici, civili e politici dall'altro
 - * le filosofie della fondazione attraverso la fondazione dei principi primi, ristabiliscono l'unità di etica e di metaetica, dell'impegno pratico con la riflessione teoretica: riconoscono – ciò che la storia ha sempre testimoniato – il fecondo scambio fra la discussione delle idee più alte (il mondo, Dio, l'uomo) e l'organizzazione della vita quotidiana.
-

APPENDICE

a) Fondazioni teologiche basate sulla volontà divina

Primo passaggio:

- «giusto» significa «voluto da Dio»;

dunque

- tutto ciò che è voluto da Dio è giusto;

Secondo passaggio:

- tutto ciò che è voluto da Dio è giusto

- fare A è voluto da Dio;

dunque

- fare A è giusto

es.: - amare il prossimo è voluto da

Dio

dunque

- amare il prossimo è giusto

Nota: circa la correttezza logica del ragionamento:

* il primo passaggio è compiuto “per definizione”: cfr. il seguente ovvio ragionamento per definizione compiuto in geometria: «*triangolo rettangolo*» significa «*triangolo avente un angolo retto*», dunque tutti i triangoli aventi un angolo retto sono rettangoli;

* il secondo passaggio è un comune sillogismo del tipo: *tutto ciò che è A è B, X è A, dunque X è B* (ovvio come: *tutti gli uomini sono mortali, Socrate è uomo, dunque Socrate è mortale*).

b) Fondazioni teologiche basate sul magistero divino

Primo passaggio:

- *tutto ciò che è detto (insegnato) da Dio è vero;*

- *il principio «è giusto fare A» è insegnato da Dio;*

dunque

- *il principio «è giusto fare A» è vero*

Secondo passaggio:

- *il principio «è giusto fare A» è vero*

ossia semplicemente

- *è giusto fare A*

es.: - *il principio «è giusto amare il prossimo» è stato insegnato da Dio;*

dunque

- *il principio «è giusto amare il prossimo» è vero;*

- *il principio «è giusto amare il prossimo» è vero;*

ossia semplicemente

- *è giusto amare il prossimo*

Nota: circa la correttezza logica del ragionamento:

* per il primo passaggio: si tratta ancora una volta del comune sillogismo *tutto ciò che è A è B, X è A, dunque X è B*

* per il secondo passaggio: cfr. l'esempio *la proposizione «la neve è bianca» è vera, ossia semplicemente la neve è bianca* (l'esempio è attinto dalla teoria della verità come corrispondenza tra proposizione e fatti – in sostanza una rivisitazione della classica teoria della verità come *adaequatio rei et intellectus* – elaborata dal logico polacco Alfred Tarski).

c) Convergenza delle fondazioni giusnaturalistiche

(giusnaturalismo aristotelico)

- Per natura tutti tendono alla *convivenza* con gli altri
- per la *convivenza* è necessaria

(giusnaturalismo hobbesiano)

- Per natura tutti tendono alla propria *sicurezza*
- per la *sicurezza* è necessaria

- a) una società organizzata
- b) l'armonizzazione degli interessi di tutti

dunque

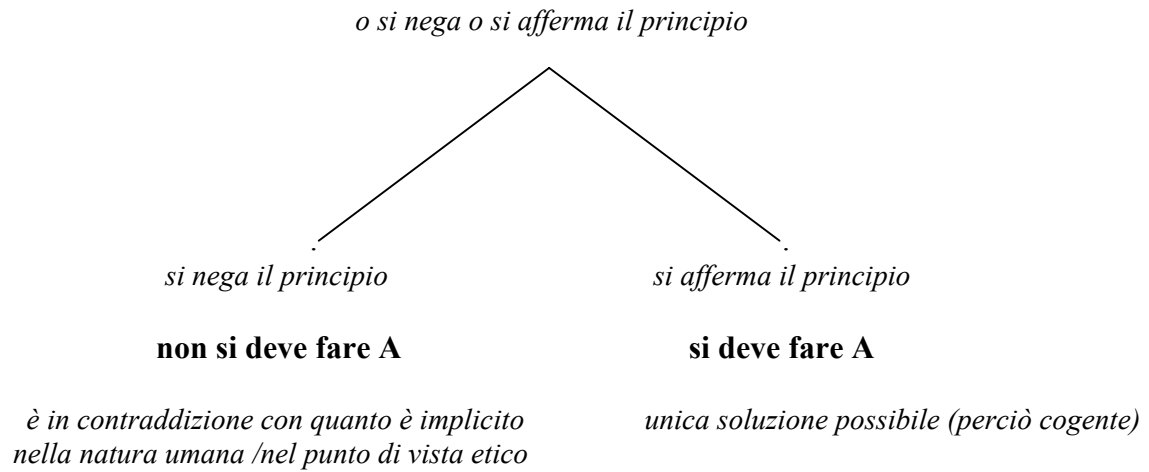
- è insita nella natura umana la tendenza
 - a) a creare una società organizzata (un *ordinamento giuridico*)
 - b) ad armonizzare gli interessi di tutti (*eguaglianza, rispetto e solidarietà verso gli altri*)

perciò

- sono impliciti (interiorizzati e operanti di fatto) nella natura umana i principi
 - a) *deve esserci un ordinamento giuridico*
 - b) *si deve tener conto degli interessi altrui (rispettare e aiutare il prossimo, come si vorrebbe per noi stessi)*

d) La logica delle fondazioni giusnaturalistiche e deontologiche

il principio «**si deve fare A**» è implicito nella natura umana / nel punto di vista etico



ANTOLOGIA

N.B: i brani degli autori sono riprodotti in ordine cronologico; nell'ultima pagina è consultabile un indice alfabetico che consente di reperire la pagina iniziale di ciascun autore.

DEMOCRITO

Qualità soggettive (secondarie) e qualità oggettive (primarie).

(*Sext. Emp. Adv. Math.*) Democrito talora rifiuta le apparenze sensibili e dice che nulla in esse ci appare conforme a verità, ma solo conforme a opinione, e che il vero negli oggetti consiste in ciò ch'essi sono atomi e vuoto. Infatti egli dice:

Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto;

vale a dire: si ritiene e si opina che esistono le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, sibbene soltanto gli atomi e il vuoto.

PROTAGORA

L'uomo misura di tutte le cose: il soggettivismo relativistico.

(*Plat., Cratyl.*) [...] come diceva Protagora, affermando esser l'uomo misura di tutte le cose; sicché dunque, quali sembrano a me esser le cose, tali sono per me; e quali a te, tali per te.

(*Sext., Pyrrh.*) Ma anche Protagora sostiene che misura di tutte le cose è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono; intendendo per misura la norma di giudizio, e per cose, i fatti in genere; sicché il senso è questo, che l'uomo è la norma che giudica di tutti i fatti: di quelli che sono, per ciò che sono, di quelli che non sono, per ciò che non sono. E perciò egli ammette solo ciò che appare ai singoli individui, e in tal modo. introduce il principio di relatività.

(*Sen., ep. 88, 43*) Dice Protagora che di ogni cosa si può discutere con pari attendibilità da punti di vista opposti [...]

(da un sofista seguace di Protagora) Un duplice ordine di ragionamenti si fa in Grecia dai cultori di filosofia intorno al bene e al male. Gli uni sostengono che altro è il bene, altro è il male; altri invece, che sono la stessa cosa, la quale, per alcuni sarebbe bene, per altri, male; e per lo stesso individuo, sarebbe ora bene, ora male.

ANTIFONTE (sofista)

Motivi universalistici nella sofistica.

[...] noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, nè lo rispettiamo, nè l'onoriamo. In questo, ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, poiché di natura tutti siamo assolutamente eguali, sia greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini... nessuno di noi può esser definito nè come barbaro nè come greco.

[...] Le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali; quella di legge sono concordate non native: quelle di natura sono native non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norma di legge, finchè sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme

posta in noi da natura, se anche nessuno se ne accorge, non minore è il male, nè è maggiore se tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità.

PLATONE

I – Le idee sono la vera, oggettiva, realtà.

- Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini.

- Vedo, rispose.

- Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono.

- Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri.

- Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?

- E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita?

- E per gli oggetti trasportati non è lo stesso?

- Sicuramente.

- Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni?

- Per forza.

- E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la

giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa?

- lo no, per Zeus!, rispose.

- Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali.

- Per forza, ammise.

- Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrando gli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso?

- Certo, rispose.

- E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendo verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati?

- È così, rispose.

- Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere.

- Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso.

- Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole.

- Come no?

- Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria.

- Per forza, disse.

- Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano.

- È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così.

(La Rep., VII, 514a – 516c)

2 – L'idea del Bene come realtà oggettiva fondamentale.

- Tutta questa immagine, caro Glaucone, continuai, si deve applicarla al nostro discorso di prima: dobbiamo paragonare il mondo che è conoscibile con la vista alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima verso il mondo intelligibile, non concluderai molto diversamente da me, dal momento che vuoi conoscere il mio parere. Il dio sa se corrisponde al vero. Ora, ecco il mio parere: nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del Bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a

ritenerla la causa universale di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e la stessa fonte della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla.

(La Rep., VII, 517b-c)

- Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione [...] Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza.

(La Rep., VI, 508b)

3 – L'idea del Bene e l'unità del molteplice.

3.1 – Le idee realizzano l'unità del molteplice.

- Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e così via.

- Lo affermiamo.

- E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e così tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo "ciò che è".

- È così.

- E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono.

(La Rep., VI, 507b)

3.2 – *L'idea suprema del Bene ha dunque per eccellenza questa funzione: l'unificazione del molteplice in una totalità armoniosa è il massimo Bene dello Stato.*

- [...] non dobbiamo chiederci quale mai possiamo dire il massimo Bene per l'organizzazione dello stato, quel Bene cui deve mirare il legislatore per legiferare? e quale il massimo male? e poi indagare se quello che or ora abbiamo esposto ci guida sulla traccia del Bene e non su quella del male?

- Perfettamente, disse.

- Possiamo dunque citare per lo stato un male maggiore di quello che lo divide e lo fa di uno molteplice? o un bene maggiore di quello che lega lo stato e lo fa uno?

- Non possiamo.

- Ora, non è elemento di coesione la comunanza di piacere e dolore, quando tutti i cittadini si rallegrano e si addolorano, per quanto è possibile, in eguale maniera per i medesimi successi e per le medesime disgrazie?

- Senz'altro, rispose.

- E non sono un fattore dissolvente i piaceri e i dolori particolari quando, pur essendo identici i casi che toccano sia allo stato sia ai privati cittadini, gli uni provano massimo dispiacere, gli altri massima gioia?

- Indubbiamente.

- Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni, , “il mio” e “il non mio”? e analogamente per “l'altrui”?

- Esatto.

- Ebbene, quello stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione “il mio” e “il non mio”, non è uno stato ottimamente amministrato?

- Sì, certo.

- E non è quello che più s'avvicina a un individuo? Per esempio, quando, supponiamo, veniamo colpiti a un dito, se ne accorge tutta la comunione del corpo con l'anima, ordinata in unico sistema sotto l'elemento che in essa governa; e sente tutta quanta insieme il dolore della parte offesa ed è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. E non vale lo stesso discorso per qualunque altro organo umano, quando si parla di dolore se una parte soffre, di piacere se si risana?

- Sì, rispose, vale lo stesso discorso: e, per rispondere alla tua domanda, assai prossimo a un simile individuo è lo stato con ottima costituzione.

- Se dunque, penso, un solo cittadino è colpito da un caso qualsiasi, buono o cattivo, questo stato riconoscerà subito che quel caso lo tocca direttamente e condividerà tutto il piacere o il dolore del suo cittadino.

- Per forza, rispose, se ha buone leggi.

(La Rep., V, 462a-e)

3.3 – Identico è il criterio di giustizia: giusto è ciò che unifica, ingiusto ciò che disgrega le parti nel tutto.

- E la giustizia [...] consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di se medesimo e armonizza le tre parti della sua anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale, bassa alta media, anche se per caso se ne inseriscono altre in mezzo: allora, dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante e armonico, eccolo ormai agire così, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni

materiali o a curare il corpo, sia che si svolga nell'ambito politico o in contratti privati; e in tutto questo suo agire giudica e denomina giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio, e sapienza la scienza che la dirige; ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio, e ignoranza l'opinione che la dirige.

- Le tue affermazioni, Socrate, disse, sono assolutamente vere.

- Ebbene, feci io, non dovremmo sembrare affatto mentitori, credo, se dicessimo di aver trovato l'uomo giusto, lo stato giusto e che cosa è in essi la giustizia.

- No, per Zeus!, rispose.

- [...] proseguendo, si deve, credo, esaminare l'ingiustizia.

- È chiaro.

- Ora l'ingiustizia non deve essere invece una certa discordia di queste tre parti, uno svolgere più attività, un ingerirsi negli affari altrui, una rivolta di una parte dell'anima contro il tutto, per esercitare nell'anima il proprio governo anche se ciò non le compete? e questo mentre la natura l'ha fatta tale che il suo compito è quello di servire alla parte destinata a comandare per diritto di nascita? Diremo, credo, che simili cose e la perturbazione e la confusione di queste parti sono l'ingiustizia, l'intemperanza, la vigliaccheria, l'ignoranza, in una parola ogni vizio.

(La Rep., IV, 443c-444b)

ARISTOTELE

I – L'uomo è animale socievole per natura.

[...] Ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la

sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere, socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero “privo di patria, di leggi, di focolare”: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi.

2 – L'uomo è animale socievole per natura in quanto capace di esprimere giudizi etici.

È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è

autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.

Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni: Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte.

3 – La dimostrazione in etica attraverso la confutazione degli argomenti avversari (dimostrazione elenctica o per assurdo).

Poiché intorno a ciascun tema ci sono questioni controverse, è chiaro che ce ne sono anche a proposito di ciò che costituisce un modo di vita buono o migliore di un altro. Queste discussioni meritano di essere analizzate, perché la confutazione degli argomenti degli avversari si risolve nella dimostrazione di quelli opposti.

ZENONE (di Cizio, stoico)

I giudizi etici sono suscettibili di giustificazione razionale. La coerenza con la natura e l'armonia costituiscono il criterio del giudizio.

Così si definisce il dovere: la coerenza nella vita, l'atto suscettibile di una giustificazione razionale. Ciò che è contro il dovere ha la definizione opposta. Esso si estende anche agli animali irragionevoli, poichè anch' essi operano in coerenza con la propria natura; per gli animali dotati di ragione si esprime con la formula: la coerenza nel vivere.

Per primo [...] Zenone, nel *Della natura dell'uomo*, disse che il fine è «vivere in coerenza con la natura», vale a dire vivere secondo virtù, giacché la natura ci porta verso questa.

Così definì Zenone il fine: «vivere coerentemente», cioè vivere secondo una ragione costante e armonica; riteneva infelici coloro che vivono in lotta con sé stessi .

CLEANTE

1 – Dio è il signore dell'universo e della legge di ragione in cui si armonizza il tutto eterno.

O il più illustre fra gli immortali, dai molti nomi, sempre regnante, Zeus, signore della natura, che reggi ogni cosa con la tua legge, salve: è giusto che a te inneggino tutti i mortali.

Siamo della tua stirpe, noi che abbiamo in sorte, imitandoti, la parola, noi soli, fra tutti gli esseri mortali che vivono e si muovono sulla terra.

A te perciò io leverò il mio inno, e sempre canterò il tuo potere.

A te questo universo, che si volge intorno alla terra, obbedisce, dovunque tu lo diriga, e da te si lascia dominare poiché tu hai a tuo strumento, nelle invincibili tue mani, forcuta, fiammeggiante e sempre vivo il fulmine; sotto il suo colpo si compiono tutte le opere della natura e con esso tu guidi per la retta via la ragione universale, che il tutto abita, commista al lume più grande e ai lumi minori; per esso facendoti signore supremo del tutto.

Senza di te, o divino, nulla si compie sulla terra, né nel cielo divino ove regna l'etere, né per il mare, se non quelle cose che i cattivi tramano nella loro stolta follia; ma tu sai ricondurre a misura tutti gli eccessi, e ordinare ciò che è in disordine; e anche ciò che non è caro a te lo è, sì che, armonizzandosi insieme il bene e il male, una diventi la ragione del tutto che vive in eterno. Coloro che da essa rifuggono, i cattivi fra i mortali, sono infelici e invano desiderano di possedere il bene; non riescono a comprendere la legge universale di dio, né ascoltano colui al quale obbedendo conseguirebbero una vita allietata da saggezza.

E quindi essi errano folli di male in male, gli uni, per amor di fama, cadendo in

cure travaglio, gli altri, per amor di guadagno, affannandosi con incompostezza, altri ancora dandosi all' ozio e ai dolci piaceri della carne.

Cadono così nei mali, e sono trascinati qua e là, correndo dietro a cose contrarie alla ragione.

Ma tu, o Zeus, che tutto doni, adunatore dei nubi, dalla folgore splendente, libera gli uomini, che son tuoi, da questa loro triste stoltezza, e rimuovendola dalla nostra anima fa' sì, o padre, che attingiamo la saggezza su cui tu ti reggi nel governare il tutto con giustizia; sì che, così da te onorati, con onore ti ricambiamo di continuo inneggiando alle tue opere, come si conviene a chi è mortale, poiché non c'è premio più grande ai mortali né agli dèi, se non l'inneggiare nella giustizia alla legge universale.

2 – Fine ultimo è vivere in coerenza con la natura universale.

Crisippo afferma che la natura in coerenza alla quale si deve vivere è in generale quella universale, in particolare quella umana; mentre Cleante accetta solo la natura universale come quella cui si deve vivere in coerenza, non facendo ancora parola di quella particolare.

[...] Cleante ritiene che il fine sia il vivere in coerenza con la natura.

CICERONE

La legge naturale è immutabile e insita in ciascun uomo; rinnegarla è contraddire se stessi.

Vi è certo una vera legge, la retta ragione conforme a natura, diffusa tra tutti, costante, eterna, che col suo comando invita al dovere, e col suo divieto distoglie dalla frode; essa però non comanda o vieta inutilmente agli onesti né muove i disonesti col comandare o col vietare. A questa legge

non è lecito apportare modifiche né toglierne alcunché né abrogarla in blocco, e non possiamo esserne esonerati né dal senato né dal popolo, né dobbiamo cercare come suo interprete e commentatore Sesto Elio; essa non sarà diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, immutabile legge governerà tutti i popoli ed in ogni tempo, ed un solo dio sarà comune guida e capo di tutti: quegli cioè che ritrovò, elaborò e sanzionò questa legge; e chi non gli obbedirà, contraddirà se stesso (*ipse se fugiet*) e, per aver rinnegato la stessa natura umana, sconterà le più gravi pene, anche se sarà riuscito a sfuggire a quegli altri supplizi, come solitamente sono considerati.

CARNEADE

Essere giusti e buoni è stoltezza.

Carneade [...] che era stato mandato da Atene a Roma quale ambasciatore, fece una ricca discettazione sulla giustizia [...]. Ma egli stesso, il giorno seguente, capovolse la tesi del suo discorso con una tesi contraria ed eliminò quella giustizia che il giorno precedente aveva esaltata [...], quasi con una sorta di esercitazione retorica [...].

La saggezza impone di accrescere il proprio potere, di accumulare maggiori ricchezze, di estendere il territorio dello Stato [...], comandare su quante più genti è possibile, godere di ogni voluttà e di ogni potenza, fare da re, spadroneggiare; la giustizia, al contrario, comanda di risparmiare tutti, di aver cura del genere umano, di rendere a ciascuno il suo, di non toccare le cose sacre, quelle pubbliche, quelle degli altri. Quali risultati ottieni tu, se obbedisci alla saggezza? Ricchezze, potere, risorse, pubbliche cariche, comandi militari, regni sui privati cittadini e sui popoli. [...]

L'uomo buono, egli diceva, se avesse un servo sempre pronto a fuggire o una casa insalubre e pestilenziale - difetti noti a lui solo - e li mettesse ufficialmente in vendita, dichiarerebbe che sta vendendo un servo pronto alla fuga e una casa pestilenziale o ne terrebbe all'oscuro il compratore? Se lo dichiara, sarà, sì, giudicato uomo onesto, perché non ingannerà, ma tuttavia stolto, perché o venderà a buon mercato o non venderà affatto. Se, invece, lo terrà nascosto, sarà, sì, saggio, perché baderà ai propri affari, ma disonesto, perché ingannerà.

Al contrario, se un uomo onesto troverà qualcuno che crede erroneamente di vendere oricalco, mentre in realtà si tratta di oro, o di vendere piombo, mentre in realtà si tratta d'argento, starà zitto per comprare la merce a buon mercato oppure lo farà noto per pagarla a caro prezzo? Sembra una stoltezza comprarla a prezzo elevato!

Da questi esempi Carneade voleva far capire che chi-è-giusto-e-buono è stolto, mentre chi-è-saggio è disonesto ...

S. TOMMASO

1 – Dio è purissima verità.

[...] Stabilito questo, è evidente che Dio è la pura verità, cui non può mescolarsi nessuna falsità o menzogna. Infatti:

1. La verità è incompatibile con la falsità, come la bianchezza col nero. Ora, Dio non solo è vero ma è la stessa verità. Dunque in lui non può esserci falsità.

2. Di più. L'intelletto, nell'apprendere ciò che è, non s'inganna: come non si ingannano i sensi nella percezione del rispettivo oggetto proprio. Ora, in ogni sua cognizione l'intelletto divino, come si è mostrato,

si comporta come l'intelletto che conosce ciò che è. Perciò, è impossibile che nella conoscenza divina ci sia errore, falsità o menzogna.

[...] Di qui le affermazioni della Scrittura: “Dio è verace”, “Dio non è come l'uomo che può mentire”, “Dio è luce e in lui non c'è tenebra alcuna”.

2 – Dio stesso parla nelle Sacre scritture; il ragionamento fondato sull'autorità delle Sacre scritture ha massima forza argomentativa.

Argomentare in base all'autorità è proprio di questa dottrina [la teologia], perchè i suoi principi si danno per rivelazione, e così occorre che si creda all'autorità di coloro ai quali la rivelazione è stata fatta. Né ciò contrasta con la dignità di tale dottrina: è vero, infatti, che il ragionamento che fa appello ad un'autorità che a sua volta si fonda sulla ragione umana è debolissimo, ma il ragionamento che fa appello ad un'autorità che si fonda sulla rivelazione è fortissimo. La sacra dottrina si serve, sì, anche della ragione umana [...]. Ma essa si appoggia, in questo caso, all'autorità quasi come ad un argomento estraneo e di carattere soltanto probabile. Si serve, invece, dell'autorità delle Sacre scritture in modo proprio, argomentando con necessità.

L'autore della Sacre scritture è Dio [...].

3 – La volontà è buona se è conforme al volere di Dio e la volontà umana deve volere ciò che Dio vuole.

La bontà della volontà dipende, come abbiamo già detto, dall'intenzione del fine. Ora, il fine ultimo della volontà umana consiste nel sommo bene, cioè, Dio: perchè, dunque, il volere sia buono è necessariamente richiesto che esso abbia come sua finalità Dio, bene supremo.

Ma questo bene si riferisce subito e immediatamente alla volontà divina di cui costituisce l'oggetto proprio; e come ciò che è primo, in un genere qualsiasi, è misura e regola di tutto ciò che fa parte di quel genere; e come, pure, una cosa non è retta e buona se non in quanto attua la sua regola, affinché il volere sia buono, si richiede che esso sia conforme al volere divino.

[...] Perciò, la volontà umana deve conformarsi alla volontà divina [...] per cui si suol dire che la volontà umana si conforma alla volontà divina in quanto vuole ciò che Dio vuole che egli voglia.

4 – Nell' uomo è impressa la naturale inclinazione a conformarsi alla legge eterna (che è la disposizione data dalla ragione di Dio a tutte le cose).

[...] In ogni creatura razionale è impressa la naturale inclinazione verso ciò che è conforme alla legge eterna: infatti, siamo portati a perseguire la virtù per disposizione innata, come è detto nel 2° libro dell' *Etica Nicomachea*.

5 – La partecipazione della legge eterna nell' uomo è la legge naturale.

[...] E tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale si chiama legge naturale.

Onde, avendo il salmista detto “offrite sacrifici alla giustizia”, poi rivolto ad alcuni che avevano l'aria di chiedere quali fossero i prodotti (*opera*) della giustizia, aggiunse: “molti dicono: chi ci mostra che cosa è il bene?”, e a questa domanda rispose: “è impressa in noi la luce del tuo volto, Signore”: quasi luce della ragione naturale, mediante la quale discerniamo che cosa sia il bene e il male; ciò che appartiene alla legge naturale non è altro che l'impressione in noi della luce divina.

6 – *Le inclinazioni che formano la natura sostanziale, animale e razionale dell'uomo costituiscono il contenuto della legge naturale.*

La legge naturale segue dalla natura dell'uomo [...]

Come l'ente è il primo oggetto dell'apprendimento puro e semplice, così il bene è il primo oggetto dell'apprendimento della ragion pratica, che è diretta all'azione: ogni agente, infatti, agisce per un fine, che è ciò che definisce il bene⁷. Perciò, il principio primo della ragion pratica è quello che si fonda su questa definizione del bene, e cioè che *bene è ciò cui tutte le cose tendono*. Questo, dunque, è il primo precetto della legge: *si deve fare e perseguire il bene ed evitare il male*. E su di questo si fondano tutti gli altri precetti della legge di natura [...]

Poiché il bene è definito dal fine⁸, mentre il male ha il senso opposto, ne viene che tutte quelle cose verso le quali l'uomo ha una inclinazione naturale la ragione naturale le apprende come beni, e perciò come cose da perseguire, e i loro contrari come mali e cose da evitare. L'ordine dei precetti della legge di natura segue l'ordine delle inclinazioni naturali.

Anzitutto, c'è nell'uomo l'inclinazione al bene secondo natura in ciò che egli ha in comune con tutte le sostanze: in quanto cioè ogni sostanza tende alla conservazione del proprio essere secondo la sua natura. E conformemente a tale inclinazione, rientrano nella legge naturale tutte le cose per mezzo delle quali la vita umana può conservarsi, mentre il loro contrario è dalla legge naturale impedito.

In secondo luogo, nell'uomo c'è l'inclinazione verso qualcosa di più specifico, secondo quella parte della sua natura che ha in comune con gli altri animali. E conformemente a ciò, si dice che riguarda la legge naturale quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali, come il

⁷ Testualmente: *agens agit propter finem, qui habet rationem boni*. Si interpreta qui l'espressione (*finis*) *habet rationem boni* nel senso che il fine contiene – è – la *ratio*, il definiens, del bene, visto che appunto questa definizione S. Tommaso fornisce subito del bene stesso: il bene è ciò a cui ogni cosa tende, è il fine di ogni cosa (definizione mutuata, evidentemente, da Aristotele, *Et. Nicom.*, I, I, 1094a), e dato che in questo stesso senso si svolge successivamente il discorso: *bonum habet rationem finis*, dice appresso S. Tommaso, e *omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, rationem naturaliter apprehendit ut bona*.

⁸ *Bonum habet rationem finis*.

congiungimento del maschio con la femmina, l'allevamento della prole, e simili.

In terzo luogo, c'è nell'uomo l'inclinazione al bene secondo la natura razionale, che gli è propria: così, l'uomo ha una naturale inclinazione a conoscere Dio e a vivere in società. E, conformemente a ciò, appartengono alla legge naturale tutte le cose che concernono una siffatta inclinazione: come il fatto che l'uomo eviti l'ignoranza e che non offenda gli altri coi quali deve stare insieme, e simili⁹.

OCCAM

Per definizione, bene, giusto, ecc., è ciò che corrisponde al comando divino.

E' vero che odio verso Dio, furto, adulterio, hanno una connotazione negativa, e così pure azioni analoghe secondo la legge comune, in quanto compiute da persone che per precetto divino sono tenute alla condotta opposta; ma nella loro essenza quegli atti potrebbero essere resi da Dio scevri di ogni significato negativo: potrebbero persino diventare meritori se venissero a cadere sotto un precetto divino, così come ora di fatto vi ricadono i loro contrari [...] E se dal creatore (*a viatore*) venissero trasformati in atti meritori, allora non sarebbero detti né qualificati furto, adulterio, odio ecc., perché queste parole significano tali atti non in senso assoluto, ma in quanto definiscono o fanno comprendere che chi li compie è obbligato per precetto divino al comportamento opposto¹⁰.

⁹ Nel complesso del pensiero di S. Tommaso, è presente anche una fondazione dei valori giusnaturalistico-teologica, che qui non si documenta, più o meno di questa struttura: *si deve fare il bene, il bene per l'uomo è la realizzazione della sua natura, questa natura tende a realizzarsi pienamente in Dio, che è il Bene assoluto: perciò, si deve fare ciò che è conforme alla ragione e alla volontà divina.*

¹⁰ Si può ricordare, a questo proposito, la sintetica espressione di **S. Agostino** in cui la giustizia è formalmente definita come volontà divina: *Ciò che Dio volesse, è la stessa giustizia; la giustizia, dico, è essa stessa ciò che Dio vuole.*

U. GROZIO

1 – La fonte e il fondamento del diritto è la volontà di Dio.

Da dove cominciamo, se non proprio dal principio? Ecco dunque la prima regola, sopra la quale non c'è nulla: *Quello che Dio ha segnalato di volere, quello è diritto.*

Questa affermazione indica la stessa causa del diritto e a ragione è collocata nella posizione di principio primo, e sembra che il diritto [*ius*] sia così detto da Giove [*Iove*], da cui deriva anche giurare e giuramento, giuramento in nome di Giove: da qui deriva anche il perché gli antichi chiamarono *iusa*, ossia ordini [*iussa*], ciò che noi chiamiamo diritti [*iussa*]. Ordinare [*iubere*] è infatti proprio del potere. Il primo potere nei confronti di tutte le cose è quello di Dio, come quello dell'artefice nei confronti dell'opera e come quello del più degno nei confronti di ciò che è meno degno. [...] Questo è ciò che sentirono Orfeo e tutti gli antichi poeti dopo Orfeo, quando dicevano che gli aiutanti di Giove sono Themis e Dike, da cui rettamente Anassarco traeva la conclusione che Dio non vuole qualcosa perché è giusto, ma piuttosto che qualcosa è giusto perché Dio lo vuole¹¹ [...].

2 – Un mutamento di prospettiva: fonte e fondamento del diritto oggettivo è la natura socievole dell' uomo.

Dato che si intraprenderebbe invano una disputa sul diritto, nel caso che lo stesso diritto non fosse nulla, converrà, al fine sia di raccomandare che di fortificare la nostra opera, confutare brevemente questo gravissimo errore. Tuttavia, affinché in questa questione non si abbia a che fare con una folla, diamole un avvocato. E chi meglio di Carneade, il quale

¹¹ E' in sostanza la risposta ad uno dei problemi discussi nell'*Eutifrone* di Platone: una cosa è santa perché è cara agli dei, o è cara agli dei perché è santa? La prima alternativa corrisponde alla concezione volontaristica.

pervenire - il che era il massimo per la sua Accademia - a poter rivolgere le forze della sua eloquenza a favore del falso non meno che del vero? Egli dunque, avendo intrapreso l'assalto alla giustizia, in particolare a quella di cui ora stiamo trattando, non trovò nessun argomento più valido di questo: che gli uomini per utilità hanno sancito per se stessi leggi che sono diverse a seconda dei costumi, e che mutano spesso presso gli stessi uomini a seconda dei tempi; e non c'è nessun diritto naturale: infatti tutti, sia gli uomini che gli altri esseri animati, sono condotti, sotto la guida della natura, alla propria utilità; pertanto o non c'è nessuna giustizia, ovvero, se ce n'è qualcuna, è una stoltezza somma, dal momento che uno che bada agli altrui interessi reca danno a sé¹².

Nondimeno, quanto qui dice il filosofo [Carneade] cui fa seguito il poeta:

la natura non può discernere l'iniquo dal giusto

non va assolutamente ammesso. Infatti, l'uomo è certamente un essere animato, ma un esimio essere animato, il quale dista da tutti gli altri molto più di quanto non distino i generi degli altri esseri fra loro: affermazione alla quale recano testimonianza molte azioni proprie del genere umano. Fra queste caratteristiche che sono proprie agli uomini, vi è l'appetito alla società, ossia alla comunità, non ad una qualunque, ma ad una comunità tranquilla e ordinata secondo i criteri del loro intelletto, in compagnia di coloro che appartengono allo stesso genere [...].

3 – La natura socievole dell'uomo è anche il fondamento e la fonte di diritti soggettivi e di doveri specifici.

Questa salvaguardia della società, rispetto a cui ci siamo già espressi sia pure in modo rudimentale, la quale è conveniente all'intelletto umano, è la fonte di quel diritto, il quale viene chiamato con tale nome in senso

¹² V. sopra i brani di Carneade.

proprio: gli è di pertinenza l'astinenza da quanto è d'altri, e la restituzione, nel caso che si detenga qualcosa d'altrui e se ne tragga lucro; l'obbligo di dare attuazione alle promesse, la riparazione del danno inferto per colpa, e il meritarsi pene fra gli uomini. [...]

E a questa parte del diritto è anche di pertinenza la prudente distribuzione delle cose che si devono elargire in quanto sono proprie di ciascun uomo o di ciascun ceto, di modo che tale distribuzione ora antepone il più sapiente al meno sapiente, ora il vicino all'estraneo, ora il povero al ricco, a seconda di quel che comporta l'atto di ciascuno e la natura della cosa [...].

E queste cose che abbiamo testé detto sussisterebbero <in qualche> modo anche se ammettessimo - il che non si può ammettere senza somma scellerataggine - che non esista Dio o che non si curi degli affari umani [...].

TH. HOBBS

1 – Per natura l'uomo non è socievole, ma è portato a cercare il proprio utile.

La maggior parte degli scrittori politici suppongono o pretendono o postulano che l'uomo sia animale già atto sin dalla nascita a consociarsi .

[...] Ma questo assioma é falso benché accettato dai più; e l'errore proviene da un esame troppo superficiale della natura umana. Infatti, ad osservar più a fondo le cause per cui gli uomini si consociano, e fruiscono di reciproci rapporti sociali, si noterà facilmente che questo consociarsi non avviene in modo che per natura non possa accadere altrimenti, ma è determinato da circostanze contingenti. [...]

[...] Ogni patto e utilità sociale si contrae o per utilità o per ambizione, cioè per amor proprio e non già per amor dei consoci. [...]

Ciascuno infatti è portato alla ricerca di quel, per lui, é bene, e a fuggire quel che, per lui, é male, specialmente poi il massimo dei mali naturali, cioè la morte; il che accade secondo una ferrea legge di natura, non meno rigida di quella per cui una pietra cade verso il basso. [...]

Bisogna dunque concludere che l'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia degli uomini ma il reciproco timore.

2 – Dall'eguaglianza naturale delle capacità degli uomini e dalla loro natura tesa alla ricerca ciascuno del proprio utile nasce uno stato di guerra di tutti contro tutti.

La natura ha creato gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente, che, se anche spesso si può trovare un uomo manifestamente più forte fisicamente o più pronto di mente di un altro, tuttavia, se si considerano bene tutti gli aspetti, la differenza tra uomo ed uomo non é così notevole da consentire che uno reclami per sé un qualsiasi vantaggio senza che un altro faccia lo stesso con il medesimo diritto. [...]

Da questa eguaglianza di capacità scaturisce l'eguaglianza delle speranze di realizzare i fini che ci proponiamo. Di conseguenza, se due uomini desiderano la stessa cosa che tuttavia non possono entrambi ottenere, divengono nemici e per raggiungere il loro scopo, che è in primo luogo la propria conservazione e spesso soltanto il proprio piacere, fanno di tutto per distruggersi od assoggettarsi l'uno all'altro. [...]

Da ciò appare chiaro come, durante il tempo in cui gli uomini sono sprovvisti di un potere comune che li tenga soggetti, essi si trovino in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ciascuno contro l'altro. [...]

In questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto. [...]

3 – Necessità logica di uscire dallo stato di guerra totale. La ricerca della pace e di compagni legge fondamentale di natura.

Senonchè non è stato per nulla utile agli uomini l'aver avuto un diritto comune di questo tipo: poiché l'effetto di un tale diritto è quasi lo stesso di quel che sarebbe stato se non fosse affatto esistito alcun diritto.

[...] Orbene, è facile intendere quanto uno stato continuo di guerra sia poco idoneo alla conservazione, così della specie umana, come di ciascun individuo in particolare. Ma tale stato è, per la sua stessa natura, continuo, perché non può finire colla vittoria definitiva di nessuno dei contendenti, dal momento che sono uguali. [...]

Dunque, chiunque scegliesse di rimanere in quello stato, in cui tutto è lecito a tutti, finirebbe per contraddire a sé stesso. Infatti, seguendo la necessità naturale, ciascuno cerca il proprio bene, né può esservi qualcuno che stimi come proprio bene la guerra di tutti contro tutti, che è caratteristica naturale di tale stato. E così accade che, spinti dal timore vicendevole, riteniamo che si debba uscire da una simile situazione e ci si debba procurare dei compagni [...].

Perciò, che si debba tendere alla pace sinchè luccica qualche speranza di poterla ottenere; e quando non la si possa più ottenere, si debba cercare soccorsi per la guerra, è il primo dettame della retta ragione, cioè è la prima legge di natura [...]

4 – Leggi derivate dalla legge fondamentale: la fondazione di diritti soggettivi e doveri particolari.

Da questa fondamentale legge di natura che ordina agli uomini di sforzarsi di procurare la pace, deriva questa seconda legge: che ciascuno di buon grado, quando anche gli altri fanno ciò e, per quanto crederà necessario alla propria pace e difesa, tralasci questo suo diritto sopra tutte le cose, e si contenti di usufruire, nei confronti degli altri, di tanta libertà

quanta egli stesso concederebbe agli altri nei suoi confronti. Infatti, fino a che ciascuno conserva questo diritto di fare ciò che gli piace, tutti gli uomini rimangono nello stato di guerra. [...] Questa è quella legge evangelica che dice: “Fa agli altri quello che vorresti gli altri facessero a te”; e quella legge di tutti gli uomini: “Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris”.¹³ [...]

Da quella legge di natura dalla quale siamo obbligati a trasferire quei diritti che se vengono conservati ostacolano la pace del genere umano, deriva la terza legge e cioè che gli uomini debbono mantenere i patti da essi stipulati, senza di che i patti sarebbero vani e nient'altro che vuote parole, e continuando ad esistere il diritto di tutti a tutte le cose, gli uomini si troverebbero ancora allo stato di guerra. [...]

Il quarto comandamento di natura é che ciascuno si renda utile agli altri. [...] Ciascuno, non solo per diritto, ma anche per necessità naturale si suppone sia teso con tutte le sue forze a procurarsi quanto ritiene necessario alla sua conservazione: ora, se qualcuno esagera e pretende il superfluo, insorge la guerra per colpa sua, perché proprio lui non aveva nessuna necessità di suscitare una contesa. Questi agisce quindi contro la legge fondamentale di natura. Dal che segue, come si voleva dimostrare, che é un comandamento di natura l'esser utile agli altri.[...]

Le leggi di natura sono immutabili ed eterne, perchè infatti ingiustizia, ingratitudine, arroganza, orgoglio, perversità, parzialità, non possono mai esser rese legali, come non sarà mai possibile che la guerra preservi la vita e la pace la distrugga.

¹³ In questa legge derivata sono impliciti, intrecciati fra loro, diversi principi, alcuni dei quali saranno poi da Hobbes enunciati più specificatamente: c'è un principio di eguaglianza o reciprocità, un principio di cooperazione o solidarietà (cfr. poco oltre il quarto comandamento di essere utile agli altri) e un principio di rispetto della altrui libertà.

5 – *Dalla legge fondamentale deriva anche la fondazione dello Stato.*

La causa finale, il fine, il proposito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà ed il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga soggetti, come li vediamo vivere nell'ambito dello stato, è la preoccupazione di garantire la propria conservazione e di assicurarsi migliori condizioni di vita, cioè il desiderio di trarsi fuori da quel miserabile stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza delle passioni naturali, degli uomini quando manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo. e di far loro seguire i precetti delle leggi di natura da me esposte [...]

Le leggi di natura, come la giustizia, l'equità, la modestia, la compassione, ed insomma il fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, sono di per sé stesse, senza il timore di qualche potere che ne impone l'osservanza, contrarie alle nostre naturali passioni che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono soltanto parole prive della forza sufficiente a dar sicurezza. [...]

Il solo modo di dar vita alla costituzione di un potere comune capace di difendere gli uomini dalle invasioni degli altri popoli e dalle reciproche ingiurie, ed insomma di garantire la loro sicurezza in modo che con la propria attività e con i prodotti della terra essi possano nutrirsi e vivere comodamente, consiste nell'investire di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza un uomo od una assemblea di uomini che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà [...].

Quando si è fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona è chiamata uno stato, in latino "*Civitas*".

J. LOCKE

1 – La legge di natura come decreto della volontà divina.

Questa legge di natura, dunque, può venir descritta come disposizione della volontà divina, conoscibile col lume della natura, che indica ciò che è conforme con la natura razionale o difforme da essa e che, per conseguenza, lo comanda o lo proibisce. Meno correttamente infatti mi sembra sia chiamato da alcuni come dettato della ragione: la ragione infatti non istituisce e non prescrive questa legge di natura se non in quanto essa la cerca e la trova sancita da un potere superiore e insita nei nostri cuori; ed essa non è autrice di quella legge ma ne è interprete. A meno che vogliamo, diminuendo la dignità del supremo legislatore, attribuire alla ragione quella legge ricevuta, sulla quale essa investiga soltanto; la ragione infatti, essendo soltanto una facoltà del nostro spirito e una parte di noi, non ci può dare leggi.[...]

Per conoscere [...] come e quanto obblighi la legge di natura [...] bisogna sapere che nessuno può obbligarci a compiere o ad astenerci dal compiere una qualche azione se non possiede su di noi un diritto e una potestà, e che, quando questi comanda che cosa vuole che sia fatto e che cosa no, lo fa solo in forza del suo diritto. Pertanto quel vincolo deriva soltanto da quel dominio e potere che qualunque superiore ottiene su di noi e sulle nostre azioni, e noi siamo pertanto sottomessi all'obbligazione per quel tanto che siamo sotto il potere di un altro. [...]

E questa obbligazione appare discendere sia dalla sapienza divina del legislatore, sia da quel diritto che il creatore possiede sulla sua creatura; in Dio infatti si risolve ogni obbligazione, e noi pertanto siamo tenuti a prestare obbedienza al comando della sua volontà, perché, avendo da lui ricevuto l'esistenza e la facoltà di agire, entrambe queste cose dipendono dalla sua volontà, e noi dobbiamo osservare il comportamento che egli ci prescrive [...]

2 – La volontà di Dio fondamento, per delegazione, dell'autorità del legislatore umano.

Inoltre alcune cose obbligano per se stesse e per forza propria, altre indirettamente e grazie ad una forza esterna. In primo luogo per sé e per forza propria obbliga soltanto la volontà divina, sia che essa ci sia conoscibile per mezzo del lume naturale (e allora si tratta della legge di natura di cui stiamo trattando), sia che essa ci venga rivelata attraverso uomini ispirati da Dio o in altro modo, e allora si tratta della legge divina positiva. In secondo luogo obbliga indirettamente e in forza di un potere delegato la volontà di un qualsiasi altro superiore, sia che si tratti del re, sia che si tratti del padre, al quale siamo soggetti per divina volontà. I restanti legislatori ricevono soltanto da Dio tutto quel potere che esercitano sugli altri e il diritto di promulgare leggi e di imporne l'obbedienza: ad essi infatti siamo tenuti ad obbedire perché Dio così vuole e comanda, di modo che, obbedendo a costoro, obbediamo anche a Dio¹⁴.

D. HUME

1 – Le qualità morali come qualità soggettive (secondarie).

Ma può mai esserci difficoltà a dimostrare che il vizio e la virtù non costituiscono dei dati di fatto la cui esistenza possiamo inferire con la ragione? Prendiamo un'azione ritenuta viziosa, ad esempio un omicidio premeditato; esaminiamola da tutti i punti di vista e vediamo se riusciamo a scoprire il dato di fatto, o esistenza reale, che chiamiamo vizio. In qualsiasi maniera la prendiate troverete solo certe passioni, motivi, volizioni e pensieri; non vi sono altri dati di fatto. Il vizio sfuggirà completamente fino a quando considerate l'oggetto. Non potrete mai scoprirlo fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore in cui troverete che è sorto un

¹⁴ Questi brani sono tratti da opere giovanili di Locke. In una fase più matura del suo pensiero (specialmente nel *Secondo trattato*) la metodologia di fondazione è di carattere giusnaturalistico.

sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente; questa scoperta in morale, così come l'altra in fisica, deve essere considerata come un rilevante progresso delle scienze speculative [...].

2 – La “legge di Hume”: il dover essere non può essere derivato dall'essere.

Non posso, evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che può forse risultare di una certa importanza. In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e *non è* incontro. solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescherà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire

che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione.

L. WITTGENSTEIN

L'etica non si può esprimere: non esistono proposizioni etiche.

6.41 Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e avviene come avviene; *in* esso non v'è alcun valore - e se ci fosse, non avrebbe alcun valore.

Se c'è un valore, che abbia valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere e di ogni essere-così. [...]

6.42 Nemmeno, quindi, vi possono essere proposizioni di etica.

6.421 E' chiaro che l'etica non si può esprimere.

L'etica è trascendentale.

(Etica ed estetica sono una cosa sola.)

[...] Nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto. Permettetemi di spiegare ciò: supponiamo che uno di voi fosse onnisciente, e conoscesse, quindi, tutti i movimenti di tutti i corpi nel mondo, vivi o morti, e conoscesse anche tutti gli stati mentali di tutti gli esseri umani che siano mai vissuti, e supponiamo che quest'uomo abbia scritto tutto ciò che sa in un grosso libro, che conterrebbe quindi l'intera descrizione del mondo: quel che voglio dire è che questo libro non conterrebbe nulla che noi potremmo chiamare un giudizio etico o qualcosa che logicamente implichi un tale giudizio. [...] Ora, forse, alcuni di voi saranno d'accordo su questo, e si ricorderanno delle parole di Amleto "Nothing is either good or bad, but thinking makes it so" [Nulla è buono o cattivo, ma il pensiero lo fa tale]. [...] Se, per esempio, nel vostro libro

universale leggiamo la descrizione di un delitto, compresi i particolari fisici e psicologici, la pura descrizione di questi fatti non conterrà nulla che potremmo chiamare una proposizione etica. Il delitto sarà esattamente sullo stesso livello di un qualsiasi altro evento, per esempio la caduta di una pietra. [...]

Ma allora, tutti noi che, e io tra questi, siamo tuttavia tentati di usare espressioni come «bene assoluto», «valore assoluto », ecc., che cosa abbiamo in mente, e che cosa cerchiamo di esprimere? Ora, ogni volta che io cerco di chiarirlo a me stesso, [...] sempre mi capita che mi si presenti l'idea di un'esperienza particolare che quindi è, in un certo senso, la mia esperienza per eccellenza: ed è per questa ragione che ora, parlando a voi, userò questa esperienza come il mio primo e principale esempio. [...] Descriverò questa esperienza in modo che voi possiate richiamare alla vostra mente là stessa esperienza, o esperienze simili, così da avere una base comune per la nostra ricerca.. Credo che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza dei mondo*. E sono allora indotto a usare frasi come “Quanto è straordinario che ogni cosa esista”, oppure “Quanto è straordinario che il mondo esista”. [...] E, prima di tutto, voglio dire che l'espressione verbale che diamo a queste esperienze non ha senso! Se dico “Mi meraviglio per l'esistenza del mondo”, faccio un cattivo uso della lingua. Lasciatemi spiegare: ha un significato chiaro e preciso il dire che mi meraviglio di qualche cosa perché è come è, tutti capiamo cosa voglia dire meravigliarsi per le dimensioni di un cane più grosso di qualsiasi cane mai visto, o per qualcosa di straordinario, nell'accezione comune del termine. In tutti questi casi, io mi meraviglio di qualcosa perché è come è, e che potrei concepire come diversa. Mi meraviglio per le dimensioni di questo cane, perché potrei immaginare un cane di dimensioni normali, per esempio, di cui non mi meraviglierei. Dire “Mi meraviglio di questo e di quest'altro”, ha senso

solo se posso immaginarmi che le cose non stiano così. [...] Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente. [...]

Vorrei ora imprimere nella vostra mente che un certo caratteristico uso errato della nostra lingua percorre tutte le espressioni etiche e religiose. [...] Io vedo subito chiaro, come in un lampo di luce, non solo che nessuna descrizione pensabile per me sarebbe adatta a descrivere ciò che io intendo per valore assoluto, ma anche che respingerei ogni descrizione significativa che chiunque potesse eventualmente suggerire, *ab initio*, sulla base del suo significato. Cioè, voglio dire : vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significativo. La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo.

A. J. AYER

1 – Le affermazioni etiche non esprimono conoscenza ma semplici emozioni.

[...] Ci resta da affrontare ancora una obiezione. Questa si fonda sulla comune supposizione che vi siano due generi ben distinti di conoscenza speculativa: quella riferentesi a questioni di fatto empirico e quella riferentesi a questioni di valore. [...]

Ci disporremo a mostrare che [...] le affermazioni di valore [...] non sono significative nel senso letterale della parola ma sono semplicemente espressioni di emozione, che non possono essere né vere né false. Nel sostenere questa prospettiva, per il momento ci possiamo limitare al caso delle affermazioni etiche. Quanto diciamo di queste si troverà che vale, *mutatis mutandis*, anche nei caso delle affermazioni estetiche. [...]

2 – I giudizi etici come interiezioni.

Per cominciare ammettiamo che i concetti etici fondamentali, in quanto non sussiste nessun criterio per mettere alla prova la validità dei giudizi in cui figurano, non sono analizzabili. [...] Diciamo che la ragione per cui non sono analizzabili, sta nel loro essere puri e semplici pseudo-concetti. La presenza del simbolo etico nella proposizione non aggiunge nulla al suo contenuto fattuale. Così, per esempio, se dico a qualcuno: "Hai agito male rubando quel denaro", non sto dicendo nulla di più che se avessi detto semplicemente: "Hai rubato quel denaro". Aggiungendo che questa azione é male, non faccio nessun'altra affermazione in proposito. Vengo semplicemente a mettere in evidenza la mia disapprovazione morale del fatto. E' come se avessi detto "Tu hai rubato quel denaro," con un particolare tono di ripugnanza, o lo avessi scritto con l'aggiunta speciale di alcuni punti esclamativi. Il tono di ripugnanza o i punti esclamativi non aggiungono nulla al significato

letterale dell'enunciato. Servono solo a mostrare che in chi parla, l'espressione dell'enunciato si accompagna a certi sentimenti.

Se poi generalizzo la mia affermazione precedente e dico: "Rubar denaro é male," produco un enunciato che non ha nessun contenuto fattuale esprime nessuna proposizione che possa essere vera o falsa. È come se avessi scritto: "Rubar denaro!!!" - dove i caratteri grafici dei punti esclamativi, per convenzione, mostrano che il sentimento espresso è una speciale sorta di disapprovazione morale. E chiaro che qui non si dice nulla che possa essere vero o falso. Altri potrebbe non trovarsi d'accordo con me circa la malvagità del furto, nel senso che gli sarebbe lecito non provare per il furto dei sentimenti come i miei, e potrebbe litigare con me a proposito del la mia sensibilità morale. Ma, parlando con rigore, costui non può contraddirmi. Infatti dicendo che un certo tipo di azione é giusto o ingiusto, io non faccio nessuna affermazione fattuale, neppure intorno alle mie condizioni di mente. Esprimo semplicemente certi sentimenti morali. E chi si prende la pena di contraddirmi sta semplicemente esprimendo i propri sentimenti morali. Cosicché evidentemente non ha senso chiedere quale dei due abbia ragione. Poiché nessuno dei due sta asserendo una proposizione autentica. [...]

Ora comprendiamo perché è impossibile trovare un criterio che determini la validità dei giudizi etici. Non è perché essi abbiano una validità "assoluta" misteriosamente indipendente dall'esperienza comune, ma piuttosto perché di validità obiettiva, quale si voglia, non ne hanno nessuna. Se l'enunciato non afferma nulla, ovviamente non ha senso chiedere se ciò che afferma è vero o falso. E abbiamo visto che gli enunciati esprimenti puri e semplici giudizi morali non dicono nulla. Sono mere espressioni di sentimento e come tali non cadono sotto la categoria del vero e del falso. Sono inverificabili per la stessa ragione che rende

inverificabile un grido di dolore o una parola di comando - cioè perché non esprimono autentiche proposizioni. [...]

3 – Impossibilità di ragionare e di discutere su questioni etiche.

La conclusione che é impossibile discutere su questioni di valore discende con chiarezza [...] dalla nostra teoria. Se infatti riteniamo che enunciati come "La parsimonia è una virtù" e "La parsimonia è un vizio" neppure esprimano proposizioni, evidentemente non possiamo sostenere che esprimano proposizioni incompatibili. [...] In realtà non si discute mai su questioni di valore.

CH. L. STEVENSON

1 – Il significato emotivo dei termini e dei giudizi etici.

L'effetto dei termini etici nell'indirizzare gli atteggiamenti, sebbene non del tutto dissimile da quello degli imperativi, deve essere spiegato facendo riferimento a una caratteristica sfumatura del *significato emotivo*. Il significato emotivo di una parola sta nel potere che la parola acquista, in seguito alla sua storia in situazioni emotive, di richiamare o di esprimere direttamente ili atteggiamenti, come fatto distinto da quello di descriverli o di designarli. In forme semplici, lo troviamo nelle interiezioni; in forme più complicate compare come un fattore di contributo alla poesia e si manifesta comunemente nei molti termini elogiativi o spregiativi del discorso quotidiano. In virtù di questa specie di significato, i giudizi etici modificano gli atteggiamenti, non facendo appello a forze di cui si è consapevoli (come avviene per gli imperativi), ma mediante il meccanismo, meno rigido, della suggestione. I termini emotivi presentano il soggetto di cui sono predicati in buona o cattiva luce, per così dire, e quindi spingono

le persone, più che comandarle, a modificare i loro atteggiamenti. E rendono possibile subito una reciproca influenza di questo tipo, diversa da quella unilaterale. [...]

“Questo è bene” ha il significato di: “Questo ha le qualità o relazioni X, Y, Z...”, e in più “bene” ha pure un significato emotivo elogiativo, che gli permette di esprimere l’approvazione di chi parla, e tende a provocare l’approvazione di chi ascolta. [...]

2 – Disaccordo di credenza e disaccordo di atteggiamento: il disaccordo di atteggiamento caratteristico dei problemi etici.

Qual è la natura dell'*accordo* e del *disaccordo* etico? E’ la stessa natura che troviamo nelle scienze empiriche, differendone soltanto nell’argomento trattato, oppure è una natura di tipo decisamente differente?

Se potremo rispondere alla domanda, comprenderemo il senso generale di ciò che costituisce un problema normativo, e avremo orientato convenientemente il nostro studio dei termini e dei metodi, studio che si propone di spiegare in qual modo questo genere di problema si articoli e come sia aperto alla discussione e alla ricerca. [...]

Per semplicità, ci limiteremo a considerare esplicitamente il “disaccordo”, trattando il termine positivo implicitamente; e cominceremo col distinguere due specie ben distinte di disaccordo. [...]

I disaccordi che sorgono nella scienza, nella storia, nelle biografie e in ciò che loro corrisponde nella vita d’ogni giorno richiedono soltanto un breve esame. Le domande sulla natura della trasmissione della luce, sui viaggi di Leif Ericsson, sul giorno in cui Jones prese per l’ultima volta il tè, si assomigliano tutte, in quanto possono contenere un contrasto che principalmente è fra credenze. [...] Chiamiamo “disaccordo di credenza”, per esempio il contrasto che sorge fra due uomini, di cui l’uno crede che la risposta sia *p*, e l’altro *non-p*, o qualche altra proposizione incompatibile

con *p*; ciascuno d'essi, nel corso della discussione, cerca di fornire qualche tipo di prova a difesa della propria tesi, o di correggerla alla luce di ulteriori informazioni.

Ci sono altri casi, nettamente distinti da questi, ai quali tuttavia il termine “disaccordo” è altrettanto appropriato. Essi implicano un contrasto, ora timido e modesto, ora violento, che non è fra credenze ma piuttosto fra atteggiamenti; cioè un contrasto fra propositi, aspirazioni, esigenze, preferenze, desideri, eccetera. [...]

Se due persone decidono di pranzare insieme, e mentre l'una propone un ristorante con musica, l'altra si dichiara contraria alla musica e ne suggerisce un altro, può avvenire che esse “non possano accordarsi facilmente sulla scelta del ristorante”, come si usa dire.

Questo disaccordo emerge più fra preferenze divergenti che fra credenze divergenti, e cesserà quando entrambe le persone desiderano andare nello stesso posto; sarà leggero, temporaneo, in questo caso, un disaccordo in miniatura, ma sarà un “disaccordo” nel senso più familiare. [...] Chiameremo questo genere di contrasto “*disaccordo di atteggiamento*”.

Quando sorge una discussione su un punto dell'etica, questo implica un disaccordo di duplice natura. Quasi inevitabilmente c'è un disaccordo di credenza, cui l'analista deve farsi sensibile e attento; ma c'è anche un disaccordo di atteggiamento. [...]

Se prendiamo in esame i problemi etici concreti che sorgono nella vita quotidiana, vedremo facilmente che riguardano da vicino le credenze. A meno che un oggetto non si debba valutare senza saperne niente, esso deve essere preso nel suo contesto vivo e reale. Il disaccordo di credenza a proposito di questo contesto, potendo a sua volta dare adito a valutazioni opposte dell'oggetto, deve venir riconosciuto anch'esso come un'importante sorgente di controversie etiche. [...]

Tuttavia, se gli aspetti controversi dell'etica possono contenere un disaccordo di credenza, e talvolta anche in modo molto complesso, non bisogna credere che essi contengano esclusivamente questa specie di disaccordo. Nell'etica normativa, quando si descrive una cosa, vi si aggiungono considerazioni su quel che si deve farne e pensarne; le credenze cui ci si riferisce sono preliminari per guidare o modificare gli atteggiamenti. I giudizi morali si assumono il compito di raccomandare qualcosa all'approvazione o alla disapprovazione; e ciò comporta qualcosa di più che una descrizione o discussione in atteggiamento freddo e disinteressato [...]. In tal modo i giudizi morali escono dall'ambito della conoscenza rivolendosi alla natura impulsiva e affettiva dell'uomo.

Quando i giudizi morali vengono accettati in comune, indicano la presenza di forme convergenti di influenza, che devono esistere in ogni società in cui si sono stabilite norme generali. Ma spesso queste norme sono ancora in fase formativa o in processo di transizione o di adattamento. Sorgono allora divergenze fra gli scopi degli uomini poiché alcuni desiderano rinnovare i costumi, altri invece conservarli. Il risultato che ne segue è caratterizzato da un disaccordo di atteggiamento [...].

I problemi dell'etica sono distinti da quelli della scienza pura soprattutto dal disaccordo di atteggiamento [...]

3 – La discussione e la giustificazione in etica.

Il detto: “Dei gusti non si deve disputare” è utile finché sia inteso in senso ristretto. [...] Se a un uomo non piace un vino che noi consideriamo buono, noi non abbiamo alcun mezzo verbale a nostra disposizione per mutare quell'uomo e ben pochi motivi per cercare di farlo. [...] Ma se una persona mira a qualche fine morale cui noi ci opponiamo è cosa del tutto diversa.

Talvolta, naturalmente, avviene che gli uomini differiscano nei loro atteggiamenti senza avere un motivo sufficiente per eliminare la differenza. [...]Ma non sempre avviene così. Se un uomo è per la guerra e un altro per la pace, può darsi che i loro atteggiamenti li interessino troppo da vicino per permettere una reciproca tolleranza tranquilla. Non si può vivere e lasciar vivere se la vita stessa richiede un'azione sociale concorde. Le ragioni per alterare gli atteggiamenti, per discutere e decidere in modo da poter cambiare in accordo il disaccordo di atteggiamento, divengono allora molteplici. [...]

In certi casi il semplice uso dei termini “impegno” o “retto” espressi in maniera autoritaria, può avere un effetto decisivo. [...] Così i genitori autoritari, all'occasione, possono influire sui figli “con una parola”; e i duci di ogni specie possono cangiare rapidamente gli atteggiamenti dei loro devoti seguaci. [...] Avviene, però, più facilmente che chi ascolta domandi le ragioni. [...] Il nostro ascoltatore dà le ragioni dell'atteggiamento che egli sostiene, e noi quelle del nostro. [...]

4 – Carattere prevalentemente retorico e psicologico della giustificazione in etica.

Le ragioni che sostengono o respingono un giudizio etico [...] si trovano in una relazione più psicologica che logica col giudizio [...]: ogni asserzione su *qualsiasi* oggetto che *chiunque* parli ritenga possa alterare gli atteggiamenti, può venire dedotta come una ragione pro o contro un giudizio etico.

Stevenson analizza una quantità di argomentazioni etiche, di cui si riportano qui solo tre esempi con l'inizio del commento di Stevenson. Il primo esempio è un argomento “logico”, gli altri due – rispettivamente un argomento basato sull'autorità e un argomento ad personam – sono di

carattere psicologico e retorico (benchè la logica oggi ne abbia mostrata anche la struttura logica).

A) : Sarebbe bene che fosse dato un sussidio ai disoccupati.

B) : Ma avete appena detto che un sussidio indebolirebbe il senso di indipendenza del popolo, e avete ammesso che *niente* che abbia una tale conseguenza è bene.

Qui B attacca la posizione di A facendo rilevare una contraddizione formale. [...]

A) : L'educazione è una bella cosa.

B) : Solo per qualcuno.

A) : Avete decisamente contro il consenso dell'opinione generale.

Questa è una variante del richiamo all'autorità, che in tal caso non è un testo o una singola persona, ma piuttosto un vasto gruppo di persone. È un argomento “rimorchio” che viene rivolto in particolare a chi si regola secondo le usanze in vigore.

A) : Siete proprio troppo duro con i vostri impiegati.

B) : Ma non siete certamente voi che dovrete dirlo. Nel caso di un'inchiesta, la vostra azienda se la caverebbe molto meno facilmente della mia.

B sferra un contrattacco. Trovando umiliante il giudizio di A, e sperando di ridurlo al silenzio, egli replica con un giudizio ancor più pungente.

J. MARITAIN

Il diritto naturale.

[...] suppongo che voi ammettiate esservi una natura umana e che questa natura umana è la stessa presso tutti gli uomini. Suppongo che voi ammettiate anche che l'uomo è un essere dotato d'intelligenza, e che, in quanto tale, agisce comprendendo quello che fa e quindi ha il potere di determinare se stesso ai fini che egli persegue. D'altra parte, avendo una natura, essendo costituito in un certo determinato modo, l'uomo ha evidentemente dei fini che rispondono alla sua costituzione naturale e che sono gli stessi per tutti, come per esempio tutti i pianoforti che, qualunque sia il loro tipo particolare e ovunque essi siano, hanno per fine di produrre suoni che siano giusti. Se non producono suoni giusti, essi sono cattivi, bisogna riaccordarli, o sbarazzarsene come buoni a nulla. Ma poiché l'uomo è dotato di intelligenza e determina a se stesso i propri fini, tocca a lui accordare se medesimo ai fini necessariamente voluti dalla sua natura. Ciò vuol dire che vi è, per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo.

H. KELSEN

1 – Il soggettivismo relativistico di Kelsen.

[...] Il problema dei valori è soprattutto e in primo luogo il problema dei conflitti di valori. E questo problema non è possibile risolvere mediante la conoscenza razionale. La risposta ai quesiti qua presentatisi rappresenta sempre un giudizio che, in primo luogo, è determinato da fattori emotivi e che perciò ha un carattere profondamente soggettivo; cioè esso è valido soltanto per il soggetto del giudizio e, in questo senso, relativo. [...]

2 – Il problema della giustizia: carattere soggettivo e relativo delle sue soluzioni.

Che cosa significa veramente che un ordinamento sociale è giusto? Significa che quest'ordinamento regola il comportamento degli uomini in modo soddisfacente per tutti, cioè in guisa che tutti vi ritrovino la loro felicità. [...]

La felicità che un ordinamento sociale può assicurare può esser soltanto la felicità in senso collettivo, cioè il soddisfacimento di certi bisogni, riconosciuti dall'autorità sociale, dal legislatore, come degni di venir soddisfatti, quale il bisogno di cibo, di vestiario e di abitazione. Ma quali bisogni umani meritano di venir soddisfatti, e, in particolare, qual è il loro ordine di precedenza? A questi quesiti non è possibile rispondere con la conoscenza razionale. La loro decisione è un giudizio di valore, determinato da fattori emotivi, ed è quindi di carattere soggettivo, valida unicamente per il soggetto giudice e perciò soltanto relativa. [...]

Il quesito se i beni spirituali o quelli materiali, la libertà o l'eguaglianza, rappresentino il valore supremo, non può ricevere una risposta razionale. [...] Eppure il giudizio di valore, soggettivo, e quindi relativo, con cui si risponde a quel quesito, viene di solito presentato come un'affermazione di un valore oggettivo ed assoluto, come una norma valida generalmente.

3 – Possibilità e limiti della giustificazione dei giudizi etici.

E' caratteristico dell'essere umano il sentire una profonda necessità di giustificare il proprio comportamento, l'espressione delle proprie emozioni, e proprie aspirazioni e desideri; mediante la funzione del proprio intelletto, del proprio pensiero e della propria conoscenza. Ciò è possibile, almeno in linea di principio, nella misura in cui aspirazioni e desideri si riferiscano ai

mezzi, per il cui tramite ha da essere raggiunto un qualche fine; perchè il rapporto di mezzo a fine è un rapporto di causa ed effetto, ed esso può venir determinato sulla base dell'esperienza, cioè razionalmente. [...]

Il giudizio con cui si dichiara che qualcosa costituisce il mezzo adeguato ad un fine predeterminato non è un vero giudizio di valore; è, come è stato notato, un giudizio circa la connessione fra causa ed effetto, e, come tale, un giudizio sulla realtà. Giudizio di valore è la proposizione con cui si dichiara che qualcosa costituisce un fine, un fine ultimo che non è di per se un mezzo rispetto ad un fine ulteriore. Un simile giudizio è sempre determinato da fattori emotivi.

Una giustificazione della funzione emotiva da parte di quella razionale è, tuttavia, esclusa in linea di principio, quando si tratta di fini ultimi, che non rappresentano a loro volta dei mezzi rispetto ad ulteriori fini.

Se l'affermazione di questi fini ultimi appare nella forma di postulati o di norme di giustizia, questi riposeranno sempre sopra giudizi di valore puramente soggettivi, e quindi relativi.

J.-P. SARTRE

1 – Il soggettivismo dell'esistenzialismo di Sartre.

Vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni, che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, di confessione cattolica; e gli altri, gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna mettere Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso. Essi hanno di comune soltanto questo: credono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. In che modo bisogna intendere la cosa? Quando si osserva un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un

concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, alla tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una « ricetta ». Quindi il tagliacarte è da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e dall'altro qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire. Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza - cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione - precede l'esistenza; quindi la presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. [...] Allorché noi concepiamo un Dio creatore, questo Dio è per lo più paragonato ad un artigiano supremo [...] Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente dell'artigiano e Dio “fabbrica” l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi ad una determinata concezione, così come l'artigiano che “fabbrica” il tagliacarte. [...]

Se Dio non esiste, afferma [l'esistenzialismo ateo], c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo.

L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non può essere definito per il fatto che all'inizio non è niente. *Sarà* in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca [...] l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci vien rimproverata con questo nome.

La gente vuole che si nasca o vili o eroi [...]: se nascete vili, sarete del tutto tranquilli, voi non ne avete alcuna colpa, sarete vili per tutta la vita, qualunque cosa facciate; se nascete eroi, sarete pure del tutto tranquilli, per tutta la vita, berrete come un eroe, mangerete. come un eroe. L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe [...]

L'esistenzialismo [...] pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: che siamo su di un piano dove ci sono solamente degli uomini. [...] Se [...] Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che diano il segno della legittimità della nostra condotta. Così non abbiamo né davanti a noi né dietro di noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. [...] Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza.

2 – Motivi universalistici e fondazionisti nel pensiero di Sartre.

E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini. La parola “soggettivismo” ha due significati sui quali giocano i nostri avversari. Soggettivismo vuol dire, da

una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità dell'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo. Quando diciamo che l'uomo si sceglie intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è uno dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo come noi crediamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti. Se l'esistenza, d'altra parte, precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa obbliga l'umanità intera.

Se io sono operaio e scelgo di far parte di un sindacato cristiano piuttosto che comunista; se, con questa mia scelta, voglio mostrare che la rassegnazione è, in fondo, la soluzione che conviene all'uomo, che il regno dell'uomo non è su questa terra, io non impegno soltanto la mia posizione: io voglio essere rassegnato per tutti e, di conseguenza, il mio atto ha obbligato l'intera umanità. E, se voglio - fatto ancor più individuale - sposarmi, avere dei figli, anche se questo matrimonio dipende unicamente dalla mia condizione, e dalla mia passione, o dal mio desiderio, in questo modo io obbligo non solo me stesso, ma l'umanità intera sulla via della monogamia. Così sono responsabile per me stesso e per tutti e crea una certa immagine dell'uomo che scelgo; scegliendomi, io scelgo l'uomo. [...]

Certo, molti uomini credono, quando agiscono, di non impegnare che se stessi e, quando si dice loro: "Ma se tutti facessero così?" alzano le spalle e rispondono: tutti non fanno così. Ma, in verità, ci si deve sempre

chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? E non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede. Colui che mente e si scusa dicendo: non tutti fanno così, è qualcuno che si trova a disagio con la propria coscienza, perché il fatto di mentire implica un valore universale attribuito alla menzogna. [...]

Esiste una universalità di ogni progetto, nel senso che ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato. Esiste sempre una maniera di comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano le informazioni sufficienti. In questo senso possiamo dire che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia. Questo assoluto della scelta non sopprime la relatività di ciascuna epoca [...]: non c'è alcuna differenza tra essere un assoluto localizzato nel tempo, - cioè che si è localizzato nella storia, - ed essere comprensibile universalmente. [...]

Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo [...]. Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che raggiunge se stessa. [...]

Ma la soggettività che raggiungiamo a titolo di verità non è una soggettività rigorosamente individuale, poiché abbiamo dimostrato che nel “cogito” non si scopre soltanto se stessi, ma anche gli altri. Con l’ “io penso”, contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo la conoscenza di noi stessi di fronte all'*altro* e l'*altro* è sicuro per noi come siamo sicuri di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col “cogito” scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza.

Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'*altro*. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'*altro* come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me. Così scopriamo un mondo che chiameremo intersoggettività; così l'uomo decide ciò che egli è e ciò che sono gli altri.

Inoltre, se è impossibile trovare in ciascun uomo una essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste, però, una universalità umana di "condizione". Non a caso i pensatori d'oggi parlano più volentieri della condizione dell'uomo che non della sua natura. Per condizione essi intendono, con maggiore o minore chiarezza, tutti i limiti a priori che definiscono la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo. Le condizioni storiche variano: l'uomo può essere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, d'esservi per lavorare, d'esservi in mezzo ad altri, d'esservi mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché s'incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono "vissuti" e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi. E, benché i progetti possano essere diversi, almeno nessuno potrà riuscirci del tutto estraneo, perché essi si presentano tutti come un tentativo di superare quei limiti, o per rimuoverli o per negarli, o per adattarvisi. Di conseguenza, ogni progetto, per quanto individuale esso sia, ha un valore universale. Ogni progetto, anche quello d'un cinese, di un indiano o d'un negro, può essere compreso da un europeo. Esso può essere compreso:

questo vuol dire che l'europeo del 1945 può comportarsi, rispetto a una situazione che lo condiziona, nello stesso modo, e che può rifare in sé il progetto del cinese, dell'indiano o dell'africano. Esiste una universalità di ogni progetto, nel senso che ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato. Esiste sempre una maniera di comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano le informazioni sufficienti. In questo senso possiamo dire, che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia. [...]

[...] E, inoltre, posso dare un giudizio morale. Allorché dico che la libertà in ogni occasione reale non può avere altro scopo che di volere se stessa, se una volta l'uomo ha riconosciuto che egli pone dei valori, nell'abbandono, non può più volere che una cosa: la libertà come fondamento di ogni altro valore. [...] Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare. E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra. Certo, la libertà come definizione dell'uomo, non dipende dagli altri, ma, poiché vi è un impegno, io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri. Di conseguenza, quando sul piano di totale autenticità, io ho riconosciuto che l'uomo è un essere nel quale l'essenza è preceduta dall'esistenza, che è un essere libero, il quale non può che volere in circostanze diverse la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo, che io non posso volere che la libertà degli altri. [...] Così, benché il contenuto della morale sia variabile, una certa forma di questa morale è universale.

G. CALOGERO

La fondazione del principio del dialogo.

C'è qualcosa d'indiscutibile alla base di ogni nostra discussione, ed è, per ciascuno di noi, la sua stessa volontà di discutere. Più precisamente: ciascuno di noi, - per animato che si senta dello spirito della discussione, cioè dalla volontà d'intendere altri e di comprendere le loro ragioni, sottoponendo perciò alla loro critica ogni suo più solido argomento, e con la sincera aspettativa della possibilità che tale loro critica non lo faccia più apparir solido, una cosa ha tuttavia il diritto di considerare indiscutibile, cioè sottratta ad ogni eventualità di svalutazione dipendente da dissenso o da censura altrui. Tale cosa é, appunto, questa sua costante volontà d'intendere. Ogni altra sua tesi può essere revocata in dubbio dal suo interlocutore, ed egli ha il dovere di esaminarne le ragioni: ma questa disposizione ad intendere, questo *principio dei colloquio*, questo nessuno può revocarlo in dubbio nel suo spirito, se egli non vi rinuncia da sé. Come infatti potrebbe obbedire all'altrui richiesta i non essere inteso, senza perciò intenderlo, e quindi senza disobbedirlo? Questo principio é quindi il vero *absolutum*, nel senso di essere "assolto" da ogni necessità di conferma altrui, nello spazio e nel tempo; ed è quindi la sola piattaforma stabile nell'immenso mare storico dell'indefinitività, la sola sicura indicazione che permetta di sfuggire sia alle angosce dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante d'azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di dover considerare come bene per gli altri solamente ciò che egli pensa sia bene per lui stesso¹⁵.

¹⁵ Metodologicamente sono simili, da una parte, la fondazione dei valori compiuta da Calogero e, più tardi da Apel, e, dall'altra, quella compiuta da esponenti della filosofia analitica, come Hare (negli sviluppi più maturi del suo pensiero), Toulmin e Singer: si tratta in ogni caso di una fondazione di tipo pragmatico che giustifica i principi etici sui presupposti del discorso. Va però notata anche una differenza: Calogero e Apel fondano questi principi sui presupposti del discorso in generale, nel senso che l'uso del discorso colloquiale o dello stesso discorso scientifico contiene siffatti principi, mentre Hare, Toulmin e Singer li fondano più specificamente sull'uso del discorso etico.

R. M. HARE

1 – La funzione dei termini e dei giudizi morali è di guidare le scelte e le azioni umane.

La principale funzione della parola “buono” è quella di lodare. Dobbiamo pertanto ricercare che cosa significhi lodare. Quando lodiamo o biasimiamo qualcosa, lo facciamo sempre, per lo meno indirettamente, al fine di guidare le scelte, nostre o altrui, presenti o future. [...] Non chiameremmo buoni o cattivi i quadri, se a nessuno mai fosse dato di scegliere se vederli o non vederli (o se studiarli o non studiarli, come di studiano gli studenti d'arte, o se comprarli o non comprarli). [...] Non parleremmo di buoni spettacoli se talvolta non dovessimo decidere se andare a teatro; non parleremmo di buone stecche da biliardo se talvolta non dovessimo scegliere una stecca da biliardo piuttosto che un'altra; non parleremmo di uomini buoni se non dovessimo scegliere che tipo d'uomini diventare. Leibniz, quando parlava del “migliore dei mondi possibili”, aveva in mente un creatore che sceglieva fra le diverse possibilità. [...]

2 – Ciò significa che i giudizi morali implicano imperativi.

Ma per guidare scelte o azioni, un giudizio morale deve essere tale che se una persona vi assente, deve assentire anche a un qualche enunciato imperativo da esso deducibile; in altre parole, se una persona non assente a un enunciato imperativo del genere, si ha la prova assolutamente decisiva che essa non assente al giudizio morale inteso in un senso valutativo [...]. Possiamo pertanto a buon diritto dire che il giudizio morale implica l'imperativo, giacché dire che un giudizio ne implica un altro equivale semplicemente a dire che non si può assentire al primo e dissentire dal secondo, a meno di non aver frainteso l'uno o l'altro; e questo “non si può” è un “non si può” logico [...]. Così, dire che i giudizi morali guidano le

azioni e dire che essi implicano imperativi viene ad essere pressappoco la stessa cosa. [...]

3 – Degli imperativi è possibile una logica.

I comandi, in quanto sono essenzialmente intesi, così come le asserzioni, a rispondere a domande poste da agenti razionali, sono governati da regole logiche proprio come le asserzioni. E ciò significa che lo stesso può valere anche per i giudizi morali. Noi teniamo presente che il più grande di tutti i razionalisti, Kant, si riferiva ai giudizi morali come a imperativi; dobbiamo tuttavia tener presente anche che egli usava il secondo termine in senso lato, e che i giudizi morali, benché simili agli imperativi per alcuni rispetti, ne differiscono per altri. [...]

Gli imperativi, come gli indicativi, possono andare incontro ad una [...] difficoltà [...]. Nel caso degli indicativi tale difficoltà si chiama contraddizione, termine che possiamo usare anche per imperativi. I comandi possono contraddirsi l'un l'altro tanto quanto le asserzioni. Anche se questo non fosse un modo di esprimersi corrente, sarebbe legittimo adottare quel termine, in quanto la caratteristica da esso designata nel caso dei comandi è identica a quella che di solito si chiama contraddizione. Si consideri l'esempio seguente, tratto dall'autobiografia di Lord Cunningham. L'ammiraglio e il capitano di un brigantino, per evitare una collisione, gridano quasi simultaneamente al timoniere, il primo “Barra a babordo” e il secondo “Barra a tribordo”. Lord Cunningham definisce questi due ordini come “contrari”: ed essi lo sono, infatti, nell'autentico senso aristotelico. Pertanto i due ordini si contraddicono reciprocamente nel senso che la congiunzione dell'uno con l'altro è contraddittoria; essi si trovano fra di loro nello stesso rapporto che sussiste fra le due predizioni “Tu stai per voltare la barra a babordo” e “Tu stai per voltare la barra a tribordo”. [...]

[...] Nell'articolo citato abbiamo dato un certo numero di esempi di implicazioni aventi come conclusione dei comandi. [...] Nel presente studio dovremo prendere in esame soltanto l'inferenza che procede da enunciati imperativi universali, congiunti con premesse minori indicative, a conclusioni imperative singolari. Abbiamo sostenuto che se non fosse possibile fare inferenze di questo tipo [...] la parola “tutti” non avrebbe nei comandi alcun significato. Ma questo tipo d'inferenza solleva un'ulteriore difficoltà, in quanto una delle premesse è all'indicativo e una è all'imperativo. L'inferenza è la seguente:

Porta tutti i pacchi alla stazione.

Questo è uno dei pacchi.

Dunque, porta questo alla stazione.

Date due premesse di modo diverso, ci si potrebbe chiedere come si fa a sapere di che modo debba essere la conclusione. [...] Formuleremo innanzi tutto due principi che regolano tale materia, riservandoci di giustificarli in un secondo tempo. Essi sono:

(1) Non si può trarre nessuna valida conclusione indicativa da un insieme di premesse, se essa non è validamente ricavabile dai soli enunciati indicativi contenuti in quelle premesse.

(2) Non si può trarre nessuna valida conclusione imperativa da un insieme di premesse che non contenga almeno un enunciato imperativo. [...] ¹⁶.

¹⁶ Cfr., sopra, in Hume il brano n. 2 in cui si enuncia la inderivabilità del dover essere dall'essere (c.d. legge di Hume).

4 – La giustificazione delle decisioni e dei giudizi morali è possibile: ma solo fino a che si risalga ai principi che costituiscono un sistema di vita.

In ogni decisione che prendiamo si possono individuare due fattori [...]. Essi corrispondono alla premessa maggiore e a quella minore del sillogismo pratico aristotelico. La premessa maggiore è un principio della condotta; la premessa minore è un'asserzione che dice più o meno dettagliatamente che cosa di fatto comporta l'agire in un certo modo. Così, se decidiamo di non dire una cosa perché è falsa, seguiamo il principio "Non dire mai (o non dire in certe circostanze) ciò che è falso", e inoltre dobbiamo sapere che l'asserzione in questione sarebbe falsa. [...].

Una giustificazione completa di una decisione terrebbe conto di tutti gli effetti della decisione, di tutti i principi cui essa obbedisce e di tutti gli effetti dell'obbedienza a quei principi (poiché, naturalmente, sono gli effetti, nei quali di fatto si risolve tale obbedienza, a dare contenuto ai principi). Così, per dare una giustificazione completa di una decisione bisognerebbe dare una formulazione integrale del sistema di vita di cui quella decisione è parte: ma questo in pratica è impossibile. I tentativi più riusciti di dare una tale formulazione sono quelli delle grandi religioni, soprattutto di quelle che possono additare ad esempio un personaggio storico che ha realizzato l'ideale di vita. Ma supponiamo pure di riuscire a dare quella formulazione integrale. Se il nostro interlocutore ci chiede ancora: "Ma perché dovrei vivere a quel modo?", allora non abbiamo più nulla da rispondergli, in quanto, *ex hypothesi*, una ulteriore risposta non aggiungerebbe niente a quello che abbiamo già detto. Possiamo solo chiedergli di decidere in che modo deve vivere; giacché, in ultima analisi, tutto si fonda su tale decisione di principio. Sta a lui decidere se accettare quel sistema di vita oppure no: se lo accetta, possiamo precedere a giustificare le decisioni che ne dipendono; se non lo accetta, allora che ne

scelga un altro e cerchi di metterlo in pratica (dove la frecciata sta in quest'ultimo invito). [...]

5 – I giudizi valutativi (quindi gli autentici giudizi morali), a differenza dei semplici imperativi, sono universalizzabili.

Tutti i giudizi valutativi hanno implicitamente carattere universale, vale a dire si riferiscono ed esprimono l'adesione a un criterio che viene applicato ad altri casi simili. [...] Quando lodiamo un oggetto, il nostro giudizio non verte unicamente su quel particolare oggetto, ma inevitabilmente anche su oggetti ad esso simili. Così, se diciamo che una certa automobile è buona, non diciamo soltanto qualcosa che riguarda quella particolare automobile. [...] Se desideriamo semplicemente dire a qualcuno di scegliere una particolare automobile, senza preoccuparci del tipo d'automobile cui essa appartiene, possiamo dire: “Prendi quella”. Se viceversa diciamo: “Quella è buona”, diciamo qualcosa di più. Tale frase implica che se un'automobile fosse esattamente uguale a quella, sarebbe anch'essa buona; mentre dicendo: “Prendi quella”, non intendiamo dire che, se il nostro amico vede una altra automobile in tutto simile alla prima, deve prendere anche questa seconda.

Inoltre, la valutazione contenuta nel giudizio “Quella è una buona automobile” non si estende solo ad automobili esattamente uguali a quella. [...] Esso implicitamente si estende ad ogni automobile che sia simile a quella negli aspetti rilevanti; e gli aspetti rilevanti sono le sue virtù, cioè le caratteristiche per cui la lodiamo, o quanto diciamo che ha di buono. Ogni qual volta lodiamo, abbiamo in mente qualcosa circa l'oggetto lodato che costituisce la ragione della nostra lode. Pertanto, se qualcuno dice: “Quella è una buona automobile”, ha sempre senso chiedere: “Che cos'ha di buono?”, oppure: “Perché la chiami buona?”, oppure: “Quali proprietà dell'automobile lodi?”. Non sempre è facile rispondere a questa domanda

con precisione, ma la domanda è sempre legittima. Se non comprendessimo perché è sempre una domanda legittima, non comprenderemmo il modo di funzionare della parola “buono”.

6 – Dalla universalizzabilità dei giudizi etici deriva la possibilità di giungere a giustificazioni unanimi.

[...] compirò una operazione che parrà molto simile ad una ritrattazione, per chi non comprenda che cosa è in gioco. Intendo infatti sostenere che, qualora raggiungessimo una perfetta padronanza della logica e dei fatti, questi due fattori vincolerebbero così strettamente le possibili valutazioni morali da spingerci, in pratica, ad un accordo unanime sulle medesime valutazioni [...]

[...] La tesi della universalizzabilità vuole che, se formuliamo un qualsiasi giudizio morale circa una situazione, è necessario essere pronti a farlo per ogni altra situazione che sia esattamente simile a questa.

Dalla proprietà di universalizzabilità consegue che, se adesso io affermo di dover fare una certa cosa ad una certa persona, sono tenuto a pensare che la stessa identica cosa debba essere fatta a me, nel caso che mi trovi nell'esatta situazione dell'altro [...]

Qui vediamo [...] in che modo il nostro metodo di ragionamento possa raggiungere, in linea di principio, l'unanimità, qualora ogni parte in causa si sia rappresentata completamente la situazione dell'altra.

S. E. TOULMIN

1 – La funzione dell'etica è quella di armonizzare gli interessi di tutti.

Supponiamo, ad esempio, di visitare un'isola e di scoprire che tutti i suoi abitanti evitano per abitudine i tipi di comportamento particolarmente

soggetti a creare inconvenienti ai loro simili: allora saremo pronti a riferirci agli abitanti di quell'isola come a gente che forma un'unica "comunità". E diremo anche che i membri della comunità "si riconoscono un dovere reciproco" e che "hanno un codice morale". Ma se invece scopriamo che dobbiamo dividere gli abitanti in due categorie, C_1 e C_2 - in modo tale che i membri di C_1 sono scrupolosi solo nei limiti in cui il loro comportamento influenza gli altri membri di C_1 , ma ignorano gli interessi dei membri di C_2 ; e i membri di C_2 rispettano gli interessi dei membri di C_2 , ma ignorano quelli di C_1 - non potremmo chiamarli affatto "membri di un'unica comunità". Di fatto chiameremmo i due gruppi di persone, C_1 e C_2 "comunità separate". Analogamente, non potremmo dire che i membri di C_1 "riconoscono dei doveri" nei confronti dei membri di C_2 , o viceversa. Ma dovremmo invece convenire che i doveri sono riconosciuti all'interno di C_1 e di C_2 [...].

Il livello di rispetto reciproco che troviamo tra i membri delle due classi è decisivo per stabilire il limite entro cui possiamo chiamarle parti di "un'unica comunità". Lo stesso livello del rispetto reciproco è decisivo per stabilire fino a che punto possiamo dire che gli abitanti "riconoscono dei doveri comuni". Solo se non trovassimo nessun rispetto del genere tra qualche persona dell'isola e quindi nessuna parvenza di "comunità", potremmo dire allora che non esiste alcun riconoscimento del valore del dovere. [...]

Il concetto di "dovere" in breve è ineliminabile dalla "meccanica" della vita sociale, e dalle pratiche adottate dalle diverse comunità al fine di rendere tollerabile o persino possibile la vita in comune. [...] E possiamo facilmente caratterizzare l'etica come una parte del processo attraverso cui si armonizzano i desideri e le azioni dei membri di una comunità. [...] Inoltre, si può ora completare l'analisi di ciò che ho chiamato "funzione" dell'etica: la si può definire provvisoriamente come qualcosa che debba

“correlare i nostri sentimenti e il nostro comportamento in modo tale da rendere compatibili tra loro, per canto è possibile, le realizzazioni dei fini e dei desideri di ognuno”. [...]

Ciò che fa sì che noi chiamiamo “etico” un certo giudizio è il fatto di venire usato per armonizzare le azioni della gente [...]

È alla luce di tale funzione e del suo contesto di vita in comune che dobbiamo esaminare

- (i) lo sviluppo della moralità e del ragionamento etico, e
- (ii) le regole logiche che si debbono applicare alle argomentazioni etiche. [...]

2 – La giustificazione delle regole fondata sulla base della funzione dell’etica.

Mettere in discussione la rettitudine di un'azione particolare è una cosa; chiedersi se una regola in quanto regola sia giusta o meno, è un'altra cosa. [...] Se una società ha un codice morale in sviluppo, i mutamenti nella sua situazione economica, sociale, politica o psicologica possono portare le persone considerare le regole esistenti come inutilmente restrittive o come pericolosamente molli. Se ciò avviene, tali persone possono giungere a chiedersi, per esempio, “È giusto che si debba impedire alle donne di fumare in pubblico?”, oppure “Non, sarebbe meglio che persone di sesso diverso evitassero di fare il bagno insieme di notte?": in entrambi questi casi, si pone in discussione una certa regola *nella sua totalità*. La risposta opportuna sarà decisa (ricordando la funzione dell’etica) in base alla considerazione delle probabili coseguenze che deriverebbero (i) dal mantenimento della pratica attuale, e (ii) dall'adozione dell'alternativa suggerita. [...]

Sebbene da un punto di vista logico abbia senso discutere sulla giustizia di qualsiasi regola sociale, di fatto alcune di queste rimarranno

sempre al di là di ogni discussione. E' inconcepibile (ad esempio) che si possa suggerire una qualche regola che sostituisca quella di promettere e mantenere le promesse, tale da risultare in qualche modo efficace. Anche negli stadi più "avanzati" della moralità, quindi, resterà giusta la regola di mantenere le promesse fatte.

A. ROSS

Manca di significato dei termini etici e impossibilità di giustificare i giudizi etici.

Le parole "giusto" e "ingiusto" (o "giustificato" e "ingiustificato") hanno senso se usate per caratterizzare la decisione fatta da un giudice, o da chiunque altro si occupi dell'applicazione di un insieme di norme. Dire che la decisione è giusta significa che è stata fatta in modo regolare, cioè conformemente alla norma o al sistema di norme vigenti. Più liberamente, questi termini possono anche essere applicati a qualsiasi azione che venga giudicata alla luce di certe norme. In questo senso qualsiasi tipo di condotta può essere detto giusto se corrisponde alle norme giuridiche o morali presupposte.

Ma, usate per qualificare una norma generale o un ordinamento, le parole "giusto" e "ingiusto" sono interamente prive di significato. La giustizia non è una guida per il legislatore.[...] Una persona, nel momento in cui afferma essere ingiusta una certa norma o un certo ordinamento, per esempio un determinato sistema di tassazione, non indica alcuna qualità osservabile dell'ordinamento; non fornisce alcuna ragione per giustificare il suo atteggiamento; ma esprime soltanto una emozione. A dice "Io sono contro questa norma, perché è ingiusta". Ciò che dovrebbe dire, è: "Questa norma è ingiusta perché io sono contrario".

Invocare la giustizia è la stessa cosa che picchiare un pugno sul tavolo: una espressione emotiva che trasforma un'esigenza in un postulato assoluto. Non è questa la maniera più adatta per comprendersi. E' impossibile tenere una discussione razionale con una persona che mobilita la "giustizia", perché egli non dice nulla per cui possano essere adottati argomenti a favore o contro. Le sue parole sono persuasione, non argomentazione.

U. SCARPELLI

In etica la giustificazione è possibile soltanto sulla base di principi sui quali ci sia accordo.

Viene generalmente accettata nella filosofia analitica la tesi che non si possa validamente inferire una conclusione normativa se non si dispone di una premessa maggiore normativa, tesi che non è che la formulazione, in termini di relazioni logiche fra norme e asserzioni, della tesi classica, da Hume a Bentham, che non si può passare dal fatto al valore, dall'essere al dover essere. [...]

Anche l'accettazione di una logica che consentisse di inferire norme da asserzioni non toglierebbe, in ogni modo, la presenza, nelle condizioni perché siano possibili le inferenze, di elementi normativi: farebbe infatti pur sempre parte delle condizioni di ogni inferenza la norma, o regola, logica autorizzante l'inferenza. Si può dunque affermare in via generale che le condizioni per dimostrare norme o giudizi di valore includono sempre elementi normativi, almeno un certo tipo di regola logica. Accettando una logica che non consente di ricavare norme da asserzioni possiamo invece dire che le condizioni per dimostrare norme o giudizi di valore includono,

oltre naturalmente le regole di quella logica, la esistenza di premesse normative.

Le norme, esplicite o implicite in giudizi di valore, che entrano a costituire le condizioni della dimostrazione di norme e giudizi di valore potranno essere a loro volta dimostrate sulla base di altre norme; queste altre norme potranno essere a loro volta dimostrate sulla base di altre norme, e così via; ma a un certo punto bisognerà fermarsi. Per poter dimostrare una qualsiasi norma o un qualsiasi giudizio di valore occorre agganciarsi al primo rampino di una norma, esplicita o implicita in un giudizio di valore, non dimostrabile. [...] La dimostrazione di norme e di giudizi di valore è possibile, pertanto, solo nei confronti di chi accetti di attaccarsi al primo rampino, di chi accetti le condizioni della dimostrazione. C'è sempre modo di rifiutare una dimostrazione di norme o di giudizi di valore rifiutando le basi ultime su cui la dimostrazione si regge. Non è possibile, in conclusione dimostrare norme o giudizi di valore con una dimostrazione che non sia legata alla accettazione di particolari condizioni: una giustificazione assoluta di norme e di giudizi di valore non è possibile.

[...] Anzi io credo che cogli amici soli, o con quelli che facilmente ci potrebbero essere amici, sia ragionevole e utile il disputare. Dice santamente il mio caro Alfieri nella sua Vita, ch'egli non disputava mai con nessuno con cui non fosse d'accordo nelle massime. E questa credo che sia la pratica dei veri savii". Così Leopardi. Dove non è, né può raggiungersi come fra amici l'accordo sulle massime, o sui principi, non c'è in effetti spazio per cercar disputando le giustificazioni: nessuna ragione è una valida ragione per chi non condivide il principio, che ne fa una ragione. Quando, in un modello unitario e coerente o anche in un modello aperto, si raggiunge il principio, o il principio più alto di ogni principio, e sul

principio non c'è l'accordo, è pratica del savio non insistere per giustificare. Tace ormai la giustificazione; oltre di essa non resta che la persuasione (o, se la persuasione fallisce, l'uso della forza).

K.-O. APEL

Già la scienza e la logica presuppongono norme morali.

Se si vuol mostrare la possibilità d'una fondazione razionale dell'etica normativa [...] due strategie argomentative mi pare abbiano qui prospettive di riuscita:

i. Si può tentare di porre in dubbio la rilevanza per il nostro problema della distinzione humana [tra essere e dover essere...].

ii. La seconda strategia d'argomentazione [...] pone la domanda se l'oggettività della scienza [...] possa essere compresa filosoficamente di per sé, senza presupporre la validità intersoggettiva delle norme morali. [...]

Il nostro secondo e, a mio avviso, decisivo approccio muove euriticamente dalla tesi secondo cui *l'“oggettività” della stessa scienza avalutativa presuppone ancora la validità intersoggettiva delle norme morali.* Con l'elaborazione delle conseguenze di questa tesi, si vuole innanzi tutto scalzare il pregiudizio della soggettività irrazionale di tutte le norme e le valutazioni morali e, in connessione con ciò, si vuole tentare di accertare il principio fondamentale dell'etica nell'epoca della scienza. [...]

Vogliamo radicalizzare la nostra tesi nel senso che l'argomentazione razionale, presupposta non solo in ogni scienza, bensì in ogni spiegazione problematica, presuppone già la validità di norme etiche universali. [...]

Non si può [...] dire che la logica *implichi* un'etica. Tuttavia, si può affermare che la logica - e con essa al tempo stesso tutte le scienze e le

tecnologie - presuppone come condizione di possibilità un'etica. Ciò si può dimostrare con la seguente considerazione.

Non si può controllare la validità logica degli argomenti, senza presupporre in linea di massima una comunità di pensatori capaci della comunicazione e della formazione del consenso intersoggettivi. Perfino il pensatore di fatto solitario può esplicitare e controllare la sua argomentazione solo in quanto è in grado, nel “colloquio” critico “dell'anima con se stessa” (Platone), di interiorizzare il dialogo in una potenziale comunità dell'argomentazione [...].

[...] Insieme con la comunità reale dell'argomentazione, però, la giustificazione logica del nostro pensiero presuppone anche l'osservanza d'una norma morale fondamentale. Il mentire, ad esempio, renderebbe chiaramente impossibile il dialogo degli argomentanti; ma lo stesso vale per il rifiuto della comprensione critica o dell'esplicitazione e giustificazione degli argomenti. In breve: nella comunità dell'argomentazione si presuppone il riconoscimento reciproco di tutti i membri come *partner* di eguale diritto alla discussione.

Ora però, poiché tutte le manifestazioni linguistiche e, oltre ad esse, tutte le azioni dotate di significato e le espressioni fisiche degli uomini (in quanto sono verbalizzabili) si possono concepire come argomenti virtuali, allora nella norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei *partner* della discussione è implicata virtualmente quella del “riconoscimento” di tutti gli uomini come “persone” nel senso di Hegel. Detto altrimenti: tutti gli esseri capaci di comunicazione linguistica debbono essere riconosciuti come persone, poichè essi sono, in tutte le loro azioni e manifestazioni, *partner* virtuali della discussione e la giustificazione illimitata del pensiero non può rinunciare ad alcun *partner* della discussione, né ad alcuno dei suoi virtuali contributi alla discussione.

Questa esigenza del *riconoscimento* reciproco delle persone come soggetti della argomentazione logica, non già l'uso logicamente corretto dell'intelletto degli individui, giustifica, a mio avviso, il parlare di "etica della logica".

P. SINGER

1 – Contro la tesi della relatività dell'etica.

La quarta e ultima tesi che io nego è quella secondo cui l'etica è relativa o soggettiva. Perlomeno, mi opporrò ad alcune delle formulazioni più diffuse di tale tesi. Questo punto necessita di una trattazione più ampia.

Anzitutto, esaminiamo l'idea diffusa secondo cui la morale è relativa alla società in cui si vive.

Il punto di vista [...] - secondo il quale l'etica è sempre relativa a una particolare società - ha conseguenze del tutto inaccettabili. Se la nostra società disapprova la schiavitù, mentre un'altra l'approva, non abbiamo modo di scegliere tra queste opinioni in conflitto. In realtà, in un quadro relativista non c'è realmente conflitto morale: se dico che la schiavitù è sbagliata, sto in realtà solo dicendo che la mia società non la approva; e se i padroni di schiavi dell'altra società dicono che è giusta, stanno solo dicendo che la loro società la approva. Perché discutere? È chiaro che potremmo star dicendo entrambi la verità.

Ancora peggio, il relativista non può rendere conto in maniera soddisfacente del non-conformista. [...] I possibili riformatori si trovano così in una situazione difficile: se tentano di modificare le opinioni morali dei loro concittadini, sono necessariamente in errore; hanno ragione solo se riescono a portare dalla propria parte la maggioranza della popolazione.

Queste difficoltà sono sufficienti a mettere in seria crisi il relativismo etico; il soggettivismo etico, almeno, consente di non rendere vani gli sforzi generosi dei possibili riformatori morali, perché fa dipendere il giudizio morale più dall'approvazione o disapprovazione della persona che lo formula che da quella dell'intera società di appartenenza. Tuttavia, vi sono altre difficoltà che almeno alcune forme di soggettivismo non riescono a superare.

Se coloro per cui l'etica è soggettiva intendono con questo affermare che “la crudeltà verso gli animali è sbagliata” significa in realtà solo “io non approvo la crudeltà verso gli animali”, essi devono affrontare, ma in forma aggravata, una delle difficoltà del relativismo: l'impossibilità di rendere conto del disaccordo etico. Ciò che, per il relativista valeva per il disaccordo tra due società, vale, per il soggettivista, per il disaccordo tra una qualunque coppia di persone. [...]

2 – Una forma accettabile di soggettivismo.

Altre teorie spesso considerate “soggettiviste” non si prestano a questo genere di obiezioni. Supponiamo che qualcuno sostenga che i giudizi etici non sono né veri né falsi perché non descrivono nulla - né stati mentali soggettivi, né fatti morali oggettivi. Questa teoria potrebbe affermare che, come ha suggerito C. L. Stevenson, i giudizi etici esprimono atteggiamenti, piuttosto che descriverli, e che il motivo del nostro disaccordo etico sta nel fatto che tentiamo, esprimendo i nostri atteggiamenti, di fare in modo che gli altri li condividano. Potrebbe anche darsi, come ha sostenuto R. M. Hare, che i giudizi etici siano prescrizioni, e che siano quindi più simili a dei comandi che a delle affermazioni di fatto. [...]

Se queste ultime concezioni vengono accuratamente distinte dalla forma più rozza di soggettivismo che vede i giudizi etici come semplici

descrizioni degli atteggiamenti di chi parla, allora esse costituiscono concezioni plausibili dell'etica. Nella loro negazione dell'esistenza di un regno di fatti etici come parte del mondo reale, indipendente da noi, esse sono senza dubbio corrette. Ma da ciò segue forse che i giudizi etici sono immuni alle critiche, che in etica non vi è spazio per la ragione e l'argomentazione, e che, da un punto di vista razionale, qualunque giudizio etico è uguale agli altri? Io non credo che queste siano conseguenze necessarie. [...]

3 – La giustificazione in etica.

[...] Dovremo dire qualcosa sulla natura dell'etica. Supponiamo di aver studiato la vita di diverse persone, e di sapere ciò che fanno, in cosa credono, e così via. Possiamo decidere quali di esse vivono in modo etico? [...]

La nozione di vivere secondo una norma etica è legata a quella di difendere il modo in cui si vive, di doverne dare ragione, di giustificarlo. [...] Se qualcuno fa cose che noi giudichiamo sbagliate, e se è in grado di giustificare e difendere ciò che fa, vive comunque secondo un'etica. Anche se troviamo la giustificazione inadeguata, e continuiamo a pensare che le azioni in questione sono sbagliate, la sola esistenza di una giustificazione fa ricadere l'azione nell'ambito dell'etico in quanto opposto al non-etico. Quando, al contrario, la persona non può fornire alcuna giustificazione per ciò che fa, possiamo respingere la sua pretesa di vivere secondo standard etici, persino se ciò che fa è in accordo con i principi morali convenzionali.

4 – Il carattere universale della giustificazione etica.

Possiamo anche andare oltre. Se dobbiamo ammettere che una persona vive secondo standard etici, la giustificazione deve essere di un certo tipo. Per esempio, non sarà appropriata una giustificazione basata sul

solo autointeresse. [...] Se voglio difendere la mia condotta su basi etiche, non posso limitarmi a indicare il beneficio che io stesso ne ricavo. Occorre che io mi rivolga a un pubblico piú ampio.

Fin dai tempi piú antichi, filosofi e moralisti hanno espresso l'idea che la condotta morale risulta accettabile da un punto di vista universale. La “regola aurea” attribuita a Mosè ci dice di andare oltre i nostri interessi personali, e di “fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”. La stessa idea del mettersi al posto dell'altro è contenuta nel comandamento cristiano “ama il prossimo tuo come te stesso”. Gli stoici affermavano che l'etica deriva da una legge naturale universale. Kant ha sviluppato questa teoria, fino ad arrivare alla celebre formula: “Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”. [...]

Si potrebbe discutere all'infinito sui meriti e demeriti di ciascuna etica particolare, ma ciò che hanno in comune è piú importante di ciò per cui si differenziano: l'accordo è sul fatto che la giustificazione di un principio etico non può essere espressa in termini di un gruppo particolare o fazione. L'etica assume un punto di vista universale. Questo [...] significa che nel dare giudizi morali dobbiamo superare i nostri gusti personali su ciò che ci piace o non ci piace. Da un punto di vista morale è irrilevante il fatto che da una piú equa distribuzione dei redditi sia io a essere avvantaggiata mentre tu ne sei svantaggiato. L'etica ci chiede di andare oltre l'“io” e il “tu”, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare. [...]

5 – Il principio di eguaglianza fondato sull'aspetto universale dei giudizi etici.

L'eguaglianza è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto. Possiamo chiarire ciò tornando alla nostra precedente discussione sull'aspetto universale dei giudizi etici. Abbiamo visto nel capitolo precedente che nel formulare un giudizio etico bisogna andare oltre il punto di vista personale, o di un gruppo, per prendere in considerazione gli interessi di tutti. Ciò significa che gli interessi devono essere valutati in sé, e non perché sono i miei o quelli degli australiani o quelli dei bianchi. Questo ci fornisce un principio-base di eguaglianza. il principio dell'eguale considerazione degli interessi.

L'essenza di questo principio consiste nel dare ugual peso, nella deliberazione morale, agli interessi propri e a quelli degli altri toccati dalle nostre azioni.

INDICE DEI NOMI

Le pagine indicate senza altra precisazione si riferiscono all'Antologia.

—

- Agostino (S.), p. 37, nota 10
- Antifonte (sofista), p. 20
- Apel, K.-O., p.80
- Aristotele, p. 27
- Ayer, A. J., 51
- Calogero, G., p. 68
- Carneade, p. 32
- Cartesio, *Sommario*, § 13, p.8
- Cicerone, p. 31
- Cleante, p. 30
- Democrito, p. 19
- Grozio U., p. 38
- Hare, R. M., p. 69
- Hobbes, Th., p. 40
- Hume, D., p. 46
- Kant, I., *Sommario*: § 13, p. 8, e ivi nota 2, § 14, p. 10, e ivi nota 5
- Kelsen, H., p. 59
- Leopold, A., *Sommario*, § 7, p. 5
- Locke, J., p. 45
- Maritain, J., p. 59
- Occam, p. 37
- Platone, p. 21
- Protagora, p. 19
- Rosmini, A., *Sommario*, § 7, p.5
- Ross, A., p. 77

Sartre, J.-P., p. 61

Scarpelli, U., 78

Singer, P., 82

Stevenson, Ch. L., p. 53

Tarski, A., *Sommario, Appendice*, § b, p. 15

Tommaso (S.), p. 33

Toulmin, S.E., p. 74

Wittgenstein, L., p. 48

Zenone (di Cizio, stoico), p. 29