



Andrea Vestrucci

Il movimento della morale
Eric Weil e Ágnes Heller

INTRODUZIONE

La riflessione filosofica ha per oggetto un tipo di verità ¹ che la distingue dagli altri tipi di riflessione: la verità filosofica è di natura metariflessiva ², condizione della specifica verità delle varie riflessioni possibili. Il fine della filosofia (di una certa filosofia ³) è quindi la determinazione del criterio metodologico che soggiace a ogni tipologia di discorso e in base al quale un qualsivoglia discorso può autocomprendersi ⁴ come espressione della categoria cui appartiene, riconoscendosi così come discorso vero. Questo criterio è un principio formale, dal momento che rappresenta il modo in cui le differenti parti di un tutto (in questo caso di un discorso) sono connesse ⁵ così da formare un insieme metodologicamente fondato, ossia sensato secondo la categoria di riferimento ⁶. La filosofia è quindi, in ultima istanza, ricerca della forma che dà senso ai vari discorsi secondo il loro tipo, analisi del concetto che rende i discorsi sensati distinguibili da quelli privi di senso ⁷.

¹ Cfr. Heller, *Antropologia*, pp. 97-104.

² Cfr. Weil, *Logica della filosofia*, p. 96.

³ Una filosofia (consapevolmente) il più possibile rigorosa e analitica, non (nella maggior parte dei casi in modo non consapevole) vanamente oscura e oracolare; cfr. Kant, *Filosofia*, pp. 58-64.

⁴ L'autocomprendimento del discorso, non coincidendo più con il discorso di origine ma configurandosi piuttosto come riflessione (discorso) sul discorso, costituisce quindi la filosofia di questo discorso stesso.

⁵ Cfr. Kant, *Vorlesungen* [L₂ 75], p. 575: «*Materie* ist das datum, was gegeben ist [...]. Die *Form* aber, wie diese data gesetzt sind, die Art, wie das Mannigfaltige in Verbindung steht».

⁶ Ciò implica il fatto che un discorso sensato secondo una categoria non lo è necessariamente nell'ambito di un'altra; il discorso è dotato di senso se soddisfa il criterio di verità proprio della specifica tipologia cui intende appartenere.

⁷ Pertanto, quantomeno in linea di principio, a ogni categoria di discorso corrisponde una specifica forma di riflessione filosofica.

Questo vale anche per la filosofia morale in quanto riflessione sulle condizioni di verità di quel particolare tipo di discorso il cui oggetto sia una declinazione del concetto di bene; la filosofia morale ha quindi come fine la determinazione del criterio che legittimi e fondi in modo non arbitrario la distinzione tra proposizioni vere e false dal punto di vista morale (per esempio che consenta di riconoscere come falsa la proposizione affermatrice la bontà di uccidere un innocente). Le varie filosofie morali si distinguono tra loro secondo il proprio concetto di morale: una specifica filosofia quale riflessione *sulla* riflessione morale è quindi differente dalle altre, oltre che per la contingenza del proprio linguaggio, anche e soprattutto per il criterio formale che (secondo questa) costituisce la condizione di verità delle varie riflessioni morali; tale concetto formale muta pertanto da filosofia morale a filosofia morale e può essere di volta in volta rappresentato dal sistema prescrittivo storico, da un principio trascendente (Dio), dal *moral sense*, dall'imperativo categorico, e via dicendo. È evidente come una ricostruzione delle varie forme del concetto coincida con la storia della filosofia morale.

A sua volta ogni filosofia morale dovrebbe, in quanto discorso, avere una metodologia che sancisca la verità del suo risultato; tuttavia una riflessione che pretenda di determinare il criterio di verità di una filosofia incorre nell'aporia di ricercare la verità della verità, la metodologia della metodologia, in un regresso *ad infinitum* che nega il valore epistemologico del suo risultato nel momento stesso in cui pretende di fondarlo. La sola conclusione possibile è che la filosofia morale (come ogni altra filosofia) abbia uno statuto epistemologico che si autodefinisce: «La filosofia [...] è il suo proprio metodo»⁸.

Se quindi è vana una riflessione atta a distinguere tra filosofie (moral) vere e false, non è altrettanto peregrino il tentativo di determinare la struttura dei vari discorsi filosofici. Questa riflessione sulla filosofia morale avrebbe infatti il pregio di esplicitare il modello argomentativo e concettuale del discorso filosofico che altrimenti, in quanto soggiacente, resterebbe implicito. Tale forma metaetica di (una) filosofia morale rappresenta il principio che la struttura e in base al quale è riconosciuta e si comprende come filosofia; esso costituisce quindi anche, nel contempo, quel *genus proximum* attraverso cui poter confrontare più filosofie morali, non per valutarne la reciproca verità o falsità ma unicamente per presentare una possibile sistematizzazione all'interno di quel pluralismo che costituisce la storia della filosofia morale.

Come per tutti gli sforzi di sistematizzazione formale, il risultato di questo tipo di ricerca (che potrebbe essere definita metafilosofica se il

⁸ Weil, *Logica della filosofia*, p. 599.

concetto non fosse vacuo⁹⁾ si situa logicamente *a priori* rispetto al suo oggetto, le varie filosofie morali. Eppure la forma metaetica, pur precedendo la sua espressione storica da un punto di vista categoriale¹⁰⁾, da un punto di vista insieme empirico ed euristico non può che risultare *a posteriori*, dall'esistenza della pluralità di filosofie morali: da un lato la contingenza è la prima espressione della sua categoria, la storia precede la necessità della sua forma; d'altro lato il risultato formale è, euristicamente, il frutto di un'analisi che si configura come determinazione delle strutture argomentative e concettuali di più pensieri morali, e *uno tempore* come comparazione tra queste strutture. L'esito formale è quindi ricavato dalla comparazione tra più filosofie morali¹¹⁾ attraverso la selezione di alcune di esse all'interno della totalità di discorsi reali, pena la vuota infinità del lavoro analitico.

Questa ricerca prende avvio dalla selezione, nell'arco della storia della filosofia morale, di due riflessioni: quelle di Eric Weil e di Ágnes Heller. Non esiste nessuna ragione *a priori* che possa giustificare tale scelta: se la filosofia è la sua stessa metodologia, ogni giustificazione può giungere solo dal compimento dell'analisi quale necessità *ex post*, necessità filosofica e solo filosofica in quanto riferita al risultato del suo stesso movimento argomentativo. Inoltre, Weil¹²⁾ e Heller¹³⁾ provengono da formazioni e

⁹⁾ Vacuo, dal momento che ogni riflessione sulla filosofia è, in quanto riflessione su una riflessione, filosofica per sua stessa definizione; ogni metafilosofia rientra pertanto nella filosofia. Viceversa la stessa filosofia presuppone una riflessione su se stessa, una comprensione del proprio discorso e delle sue condizioni di verità; ogni filosofia è quindi anche metafilosofia.

¹⁰⁾ Dal momento che è proprio questa forma a definire un certo discorso come filosofia morale.

¹¹⁾ L'analisi concettuale di una sola filosofia morale giungerebbe infatti unicamente alla forma di quel discorso filosofico, senza che questo risultato possa essere elevato in modo lecito a categoria generale. Una riflessione siffatta determina solo la verità concettuale di quella filosofia, ma tale verità, come detto, non abbisogna di nessuna prova, essendo autofondata. In ogni caso nessuna riflessione su una filosofia, a ben vedere, si limita alla sola filosofia analizzata, dal momento che la inserisce già all'interno di una categoria più generale proprio riconoscendola come filosofia morale. Senza questo riferimento a un concetto generale anche il discorso filosofico non sarebbe filosofico, non sarebbe neppure discorso, ma un'entità a sé stante, un *unicum*, espressione incomprendibile di una singolarità irripetibile.

¹²⁾ Eric Weil nacque a Parchim in Germania nel 1904, e si formò ad Amburgo sotto la guida di Ernst Cassirer. Quindi, nel 1933, emigrò in Francia entrando in contatto con il panorama filosofico parigino contemporaneo, in particolare con Alexandre Koyré e Alexandre Kojève. Nel 1946 fondò, con George Bataille, la rivista «Critique». Ha insegnato nelle università di Lille e Nizza, ove morì nel 1977.

¹³⁾ Ágnes Heller nacque a Budapest nel 1929. Allieva di György Lukács, attiva nella cosiddetta 'Scuola di Budapest', dopo il 1956 subì una progressiva limitazione della propria attività di ricerca: le fu infatti impedito dalla direzione del Partito di pubblicare

scuole differenti, non sono mai entrati in contatto reciproco nel corso della loro vita, e paiono situarsi in una posizione di relativa autonomia anche all'interno del dibattito filosofico contemporaneo: complessa sarebbe infatti l'operazione di individuazione di una scuola o corrente filosofica cui attribuire appartenenza ai due Autori, Weil nel suo essere «kantiano post hegeliano»¹⁴, Heller nella ripresa, nel superamento e nella conservazione della lezione estetico-marxista lukácsiana.

Nonostante questa distanza storica e scientifica tra i due pensieri (e i loro Autori), l'analisi evidenzia una profonda affinità tematica che si snoda lungo l'intera struttura del volume. Il parallelismo tematico conduce a un parallelismo relativo alla concezione del problema morale: questo risultato va al di là della semplice affinità tematica, e si riferisce alla determinazione della forma cui i pensieri di Weil e Heller partecipano. L'esito formale della comparazione è costituito da due momenti strettamente interconnessi: da un lato si riferisce all'organizzazione dei rispettivi processi argomentativi, dall'altro concerne il concetto di morale cui le due filosofie si riferiscono; la ricerca di tale duplice risultato rappresenta la condizione stessa dell'analisi delle due riflessioni morali, nel rispetto della loro specificità e autonomia tematica e linguistica.

Questa analisi ha infatti una conseguenza non solo teoretica ma anche, parallelamente, storico-filosofica, rappresentata dalla sistematizzazione e discussione dei due pensieri. Essi sono organizzati secondo i tre aspetti del problema morale rappresentati da azione morale, azione di giustizia e vita buona, risultato di una convergenza relativa ai temi che strutturano ciascuna delle tre parti. Questa sistematizzazione non ha alcuna pretesa di esaustività, limitandosi all'aspetto morale delle due filosofie; ciò non significa che gli altri aspetti, in particolare la logica in Weil e la filosofia della storia in Heller, siano ignorati: piuttosto sono utilizzati in funzione del problema morale, e richiamati quali condizioni di chiarimento ed esplicitazione di alcune difficoltà concettuali nel corso dell'analisi. Inoltre, le soluzioni cui gli Autori giungono nella trattazione di un certo concetto costituiscono anche una proposta filosofica in base alla quale presentare una critica (positiva o negativa) alla posizione dell'altro Autore: le due filosofie sono quindi anche oggetto di discussione, contribuendo così all'interpretazione di due importanti protagonisti della storia della filosofia contemporanea.

e di insegnare. Decise quindi di abbandonare l'Europa trasferendosi in un primo tempo a Melbourne e quindi a New York, presso la New School for Social Research, ove è tutt'ora Professore Emerito. Per una biografia di Ágnes Heller, si rimanda alle seguenti opere: Heller, *Lebensgeschichte e Rivoluzione*; Franco, *Heller*; Polony, *Heller*.

¹⁴ Cfr. Ricœur, *Conflict*, p. 402, e Schlegel, *Weil*, p. 1427.

La comparazione non è tuttavia esente da problemi metodologici, il più delicato dei quali si riferisce forse al rischio di manifestarsi come mera giustapposizione di temi comuni ai due (o più) discorsi. Tale rischio non è solo stilistico ma esprime anche un errore di impostazione: se vuole detenere rilevanza e valore filosofico, l'analisi deve riferirsi in primo luogo alla forma dell'argomentazione presente nelle filosofie degli Autori in esame; per questo motivo il risultato ultimo della comparazione si riferisce alla forma dei due discorsi, e in particolare della struttura argomentativa e del concetto di morale (e quindi di filosofia morale) determinanti i pensieri dei due Autori.

La struttura del volume è concepita nella consapevolezza del rischio metodologico intrinseco alla comparazione. Ognuna delle tre parti gode infatti di un differente schema argomentativo secondo la specifica problematica soggiacente. La prima parte è strutturata a partire dalle fonti esterne ai due Autori, dai riferimenti comuni a esponenti classici della storia della filosofia; questi riferimenti costituiscono il primo passo della comparazione quale minimo comun denominatore tra i linguaggi peculiari delle due filosofie morali. La seconda parte ha una forma quasi genealogica: la comparazione si riferisce infatti alle differenti espressioni della relazione individuo-*Sittlichkeit* costituenti il processo storico che determina il sorgere della critica normativa, quale passaggio da una società pre-moderna a una moderna. Relativamente alla terza parte, la struttura formale della comparazione è rappresentata da uno schema ermeneutico costituito da differenti aspetti della problematica della vita buona: questo schema è utilizzato come matrice d'interpretazione sia dell'etica della personalità in Heller sia della vita morale in Weil, e principio di comparazione delle due concezioni della vita buona. Infine, l'ultimo capitolo rappresenta l'esplicitazione del doppio esito formale della comparazione: da un lato la differenza di struttura argomentativa tra le due filosofie morali, dall'altro l'affinità metaetica in riferimento al medesimo concetto di morale (e quindi di filosofia morale).

L'attenzione all'elemento formale svolge quindi un ruolo necessario nella determinazione della metodologia analitica, e in forza di questo ruolo impedisce un uso strumentale della comparazione: gli elementi storici comparati non costituiscono il mezzo per raggiungere il fine formale, ma è proprio la ricerca metaetica a esprimere e confermare il profondo intreccio tra la storicità dei pensieri e la loro forma argomentativa e concettuale. Queste due componenti non solo sono infatti strettamente correlate, ma anche si co-determinano in modo reciproco, rappresentando una la condizione dell'altra: il risultato formale cui tende il lavoro analitico alla luce della sua stessa metodologia esiste, svolge la propria funzione e trova la propria realtà unicamente a livello storico, all'interno

dei due pensieri filosofico-morali; viceversa il valore autonomo di questi due pensieri, riflessioni sulla riflessione morale, è *in primis* affermato, al di là dell'(auto)legittimità immediata propria di ogni riflessione filosofica, attraverso la mediazione dell'analisi del loro nesso logico con il concetto di filosofia morale.

I

LA RESPONSABILITÀ

1. «DER HANDELNDE IST IMMER GEWISSENLOS,
ES HAT NIEMAND GEWISSEN ALS DER BETRACHTENDE»

La massima di Goethe¹ è citata da Eric Weil e Ágnes Heller in riferimento alla medesima problematica: la responsabilità. Le traduzioni che i due Autori propongono sono però differenti. Quella di Weil è abbastanza vicina all'originale tedesco: «L'uomo agente non ha coscienza, solo lo spettatore ha una coscienza»². Heller riprende la rielaborazione proposta da Hannah Arendt nel suo *Denktagebuch*³: «L'attore è sempre colpevole, e soltanto lo spettatore è innocente»⁴.

La differenza di traduzione indica un differente utilizzo del senso della massima. Weil si riferisce all'uomo politico, e in particolare a una sua possibile violazione delle norme della propria comunità. Secondo Weil, Goethe ha espresso in maniera sintetica la concezione politica di Machiavelli: il principe può agire anche violando le norme comunitarie allo scopo di fronteggiare pericoli verso la comunità stessa, e può quindi essere considerato 'senza coscienza' da uno spettatore che giudichi in base a queste norme⁵. Eppure, la massima di Goethe parrebbe possedere una valenza universale, di cui apparentemente l'interpretazione di Weil

¹ Goethe, *Maximen*, n. 241.

² Weil, *Morale*, p. 106.

³ Cfr. Arendt, *Denktagebuch*, I, p. 10, II, p. 815 e IX, p. 215.

⁴ Heller, *Etica*, p. 135; cfr. anche *Ethics of personality*, p. 14.

⁵ Cfr. Weil, *Morale*, p. 106: «L'uomo di Stato non può evitare [...] di fare ricorso all'inganno, alla menzogna e alla violenza, dato che deve sempre temere di avere a che fare con l'inganno, la menzogna e la violenza. Goethe, che non era affatto un discepolo di Machiavelli – almeno del Machiavelli che, secondo certi libri edificanti, conduce una

non tiene conto: l'essere senza coscienza si riferisce all'agire in generale, e l'aver coscienza all'osservare in generale; la massima di Goethe si riferisce quindi alla situazione di ogni uomo, non solo al caso del detentore del potere politico. L'interpretazione di Heller parrebbe rispettare quest'universalità: è un fatto incontestabile e sempre valido che a ogni uomo agente sia imputabile la propria azione (sia 'colpevole' della propria azione), ed è un fatto parimenti incontestabile che a ogni uomo unicamente osservante non sia imputabile alcuna azione (non sia 'colpevole' di alcuna azione, beninteso a eccezione di quella di osservare).

A partire da questa conclusione, a prima vista tautologica, è possibile analizzare la differenza tra osservazione e azione. Il giudizio di 'colpevolezza', interpretato come semplice imputazione dell'azione, è presentato da un essere umano altro rispetto all'attore: da chi è non attore ma appunto osservatore dell'azione⁶. Se quindi l'imputazione necessita di un'altra persona che non sia attore, l'osservazione non è un'azione, o almeno è un'azione differente da tutte le altre. Tale differenza consiste nella passività dell'osservazione, opposta all'attività di ogni altro tipo di azione: un'attività è azione se, a seguito di tale attività, l'attore produce una modificazione nel mondo tale per cui sia possibile parlare di conseguenze. Viceversa, l'osservatore non modifica l'assetto dell'ambiente nel quale è inserito, non produce alcuna conseguenza diretta dell'azione stessa. Ovviamente a un osservatore può essere imputato l'atto di osservare, e anzi in certi casi può essere attribuito un giudizio moralmente o giuridicamente negativo (per esempio nel caso dell'omissione di soccorso), ma anche in questo caso l'osservare si presenta come l'assenza di un'azione. Osservazione e azione costituiscono quindi apparentemente un *aut-aut* pratico: chi agisce non osserva, chi osserva non agisce.

Un attore, nel momento in cui la sua azione modifica il mondo producendo in esso alcune conseguenze dirette, è «sempre colpevole»: a lui può e deve essere imputata questa azione. In altri termini è sempre *responsabile* della propria azione, o meglio della modificazione che è intercorsa nell'ambiente (nel contesto dell'azione) come conseguenza della sua azione. Afferma Heller:

vita di finzione con la sola funzione di specchio per le allodole – l'ha espresso nel modo più chiaro».

⁶ L'osservatore che imputa l'azione può essere la stessa persona che agisce, ma non in quanto attore, dal momento che l'azione non esiste ancora come materia di giudizio e l'attore non ha ancora terminato di agire la propria azione. In questo caso, la persona si riconosce come colpevole di un'azione della quale fu attore. In nessun caso quindi l'attore si imputa l'azione, per il fatto stesso di essere attore, e non osservatore dell'azione.

Prima di intraprendere un'azione, mentre siamo ancora al livello della deliberazione, tutto può essere ancora annullato. Il processo dell'azione tramuta il reversibile nell'irreversibile. Una volta che un atto è stato intrapreso, esso è nel mondo; e si combina, o entra in conflitto, con gli atti degli altri, e noi non lo controlliamo più.⁷

La massima di Goethe è utilizzata da Heller come introduzione alla trattazione di un tipo particolare di responsabilità, relativa all'imputazione dell'azione all'attore: la responsabilità *retrospettiva*⁸. Da questo tipo di responsabilità Heller distingue una seconda responsabilità chiamata *prospettica*, secondo cui l'imputazione si riferisce a un'assunzione di responsabilità, alla visione prospettica delle azioni che la 'presa in carico' di un compito comporta⁹; pertanto la valutazione della responsabilità prospettica non avviene esclusivamente in relazione a un'azione passata, ma soprattutto in riferimento a un'azione futura.

Anche nell'uso weiliano della massima di Goethe la responsabilità del governante-attore si valuta alla luce della conseguenza di tale azione nel contesto dell'azione, rappresentato dalla comunità governata dall'uomo politico: il governante può introdurre un'azione giudicata negativamente da quanti la osservano alla luce della comune partecipazione alla medesima morale. Due sono i possibili significati del 'potere' riferito al governante: è nelle sue possibilità (*potest*), o gli è lecito (*licet*). Nel primo caso l'imputazione non è necessariamente connessa alla colpevolezza, nel secondo l'azione del governante è giudicata negativamente in quanto nega una certa norma della morale condivisa. La distinzione tra questi due casi è di fondamentale importanza per comprendere l'analisi di Weil della particolare natura della colpevolezza del governante.



⁷ Heller, *Etica*, p. 135. Cfr. Grumley, *Heller*, p. 184. Cfr. anche Arendt, *Vita activa*, p. 172: «Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata, superiore a quella di qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe esser ragione di orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità, da cui il processo di azione trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre 'colpevole' delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che, per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non può annullarle, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si rivela mai all'attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello storico che non agisce».

⁸ Cfr. Heller, *Etica*, p. 137.

⁹ *Ivi*, p. 138: «Se qualcuno assume un determinato incarico, questa persona assume anche le 'responsabilità' che ineriscono a tale incarico. [...] Si può essere eletti o selezionati per un incarico, si può assumerlo volontariamente o si può ereditarlo. [...] Si è invariabilmente impegnati ad adempiere tutti gli obblighi che l'incarico implica».

II

LA MENZOGNA

Alla luce del precedente capitolo la responsabilità costituisce, per i due Autori, una delle condizioni necessarie dell'azione morale. In specifico due sono le forme di responsabilità che, benché intrecciate, risultano distinte dal punto di vista funzionale. La prima forma si riferisce alla responsabilità per le conseguenze dell'azione, e assume valenza morale negativa o positiva (ossia si traduce in colpevolezza o merito, e non solo adiafora imputabilità) in riferimento a un sistema prescrittivo infranto o rispettato dall'azione. La seconda forma di responsabilità deriva dall'assunzione di una certa norma come prima determinazione della morale: dato che il rispetto di tale norma è condizione sufficiente per la moralità dell'azione, secondo questa responsabilità la morale dipende unicamente dalle intenzioni. Quest'ultima è, in sintesi, la posizione della cosiddetta *Gesinnungsethik*¹: la responsabilità morale soggettiva si riferisce unicamente all'obbedienza alla legge che il soggetto stesso si è dato, il suo valore morale si determina unicamente *in foro interno* a prescindere da elementi esterni alla propria volontà e la legge che determina questa autonomia morale si configura come imperativo categorico, poiché questa è per definizione la sola forma prescrittiva indipendente da qualsivoglia responsabilità retrospettiva². L'autonomia morale parrebbe quindi asso-

¹ Cfr. Landucci, *Kant*, p. 165.

² Cfr. Kant, *Fondazione* [BA 43], p. 74: «C'è infine un imperativo che non assume a fondamento la condizione del raggiungimento di altri scopi per mezzi di una certa condotta, ma comanda immediatamente questa condotta. Tale imperativo è *categorico*. Esso non concerne la materia dell'azione e ciò che da essa deve conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa deriva, sicché ciò che in essa vi è di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, a prescindere dalle conseguenze. Questo imperativo si può chiamare l'imperativo della moralità».

luta, dal momento che null'altro se non la sua volontà concorre alla sua determinazione morale.

Si intende quindi corroborare l'ipotesi, precedentemente accennata, che un'etica dell'intenzione non costituisca un criterio sufficiente, per entrambi gli Autori, a determinare e giudicare il soggetto morale.

1. LA MENZOGNA IN KANT

Un possibile punto di partenza (negativo) è rappresentato dal fatto che entrambi gli Autori rifiutano la posizione di Kant esposta nel breve saggio *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, risposta alle critiche che Benjamin Constant rivolge a sua volta al filosofo di Königsberg in relazione alla superiorità del valore della vita umana rispetto a quello della verità, da cui si dedurrebbe l'incondizionatezza del dovere di verità (o meglio di veridicità)³. La *Duplik* di Kant è la seguente:

Il 'filosofo francese' [*scil.* Benjamin Constant] ha scambiato l'azione di chi reca danno a un altro (*nocet*) dicendo la verità [...] con l'azione con cui egli commette un'ingiustizia (*lædit*) verso questa persona. [...] Ognuno ha non solo il diritto, ma il più stretto dovere di dir la verità nelle dichiarazioni che egli non può eludere, sia che ciò rechi danno a lui o ad altri. A colui che ne soffre non fa con ciò propriamente danno, ma del danno è *causa* il caso. Egli non è in ciò libero di scegliere, poiché la veridicità (sempreché egli debba parlare) è un dovere incondizionato.⁴

Il nucleo della risposta di Kant era per altro già contenuto nelle lezioni di etica:

Io non uso affatto ingiustizia a chi mi abbia continuamente ingannato se a mia volta lo inganno, tuttavia io agisco contro i diritti dell'umanità, avendo contravvenuto ai mezzi e alle condizioni che rendono possibile una società umana [...]. Quando un uomo inventa delle false notizie, egli non fa torto a nessun uomo in particolare, ma all'umanità, perché se una tale condotta divenisse universale, il desiderio di sapere dell'uomo verrebbe reso vano.⁵

³ Cfr. Constant, *Réactions*, pp. 135-139.

⁴ Kant, *Diritto di mentire*, p. 363.

⁵ *Lezioni*, p. 259. Cfr. anche *Fondazione* [BA 54-55], p. 80, punto 2: qui Kant si riferisce al mantenimento della parola data, ma il caso è identico dal momento che entrambe le massime (non mantenere la promessa / non dire la verità) risultano autocontraddittorie

In ogni caso l'argomentazione kantiana, in entrambi i luoghi, parrebbe attenersi più all'ambito del diritto che a quello della morale, più alla sfera dei rapporti interpersonali regolati da un contratto che a quella della relazione dell'individuo con se stesso: il dovere di non mentire risulterebbe essere un dovere perfetto esterno, condotto verso gli altri, dato che la menzogna vanifica ogni possibile diritto annullando la validità della fonte stessa (contratto) di qualsivoglia regolazione esterna all'uomo.

Si assiste a un parziale mutamento di prospettiva nella seconda parte della *Metaphysik der Sitten*, ove il dovere di veracità si qualifica come dovere perfetto interno, dovere che l'uomo, considerato unicamente come essere morale, ha verso se stesso:

La maggior infrazione dell'uomo verso se stesso, considerato unicamente come essere morale (riguardo alla moralità che risiede nella sua persona), è l'opposto della sincerità, vale a dire la *menzogna* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*) [...]. La menzogna può essere esterna (*mendacium externum*) o anche interna. Con la prima l'uomo si rende oggetto di disprezzo agli occhi degli altri, con la seconda, ed è ancor peggio, agli occhi propri, e offende la dignità dell'umanità nella sua propria persona.⁶

Sussiste quindi una distinzione tra la negatività della menzogna in senso giuridico e in senso morale:

Se, per esempio, per stabilire il dovere della sincerità, si voglia avanzare come prova, prima di tutto, il danno che la menzogna cagiona agli altri uomini, e poi anche l'indegnità da cui è colpito il mentitore, e l'offesa che egli cagiona al rispetto verso se stesso, la prima prova si riferisce a un dovere di benevolenza, non a un dovere di sincerità.⁷

La menzogna giuridica, oggetto della *querelle* con Constant, è negativa unicamente per la conseguenza che produce; la menzogna morale è invece negativa a prescindere da una qualsiasi conseguenza giuridica, poiché la sua negatività si riferisce all'intenzione di mentire quale svilimento della moralità del mentitore. Prosegue infatti Kant:

Esula qui dal discorso il danno che può derivarne agli altri uomini, perché ciò non costituisce il carattere proprio di questo vizio [...] e

se elevate a principio di una legislazione universale: il soggetto si impone un dovere attraverso la non imposizione di un dovere.

⁶ *Metafisica*, p. 287.

⁷ *Ivi*, p. 256. Tagliapietra, in Kant - Constant, *Verità*, p. 293 nota 7, sottolinea la divergenza fra la trattazione della menzogna in campo giuridico e l'analisi di questa in campo etico, dal momento che la prima «non coglie la specificità del vizio».

nemmeno interessa il danno che il mentitore arreca a se stesso, perché allora questo vizio, alla stregua della mancanza di prudenza, sarebbe in contraddizione soltanto con le massime pragmatiche, non con quelle morali, e non potrebbe essere affatto considerato come la trasgressione di un dovere.⁸

Quindi conclude: «La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento dell'uomo»⁹. Si assiste, nelle pagine della *Metaphysik*, a un inasprimento della condanna della menzogna a seguito dell'accrescimento del suo valore negativo, quale perdita intenzionale del valore intrinseco dell'uomo inteso come essere razionale:

Un uomo che non crede egli stesso a ciò che dice a un altro (anche nel caso in cui si tratti di una persona puramente ideale) vale ancora meno che se fosse una mera cosa, perché [...] se per comunicare a un altro i propri pensieri l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e di conseguenza abdica alla sua propria personalità; per questo il mentitore, piuttosto che essere un uomo vero, ne ha solo l'apparenza ingannatrice.¹⁰

Se quindi in sede giuridica la menzogna annulla la condizione esterna della convivenza tra uomini, in sede etica annichilisce la condizione interna dell'umanità della persona, a seguito di un abbassamento del suo valore¹¹.



⁸ Kant, *Metafisica*, p. 287-288.

⁹ *Ivi*, p. 288.

¹⁰ *Ibidem* (traduzione modificata).

¹¹ È da sottolineare infine come, nell'*Annotazione* allo stesso paragrafo, Kant individui nella menzogna il momento di sorgenza del male nel mondo: «È degno di nota che la Bibbia dati il primo delitto, per mezzo del quale il male è entrato nel mondo, non dal *fratricidio* (Caino), ma dalla prima *menzogna* (perché la natura stessa si solleva contro quel delitto, e che essa indichi come primo autore d'ogni male il mentitore originario, il padre della menzogna)» (*ivi*, p. 290).

III

LA PRUDENZA

Oggetto del presente capitolo è l'analisi del principio che consente il nesso tra l'universalità di una massima morale e il suo inserimento nella situazione contingente, e che presiede alla determinazione dell'azione morale¹, ponendosi a mediazione tra le sue due condizioni: la forma pura e la materia storica. Alla luce dei precedenti risultati questo principio riveste una funzione biunivoca: da un lato attua la selezione di una prescrizione morale concreta riconosciuta valida alla luce del criterio negativo di universalità, dall'altro associa a una certa circostanza empirica una determinata massima secondo una valutazione delle conseguenze possibili. Si intende ora dimostrare che la causa efficiente dell'azione è la medesima in entrambi gli Autori, e corrisponde a un'interpretazione della *φρόνησις* aristotelica, nominata da Weil «prudenza» (*prudence*) e da Heller «phronesis».

1. LA PRUDENZA IN WEIL

È già stata presentata², relativamente a Weil, la declinazione del dovere di giustizia relativa al rispetto dell'aspettativa legittima altrui, sintesi di *morale concrète* e morale formale: l'aspettativa corrisponde alle norme

¹ Non della massima, perché questa è determinata (dal punto di vista del *Sein*) dalla sua esistenza storica eteronoma, o (dal punto di vista del *Sollen*) dalla compatibilità con il criterio negativo della morale universale.

² Cfr. *supra*, cap. II, § 2.

della *morale concrète*, ma è legittimata alla luce del confronto con il criterio dell'universalità³.

Weil enuncia quindi il principio che consente di cogliere ciò che rappresenta, in un certo tempo e luogo, l'aspettativa legittima: tale principio è la prudenza.

La prudenza è la 'virtù' che porta a compimento [*parfait*] tutte le altre, il dovere che rende praticabili i doveri di giustizia. Solo l'uomo prudente saprà in cosa consiste essere giusto nella situazione data, cosa significa essere veritiero, essere coraggioso e limitare in se stesso quegli interessi e desideri che egli sa non poter soddisfare se non rinunciando a ogni azione morale.⁴

Il plurale «doveri di giustizia» deve essere inteso come riferimento alle differenti specificazioni della norma formale di giustizia prescrivente il trattamento uguale di soggetti uguali. Queste specificazioni assumono la forma delle differenti aspettative legittime, le quali sono a loro volta plurali dal momento che, per quanto concerne l'elemento di aspettativa, la morale storica è costituita da una pluralità di norme e, per quanto concerne l'elemento di legittimità, quest'ultima si configura anche e soprattutto alla luce della situazione nella quale si agisce. La prudenza presiede quindi alla valutazione della situazione, al fine di determinare la specificazione del dovere che coincide con l'aspettativa legittima. Questo, alla luce della coincidenza tra aspettativa legittima e specificazione del dovere: il paziente si aspetta di essere curato e la soddisfazione di tale aspettativa legittima risulta da una menzogna del medico, la quale si qualifica non come violazione del dovere universale di curare il paziente, ma come sua specificazione⁵. La valutazione della specificazione avviene non in modo assoluto (non in ogni situazione il medico preferirà mentire piuttosto che dire il vero) ma unicamente nell'*hic et nunc* della situazione contingente. Pertanto la prudenza porta sulle condizioni materiali dell'agire, siano esse il *Sein* della contingenza della situazione o il *Sollen* dell'aspettativa legittima secondo la morale di appartenenza. La prudenza è

³ Per esempio, se il *milieu* morale storico si attendesse un'azione tale che corrispondesse al trattamento di un altro individuo come mero mezzo, tale aspettativa non sarebbe tenuta in conto dal soggetto morale, in quanto non legittimata dall'approvazione della morale universale.

⁴ Weil, *Philosophie morale*, p. 122.

⁵ Questo, nonostante tale specificazione contraddica di fatto l'aspettativa legittima della vericità, la quale però non risulta più presa in conto nell'azione alla luce di una priorità attribuita dal soggetto morale (il medico) a un'altra aspettativa, quella della guarigione; tale priorità è formulata in base alla *conseguenza* dell'azione secondo la specificazione del dovere, che è giudicata più universale rispetto all'obbedienza dell'aspettativa della vericità.

principio del nesso tra il dovere universale e la valutazione delle condizioni materiali, alla luce della sua capacità di produrre una specificazione storica del dovere a-storico:

È in forza della prudenza che le implicazioni formali dell'esigenza di universalità sono sviluppate al grado più alto di concretezza che la riflessione formale possa raggiungere. Sotto la prudenza sono sussunti tutti i problemi concreti che si pongono all'essere morale nel caso in cui egli rifiuti la negazione del mondo e la purezza vuota, in altri termini nel caso in cui voglia agire moralmente e si voglia morale all'interno di una *morale concrète*.⁶

Come visto, la valutazione della situazione non è esente anche dal nesso con le conseguenze, che partecipano del giudizio sull'azione in forza del loro ruolo nel processo di moralizzazione della *morale concrète*. Queste conseguenze sono valutate intersoggettivamente non secondo la morale universale ma secondo la *morale concrète*, dato che solo essa, in quanto sostrato normativo comune, rappresenta la condizione generale effettiva⁷ (ossia reale) su cui fondare un giudizio sull'azione: il solo principio che si può presupporre come guida nella previsione delle conseguenze corrisponde al modo in cui queste ultime siano recepite e interpretate dalla pluralità degli appartenenti alla morale storica. Pertanto, dal momento che non sussiste valutazione dell'aspettativa legittima e della situazione senza un'attenzione morale riferita alle conseguenze dell'azione secondo la specificazione del dovere, la prudenza consente di tenere conto delle

⁶ *Ibidem*. Weil riprende qui nuovamente la concezione di un formalismo che, se assunto nella purezza della sua incondizionatezza, è completamente inattivo e quindi non morale: esso non realizza nessun dovere specifico e pertanto manca il fine, proprio dell'uomo buono, del progresso morale del mondo umano sussistente. Il soggetto morale si riduce quindi a essere un folle, lontano da ogni *milieu* storico-sociale.

⁷ Generale e non universale, effettiva e non potenziale: è illecito presupporre che le conseguenze della propria azione siano valutate secondo la morale universale anche dagli altri co-appartenenti alla *morale concrète*, poiché è possibile che costoro non siano parimenti sensibili all'universalizzazione della morale di appartenenza; in ogni caso, l'azione di moralizzazione della *morale concrète* si effettua anche per questi altri, in linea con i loro interessi legittimi: si agisce quindi rispetto non a una totalità fittizia di esseri morali, ma nei confronti di una pluralità umana storica e tradizionale. Cfr. *ivi*, p. 135: «L'uomo che riflette sulla morale riflette, senza dubbio, per se stesso; ma la sua riflessione gli mostra anche che non può riflettere solo per sé né per coloro che cercano come lui (e non hanno quindi affatto bisogno della sua riflessione); in funzione della sua morale, egli vuole che tutti siano morali, che nessuno abbisogni di una legge imposta, che tutti vogliano ciò che la legge contenga di razionale; egli vuole quindi che coloro che non cercano una *morale concrète* più elevata possano almeno sentire che tale ricerca abbia un senso per loro e che essi ne accettino i presupposti e le esigenze – che la morale dell'universalità sia accessibile e accettabile, e lo sia per gli uomini così come sono».

conseguenze prevedibili, legittime, ma necessariamente contingenti (derivanti dal *Sein* delle circostanze) e storiche (valutate secondo il *Sollen* della *morale concrète*).

Da quanto analizzato appare lecito dedurre un nesso fondamentale tra il fine della realizzazione della progressiva universalizzazione della *morale concrète* e la valutazione delle circostanze prescrittive in cui l'azione morale (morale in quanto realizzante questo fine) si inserisce. La deduzione ha natura sillogistica: in primo luogo, il dovere di moralizzazione della *morale concrète* non può essere realizzato senza il riferimento alle massime storiche, alla luce della natura negativa della morale formale; in secondo luogo, come visto nel primo capitolo, un'azione di moralizzazione che non tenga conto della *morale concrète* e delle aspettative dei suoi rappresentanti apparirebbe come incomprensibile (poiché non tutti i membri della morale storica sono necessariamente sensibili alla sua moralizzazione) e introdurrebbe delle conseguenze che possono essere giudicate negativamente. In conclusione il dovere di moralizzazione si realizza anche nel tener conto della ricezione delle conseguenze da parte dei membri della *morale concrète*: l'attore ne è responsabile, poiché esse rappresentano una delle condizioni in base alle quali dipende la realizzazione pratica del dovere morale.

Una critica fondamentale a questa conclusione si riferisce al rischio di assoluta eteronomia morale: l'attore sarebbe immorale unicamente perché le conseguenze della sua azione sono risultate negative; solo un dio sarebbe morale, avendo il potere necessario e sufficiente a conoscere e plasmare il mondo secondo le conseguenze volute, e ogni uomo si troverebbe nella stessa situazione di Edipo, unicamente colpevole di aver sperato di eludere un oracolo⁸. In altri termini, se l'azione non può (*licet*) determinarsi in un modo moralmente autonomo che sia assoluto (secondo le sole condizioni formali dell'azione), si corre il rischio opposto, che la moralità dell'azione sia giudicata in modo assolutamente eteronomo da

⁸ Cfr. Weil, *Philosophie morale*, p. 123: «Se una responsabilità delle conseguenze potesse essere imputata solo a chi governa le sue condizioni, solo Dio sarebbe moralmente responsabile – proposizione assurda, poiché il concetto stesso di morale perde ogni senso qualora lo si applichi a un essere che, per definizione, non possiede (o non è posseduto da) una natura finita e non conosce né bisogno, né tentazione», e p. 124: «Chi sosterebbe che Edipo, privandosi della luce del giorno, si sia punito per un *crime*, che è crimine unicamente secondo il diritto di dèi esteriori all'uomo e alla sua coscienza morale, crimine di un atto che, in più, è stato, in quanto crimine, estraneo alla volontà dell'eroe?». Si potrebbe sottolineare come Edipo si sia macchiato della colpa di non tenere conto della necessaria realizzazione di un oracolo portante sul suo futuro, e quindi, con incoscienza dell'ordine oracolare della *τύχη*, di aver ucciso un uomo capitato sul suo cammino, un cammino per altro motivato dalla fiducia nella possibilità di sventare lo stesso oracolo.

elementi (leggi e/o soggetti) esterni. In questo modo, ogni attore rischierebbe di essere sempre moralmente colpevole per ogni azione possibile, in quanto potrebbe sempre esistere un osservatore pronto a giudicarlo 'senza coscienza'.

Questo rischio ha tuttavia un fondo di verità: è un fatto empirico che certe responsabilità per le conseguenze sono attribuite anche da una fonte eteronoma-storica (e non solo autonoma-formale): si assiste quindi (anche a livello argomentativo di Weil) a un'alternanza tra un'assenza della colpevolezza secondo le intenzioni e una colpevolezza secondo la responsabilità per le conseguenze. Weil sottolinea inizialmente:

Il sentimento e il giudizio morale di ognuno conoscono altresì delle responsabilità non scelte. [...] Le scuse che in caso di esito negativo sono attribuite a sé o agli altri lo mostrano: non le si cercherebbe se non si pensasse di averne bisogno, e si adduce la buona intenzione come circostanza attenuante, non come prova di innocenza. [...] E se le leggi ammettono delle circostanze attenuanti, esse lo fanno unicamente là dove, in prima istanza, hanno stabilito una responsabilità.⁹

Quindi procede affermando:

Comunque sia, l'argomento tratto dal concetto di circostanza, se da un lato mostra la responsabilità dell'individuo relativamente alle conseguenze delle sue decisioni, indica allo stesso tempo che questa responsabilità non è totale. [...] Vi è una differenza essenziale tra responsabilità limitata e assenza di responsabilità.¹⁰

Responsabilità e intenzione si condizionano mutualmente: la non-assolutezza di ciascuna è determinata dal concorso dell'altra nella considerazione del *gradus imputationis*. La responsabilità rappresenta un elemento di imputazione, ma non gioca un ruolo assoluto; e viceversa l'intenzione non può (*licet*) essere considerata come affrancamento da ogni responsabilità, appunto perché, come già sostenuto, l'attore morale è colui che agisce, e se le intenzioni costituissero il solo *considerandum* per il *gradus imputationis* l'attore dovrebbe necessariamente riuscire nelle sue azioni morali. Al contrario, in base a una mera constatazione empirica, le azioni morali non sempre hanno una realtà corrispondente alla forma dell'intenzione: il soggetto morale può (*potest*) fallire, poiché non ha il potere di controllare le conseguenze che l'azione produce nel mondo, e per questo motivo può (*licet*) essere accusato secondo un giudizio *morale* delle conseguenze dell'azione stessa.



⁹ *Ivi*, pp. 124-125.

¹⁰ *Ivi*, p. 125.

IV

IL SISTEMA PRESCRITTIVO STORICO

Uno dei due fini dell'azione morale è, per entrambi gli Autori, la realizzazione di un mondo morale migliore. Questo fine si declina in Weil nella moralizzazione della *morale concrète* quale progressiva esclusione della violenza dal mondo umano, in Heller nell'universalizzazione della *Sittlichkeit* quale progressiva esclusione della strumentalizzazione tra i rapporti interpersonali prescritti da norme socio-politiche. La comparazione tra queste due formulazioni si situa sotto l'egida del concetto di giustizia, intesa come relazione ideale tra soggetto pratico e sistema prescrittivo di appartenenza, una relazione che può assumere una pluralità di forme cui corrisponde una pluralità di strutture della giustizia. L'ipotesi che guida l'intera seconda parte è la seguente: la particolare concezione dell'azione morale sin qui ricostruita nei due Autori conduce al medesimo esito sul piano della relazione individuo morale / contesto prescrittivo, proponendo in entrambi i casi una concezione prospettivistica e non sostanzialistica della giustizia.

La relazione individuo-*Sittlichkeit* è simile, nei due Autori, per quanto concerne la 'genealogia' delle forme di giustizia, ma differente relativamente alla concezione della *Sittlichkeit* e della *morale concrète*: se quindi parallele sono le 'figure' assunte dalla relazione tra l'autonomia soggettiva e il sostrato normativo eteronomo, differente è la configurazione del sistema prescrittivo oggettivo. Pertanto, nel presente capitolo, l'analisi delle prime due forme di giustizia (la situazione di assoluta eteronomia e il sorgere della posizione autonoma) è preceduta da un approfondimento, per ciascun Autore, della struttura del sistema prescrittivo e dell'interrelazione tra le sue componenti, il mutamento della quale definisce la differenziazione storica tra sistema pre-moderno e moderno.



L'INSODDISFAZIONE DELL'INDIVIDUO

Il presente capitolo analizza la posizione dell'individuo nella società moderna. Alla luce di alcuni aspetti costitutivi dell'organizzazione sociale, l'individuo si scopre insoddisfatto e giunge a individuare la causa della propria insoddisfazione nella negazione, da parte dello stesso *milieu* sociale, del valore dell'individualità stessa. Il superamento dell'insoddisfazione si determina alla luce del ricorso a un contenuto assiologico alternativo a quello sociale, assunto quale criterio positivo di giudizio delle norme del sistema prescrittivo di appartenenza.

1. LA STRUMENTALIZZAZIONE DELL'INDIVIDUO

1.1. *La 'chosification' in Weil*

Come visto precedentemente, in Weil il sacro della società moderna coincide con l'efficacia razionale; per realizzare questo fine la società determina la funzione lavorativa dell'individuo, attribuendogli un certo posto nell'organizzazione razionale del lavoro: il valore che la società riconosce all'individuo è proporzionale a quello del suo contributo all'efficacia¹, della funzione da lui svolta; pertanto l'individuo risulta concepito dalla società non come individualità² ma unicamente in base alla sua utilità

¹ Cfr. Weil, *Filosofia politica*, p. 96: «La società riconosce solo il risultato misurabile, e l'individuo nella società dovrà sempre misurare il suo specifico valore (sociale) a questo criterio» (traduzione modificata).

² Cfr. *ivi*, p. 119.

nell'organizzazione sociale, come *strumento* più o meno valido per la realizzazione del fine rappresentato dall'efficacia. Il riconoscimento sociale del valore strumentale dell'individuo si manifesta nel salario, mezzo di soddisfazione di certi bisogni materiali e modalità di accesso a un certo insieme di beni³, prodotti dalla società stessa: la società «promette all'individuo la soddisfazione del bisogno (e del normale desiderio)»⁴. Dato che il progresso tecnico della società produce sempre nuovi beni disponibili per l'individuo, al punto che ciò che in precedenza appariva come condanna naturale diviene in seguito «un semplice problema tecnico»⁵, la soddisfazione promessa dalla società si riferisce non solo al bisogno di sicurezza dalla violenza esterna e interna, ma soprattutto, nella situazione moderna, alla sempre maggiore quantità e sofisticatezza dei beni cui l'individuo può avere accesso. In nome di questa soddisfazione materiale l'individuo si presta a essere considerato come strumento per il sacro della società.

I beni cui l'individuo può accedere tramite il suo lavoro sono per principio accessibili a tutti i livelli di funzione occupati dagli individui, benché i livelli superiori dell'organizzazione sociale ne fruiscono più rapidamente di quelli inferiori⁶. Di conseguenza il miglior posto nel contesto sociale comporta una migliore (più rapida o più abbondante) fruizione della progressiva sofisticatezza tecnica dei beni. Dato che il posizionamento è proporzionale (almeno in linea teorica) al valore che la funzione dell'individuo ricopre nell'organizzazione razionale del lavoro, nella società moderna l'individuo ha tutto l'interesse (materiale) a «*sistemarsi bene*»⁷, a detenere un posto elevato nella struttura della società rendendosi il più possibile utile per la società, in nome della fruizione di beni sempre più sofisticati. Egli si dispone a essere valutato unicamente sulla base della sua funzione nel contesto sociale⁸ al fine di

³ Cfr. Weil, *Filosofia politica*, p. 97: «La sua [*scil.* dell'individuo] partecipazione ai beni dipenderà dal suo posto nell'organizzazione sociale, giacché i posti sono remunerati più o meno a seconda del valore attribuito, per quanto riguarda il lavoro sociale, alla funzione svolta nell'impiego in questione».

⁴ *Ivi*, p. 124.

⁵ *Ivi*, p. 79. Per esempio, riprendendo la doppia condanna biblica del sudore della fronte per il successo del lavoro e del dolore nella perpetuazione della specie, queste negatività appaiono, agli occhi di una società più sviluppata, come mere carenze tecnologiche, e non come condizione umana: la meccanica e l'elettronica per la prima, la scienza medica per la seconda, possono rimediare a questi dolori della natura umana.

⁶ Cfr. *Masse*; cfr. anche Canivez, *Giustizia*, pp. 141-142.

⁷ Weil, *Filosofia politica*, p. 97.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 98: «In questa competizione per una maggiore partecipazione ai beni prodotti, gli individui, considerandosi come oggetti naturali da valorizzare, cercheranno di attribuirsi il maggior grado di utilità possibile» (traduzione modificata).

partecipare ai vantaggi tecnici prodotti dal progresso dell'efficacia tecnica⁹.

Sussiste quindi un *décalage* tra interesse della società e interesse dell'individuo. Lo scopo dell'organizzazione sociale, il progresso tecnico e il perfezionamento dell'efficacia, è realizzato dalla partecipazione individuale all'organizzazione del lavoro. Viceversa, lo scopo dell'individuo, la soddisfazione di certi bisogni sempre più 'comodi', è raggiunto attraverso la valutazione sociale della funzione individuale quale mezzo per la progressiva creazione di beni sempre più sofisticati. Dal punto di vista della società ciò comporta il fatto che l'individuo, affinché voglia inserirsi nell'organizzazione del lavoro, abbia dei bisogni sempre insoddisfatti, e trovi la promessa della loro soddisfazione solo nella società; dal momento che la società si pone nei confronti dell'individuo come principio di soddisfazione di bisogni, la loro domanda è creata dalla società stessa: pertanto la società «deve alimentare in lui il bisogno e sostituire a ogni bisogno soddisfatto un bisogno da soddisfare»¹⁰.

Ciò che è mezzo per la società è quindi fine per l'individuo, e viceversa. Il fine della società è la partecipazione individuale al lavoro sociale, come specificazione del fine più generale del proprio sacro; il mezzo per realizzare tale fine è la perpetuazione dell'insoddisfazione nell'individuo. Viceversa il fine dell'individuo è la soddisfazione di certi bisogni sempre più sofisticati, la cui origine è riconducibile alla struttura della società stessa (e non alla relazione diretta tra individuo e natura); il mezzo per ottenere la soddisfazione del bisogno è il posizionamento dell'individuo nella struttura razionale del lavoro sociale, quale modalità di attribuzione di beni in grado di soddisfare il bisogno. Il fine dell'individuo, la cessazione dell'insoddisfazione, è quindi possibile unicamente all'interno dell'organizzazione sociale del lavoro la quale promette (ma solo promette) la cessazione dell'insoddisfazione: la realizzazione di tale promessa è infatti sempre procrastinata, pena la cessazione dell'interesse dell'individuo alla partecipazione al lavoro sociale. Pertanto non solo la società perpetua l'insoddisfazione dell'individuo, ma è l'individuo stesso a perpetuare la propria insoddisfazione nella ricerca della soddisfazione.

Società moderna e individuo sono quindi inseriti all'interno di una dialettica negativa: entrambi agiscono contro l'altro, e nel contempo entrambi necessitano dell'altro. Il fine dell'individuo (la completa soddisfazione materiale) coincide *in extremis* con l'annullamento del fine del-

⁹ Cfr. *ivi*, p. 77: «[L'individuo] se vuole vivere e partecipare ai vantaggi del lavoro sociale, deve farsi oggetto utilizzabile nel e per il lavoro sociale» (traduzione modificata).

¹⁰ *Ivi*, p. 124 (traduzione modificata).

la società (dato che, con la cessazione del bisogno, cesserebbe anche la funzione della società); il fine della società (la perpetuazione del proprio progresso) coincide con la negazione del fine dell'individuo (la perpetuazione dell'insoddisfazione).

Weil sintetizza:

Il bisogno è quindi allo stesso tempo il male da eliminare tramite la soddisfazione e il motore del bene, della soddisfazione dei bisogni – e questo bene non è il vero bene, essendo solo l'assenza di un male che non è vero male.¹¹

Il bene e il male della società non sono «veri» poiché la loro determinazione dipende dal punto di vista dei due membri della dialettica: il bisogno è un male per l'individuo, ma è un bene per la società in quanto causa efficiente del suo fine. Viceversa la soddisfazione è un bene per l'individuo, ma è un male per la società, dato che una completa soddisfazione coincide con l'assenza di funzione della società stessa agli occhi dell'individuo, e quindi con la cessazione della sua partecipazione al lavoro sociale.

Conseguenza della mutua dipendenza delle due opposte logiche strumentali di società e individuo, la falsità del bene e del male nella società determina la perpetuazione dell'insoddisfazione materiale nell'individuo. A seguito del conflitto tra ceti, attraverso il sorgere della violenza in seno alla società, l'individuo giunge alla consapevolezza della propria condizione di insoddisfazione in seno all'organizzazione sociale: in questa situazione di scontro egli perde fiducia nella razionalità dell'organizzazione sociale, la quale appare come inganno, *ruse*, menzogna; alla luce della continua conferma del valore strumentale ricevuto dalla società egli si scopre suo semplice oggetto, strumento per la realizzazione di fini che non riguardano la sua individualità¹², perennemente insoddisfatto nella reiterazione di un meccanismo di procrastinazione della soddisfazione materiale, sempre futura e mai in atto. Per quanto concerne il presente, la società «si aspetta che egli [*scil.* l'individuo] nel frattempo se la cavi come può, seguendo i valori che conosce ancora»¹³; tuttavia, come visto¹⁴, qualsivoglia valore 'altro' rispetto all'efficacia e alla razionalità è negato dalla società in quanto elemento tradizionale costituente in potenza un

¹¹ Weil, *Filosofia politica*, p. 125 (traduzione modificata).

¹² Cfr. *ivi*, p. 113: «Il razionale si 'rivela' a lui come invenzione ingannevole delle passioni degli altri, e l'oggettività come menzogna dei capi nella lotta sociale [...]. L'individuo nella società storica si trova quindi escluso da un razionale di cui non è che l'oggetto» (traduzione modificata).

¹³ *Ivi*, p. 120.

¹⁴ Cfr. *supra*, cap. IV, § 1.1.

principio antagonista al progresso della società (se invece il valore altro non è negato, è affermato solo in quanto strumento per la realizzazione del sacro della società stessa). Di conseguenza, la società non riconosce nessun senso all'individuo che non sia riconducibile al senso del progresso, che non coincida con la funzione nell'organizzazione razionale del lavoro.

La lotta sociale rivela quindi all'individuo l'insensatezza del lavoro sociale. Non la sua inutilità: la società è utile all'individuo e il suo valore è riconosciuto dall'individuo, ma tale valore «non è positivo in sé, consistendo unicamente nell'assenza di un male»¹⁵ quale assenza dell'insoddisfazione e dell'insicurezza; il valore della società è unicamente derivato (derivato dall'esistenza di un fine, la soddisfazione) dato che non possiede nulla di autonomamente positivo agli occhi dell'individuo. Il valore che l'individuo riceve dalla società è quindi doppiamente insufficiente per l'individuo: in primo luogo esso rappresenta un valore negativo, inteso come assenza di un male (assenza di violenza); in secondo luogo questo valore non costituisce la base sulla quale l'individuo possa fondare un senso duraturo per la propria vita, in quanto valore dipendente dalla strumentalizzazione dell'individuo e non relativo all'individualità quale fine in sé. Conclude Weil:

Soltanto in sé, nella sua individualità, l'uomo deve trovare un senso per la sua vita, per quella parte di sé che non soggiace al calcolo, che non è di alcuna utilità (se non negativa) per il lavoro sociale. Nell'individualità, del resto, lo costringe a ripiegare questa società stessa che lo lascia esposto all'insicurezza, [...], che disprezza tutto ciò che è significativo per l'individuo, ciò che la società definisce *storico*: il sacro tradizionale, il sentimento, l'interiorità.¹⁶

Un ambito di valori che considera l'individuo come fine in sé è quindi rappresentato proprio dal contesto comunitario: nella comunità l'individuo si trova inserito in un insieme di valori storici in base ai quali trovare un senso alla propria vita¹⁷. Tuttavia il sacro comunitario, pur potendo veicolare un senso non strumentale dell'individuo, è, come visto, considerato negativamente dalla società, in quanto contrapposto al sacro della razionalità.



¹⁵ *Filosofia politica*, p. 119.

¹⁶ *Ivi*, pp. 116-117.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 115: «In quanto membro di una comunità con i suoi valori, trova un senso alla vita nella sua famiglia, nel suo gruppo sociale, nella comunione con quanti aderiscono agli stessi valori (estetici, religiosi, ecc. ...)» (traduzione modificata).

VI

VERSO UNA SOCIETÀ GIUSTA

La precedente trattazione del criterio su cui si fonda la critica al sistema prescrittivo storico conduce all'analisi delle conseguenze che questa critica produce nella società di appartenenza, e della specifica forma procedurale atta a regolare l'applicazione del criterio formale.

1. LA VITA DELLA GIUSTIZIA

1.1. *Heller: il dinamismo della giustizia*

Secondo Heller la critica di legittimità alle prescrizioni della *Sittlichkeit* corrisponde a una nuova forma di giustizia, chiamata *giustizia dinamica*, nella quale le norme e regole di una certa *Sittlichkeit* sono invalidate alla luce di nuove norme e regole¹. In linea con quanto concluso nel precedente capitolo, secondo Heller la norma fondante la critica al sistema prescrittivo si riferisce alla seconda formulazione dell'imperativo categorico:

Se si condivide la celebre massima kantiana secondo cui nessuno deve essere considerato come mezzo per un'altra persona, si possono perciò invalidare come *ingiuste* tutte le norme-e-regole che comportano di considerare gli altri come mezzi.²

La massima kantiana rappresenta quindi il criterio di validità dello stesso processo critico di giustizia dinamica, ossia il principio universale della

¹ Cfr. Heller, *Giustizia*, pp. 155-157.

² *Ivi*, p. 159.

giustizia dinamica³. Ciò significa non solo che la procedura di verifica delle norme e regole esistenti consiste nel confronto della prescrizione particolare con la massima della non strumentalizzazione, ma anche che la proposta di norme e regole alternative è legittimata *unicamente* dal rispetto della massima universale stessa.

La giustizia dinamica si oppone quindi alla forma statica di giustizia: se quest'ultima concepisce come universale e necessaria una sola *Sittlichkeit* storica (quella definita dalla visione donatrice di senso), la giustizia dinamica non riconosce validità assoluta a nessuna *Sittlichkeit*, dal momento che nessuna realtà storica soddisfa il criterio universale della non strumentalità. Parimenti, se la critica di giustizia all'interno di un sistema statico di giustizia si limita al riassetto di un certo ordine giuridico già perfetto in sé (quale ripristino del modo di applicazione tradizionale), la critica di giustizia secondo la forma della giustizia dinamica è la stessa giustizia dinamica quale continua messa in discussione della legittimità delle prescrizioni, continuo mutamento dell'ordine tradizionale. Questa forma di giustizia è dinamica in quanto modifica la struttura normativa della società alla luce di un valore considerato come universale; il processo di critica 'universalistica' è anche giusto da un punto di vista formale dal momento che non nega il concetto formale di giustizia⁴: le norme e regole convalidate o modificate devono essere applicate in modo coerente e costante. Ciò implica che la società non sia totalmente giusta: essa diviene giusta. Per tale motivo il concetto di giustizia proposto da Heller è definito come incompleto.

Da questa incompletezza si deduce che, per la filosofa, una società completamente giusta sia non solo impossibile ma neppure auspicabile, non rappresentando una realtà giuridica soddisfacente per la condizione umana nella modernità. In linea di principio «una società totalmente giusta è una società in cui si applica *solo il concetto statico di giustizia*»⁵; tuttavia, sussistendo sempre la possibilità che la legittimità apparentemente necessaria di una certa *Sittlichkeit* sia rimessa in causa e relativizzata nel momento in cui si verifica il contatto con altre *Sittlichkeiten* o avviene il conflitto tra il bisogno materiale e assiologico, si conferma l'impossibilità fattuale di una giustizia completamente statica⁶.

³ Cfr. Heller, *Giustizia*, p. 328.

⁴ Cfr. *supra*, cap. IV, § 1.2.

⁵ *Giustizia*, p. 297.

⁶ Cfr. *supra*, cap. IV, § 4.1. Cfr. anche *Giustizia*, p. 300: «Se si accettano tutte le norme-e-regole di una società, se nessuno pronuncia l'affermazione invalidante 'questa norma/regola è ingiusta', allora la società può essere legittimamente considerata giusta. Tuttavia i membri di altre società o culture (in veste di contestatori o di osservatori) possono ancora pronunciare l'affermazione invalidante 'le norme-e-regole della (prima)



VII

L'ETICA DELLA PERSONALITÀ IN HELLER

Dopo la trattazione dell'azione di giustizia resta da analizzare la realizzazione della morale non *in foro esterno* (*Sittlichkeit / morale concrète*) ma *in foro interno*, quale formazione della vita buona individuale. Il procedimento argomentativo applicato differisce da quello utilizzato nelle due precedenti parti. La presente parte si struttura sulla base di un modello ermeneutico formale costituito da una serie di articolazioni del tema in esame: l'autoeducazione dell'individuo, l'elemento estetico della vita buona, la felicità dell'individuo morale. Si tratta quindi di valutare la comparabilità dei due Autori a partire dall'applicazione di questa struttura tematica, attraverso la quale poter giungere, nel contempo, a una distinzione il più rigorosa possibile delle posizioni loro proprie.

An ethics of personality (1996) costituisce il volume finale della teoria della morale¹ di Ágnes Heller, composta dalle opere *General ethics* (1989) e *A philosophy of morals* (1990). L'ultima opera della trilogia è frutto di un lungo processo di modificazioni e ripensamenti; infatti, nel progetto originale, la terza parte avrebbe dovuto intitolarsi *A theory of proper conduct*. Tratteggiando il futuro terzo volume nell'introduzione a *General ethics*, Heller scrive:

L'aspetto educativo o terapeutico [proprio del terzo volume] si propone di rispondere, da un lato, al problema relativo a come disposizioni

¹ La *Teoria della morale* di Ágnes Heller rappresenta il compimento di un progetto la cui formulazione risale ai primi anni di insegnamento della filosofa, all'epoca in cui svolse il suo primo ciclo di lezioni sull'etica. Cfr. Franco, *Heller*, p. 560, ove Heller afferma: «Proprio in quel periodo [*scil.* 1956] tenni alcune lezioni all'Università intitolate 'Dalle intenzioni alle conseguenze'. Vi presentavo un'etica fondata esattamente come la mia recente *Etica generale*». Cfr. anche Grumley, *Heller*, p. 177.

innate delle persone possano essere modellate in modo da consentire loro di soddisfare le aspettative morali e, dall'altro lato, al problema relativo a come un modo di vita conforme agli standard di bontà possa essere salvaguardato dalla minaccia di miseria e infelicità.²

Come Heller specifica, questi problemi si riferiscono alla *paideia* nel senso di uno sviluppo armonico e virtuoso dei talenti individuali, all'unità dialettica tra condizione umana generale e condizione umana particolare, allo sfondo estetico e psicologico della moralità, alla possibilità della felicità per una vita conforme al dovere e al nesso con la tradizione epicurea e stoica.

An ethics of personality, risultante terzo volume della trilogia, si differenzia profondamente dal suo precedente concepimento; nell'introduzione al volume Heller confessa le sue perplessità quando si accinse a terminare la trilogia:

Era come se lo 'spirito del nostro tempo' mi parlasse, mettendomi in guardia contro pericoli mortali come essere inopportuna, troppo retorica, noiosa, e, peggio, assumere l'autorità di un giudice senza esserne stata autorizzata.³

Heller, riflettendo sulle condizioni di una teoria della *proper conduct*, riconosce come non sia possibile presentare una riflessione filosofica sulla retta condotta, ma solo descrivere le particolari incarnazioni dell'etica della personalità⁴. La modificazione del terzo volume rispetto al progetto iniziale corrisponde quindi a un cambiamento di stile, non di contenuto⁵; infatti la prosa di *An ethics of personality* appartiene, secondo le intenzioni dell'Autrice, più al genere letterario che a quello filosofico. Di propriamente filosofica vi è solo la prima parte, costituita da una serie di lezioni universitarie sulla relazione tra Nietzsche e il *Parsifal* di Wagner; le altre due parti sono costituite da tre dialoghi tra Lawrence, Joachim (studenti

² Heller, *Etica*, p. 35, con modificazioni.

³ *Ethics of personality*, pp. 1-2.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 2: «Non si può scrivere al giorno d'oggi sulla 'buona vita' di singoli individui in uno stile filosofico tradizionale. Sia la prosa argomentativa sia quella narrativa richiedono al filosofo di assumere una posizione di autorità e di parlare per gli altri e in nome degli altri. Ma se la 'vita buona' è fatta su misura – come nei tempi moderni – il filosofo non può assumere la posizione di autorità senza raccontare menzogne, a volta anche noiose [...]. Al fine di essere veritiera nel messaggio, dovetti trovare nuove forme di comunicazione»; cfr. anche *ivi*, p. 11: «È impossibile scrivere un trattato sull'etica della personalità. Si deve illustrarla più che parlarne. O piuttosto si deve assumere un caso paradigmatico, una singola persona, una singola vita al fine di esemplificare la sua essenza e il suo significato».

⁵ Cfr. *ibidem*: «Non vi era nulla di essenzialmente sbagliato nelle mie idee preliminari concernenti l'essenzialità del messaggio del terzo volume».

universitari partecipanti alle lezioni su Nietzsche e il *Parsifal*) e la giovane Vera, e infine dalla corrispondenza epistolare tra l'anziana Sophie Meller e sua nipote Fifi (plasmate, secondo le intenzioni di Heller, sulla base delle figure rispettivamente della madre di suo padre, Sophie Meller, e dell'Autrice stessa da giovane⁶). Tutte queste creazioni letterarie sono illustrazioni e rappresentazioni dell'etica della personalità.

In un articolo apparso tre anni dopo la pubblicazione del volume, dal titolo *Is moral philosophy possible at all?*, Mihaily Vajda, ex membro della scuola di Budapest e amico di Ágnes Heller, afferma che il cambiamento di genere letterario nel terzo volume invalida gli altri due, contrariamente a quanto sostiene Heller nell'introduzione dell'opera⁷. Secondo Vajda il terzo volume realizzato rappresenta un elemento di rottura nell'economia del progetto morale helleriano, se non una negazione del progetto stesso. Due sono le critiche che Vajda propone⁸. La prima si riferisce al fatto che *An ethics of personality* è un'opera completamente differente da *A theory of proper conduct*: secondo Vajda le anticipazioni dei temi del terzo volume presentate nei primi due volumi non sono soddisfatte nell'effettiva realizzazione dell'opera⁹. La seconda critica, approfondimento della prima, si riferisce all'assenza di nessi tra il terzo volume e il secondo, *A philosophy of morals*.

L'analisi della vita buona in Heller, oggetto del presente capitolo, coincide con un tentativo di replica alle critiche di Vajda attraverso la ripresa dei temi che, secondo quanto anticipato nei primi due volumi della teoria della morale, avrebbero dovuto costituire *A theory of proper conduct*: la conformità di particolari disposizioni individuali alle aspettative morali e l'(auto)educazione morale della persona umana; l'aspetto estetico della morale e della personalità; la felicità e la saggezza morale; in generale tutto ciò che concerne l'aspetto non prescrittivo dell'etica. In base a queste anticipazioni è possibile costituire una struttura tematica applicabile ad *An ethics of personality*, al fine di valutare la sua congruenza con il progetto iniziale. Nel contempo l'organizzazione tematica del capitolo costituisce anche una struttura ermeneutica corrispondente al tema della vita buona applicabile anche ad Autori esterni a Heller, e quindi fondamento della comparazione con la trattazione della vita morale in Weil.



⁶ Cfr. *ivi*, p. 8, e *Personalità*.

⁷ Cfr. *Ethics of personality*, p. 3: «Nessun volume ulteriore è possibile. Il progetto che intitolai dieci anni fa *Una teoria della morale* è ora compiuto».

⁸ Cfr. Grumley, *Heller*, pp. 273-274.

⁹ Cfr. Vajda, *Moral philosophy*, p. 79.

VIII

LA VITA MORALE IN WEIL

«La vie morale», terzo capitolo di *Philosophie morale*, affronta problematiche presenti anche nell'etica della personalità di Heller, ma trattate spesso in termini differenti. La struttura tematica ricavata dal precedente capitolo è utilizzata come schema ermeneutico del concetto di vita buona in generale, e quindi principio di comparazione delle posizioni dei due Autori.

1. SCELTA DELLA MORALE E MORALIZZAZIONE DI SÉ

La causa efficiente della vita morale in Weil è simile a quella di Heller: la scelta della morale, dell'opzione della non violenza¹. Trattandosi della scelta della ragione, non vi sono ragioni atte a fondarla: è effettuata per se stessa, al di là di ogni convincimento esterno, al di là di ogni ragionamento. Tanto le ragioni a favore quanto le ragioni contrarie alla scelta sono parimenti valide: colui che abbia scelto l'universalità e la ragione è inconfutabile, ma ugualmente lo è chi abbia scelto la violenza, dal momento che i concetti di confutabilità e inconfutabilità hanno senso unicamente *ex post* la scelta della ragione:

La scelta della ragione è un scelta non irragionevole (il ragionevole e l'irragionevole si oppongono all'interno dei confini della ragione), ma a-ragionevole o, in un senso diverso da quello temporale, pre-ragionevole.²

¹ Cfr. *supra*, cap. II, § 3.

² Weil, *Logica della filosofia*, p. 29.

Lo stesso vale relativamente alla *libertà* della scelta. La scelta per l'universalità presuppone una libertà precedente ogni libertà morale, dato che quest'ultima determina l'individuo proprio a partire dalla scelta, non prima.

Si deduce che ponendo il problema della morale, l'uomo ha optato per l'universalità, ossia per la ragione – e l'ha fatto *liberamente*: egli si determina alla ragione in tutta libertà, ed è in quanto volontà di universalità che egli si scopre libero. [...] L'uomo sceglie liberamente la ragione, liberamente poiché avrebbe potuto e può sempre optare per l'opposto della ragione, la violenza.³

La libertà della scelta della ragione contro la violenza, «senza fondo né fondamento»⁴, appare unicamente a seguito della scelta pre-razionale: a partire dal momento della scelta della ragione, l'individuo è consapevole della possibilità (libertà) della scelta tra ragione e violenza, dato che ragione e violenza si distinguono solo dopo la scelta della ragione. Di conseguenza «solo l'uomo ragionevole si *sa* libero»⁵. Come sintetizza Sichirollo:

C'est la raison, et la philosophie, qui nous conduisent à ce choix. Si la violence renaît, c'est violence pure et consciente – après que la philosophie a révélé la possibilité du choix de la non-philosophie, et donc la non-nécessité du choix de la philosophie. La raison, attribut de l'homme, n'est pas quelque chose d'évident de par soi. L'homme choisit la raison librement, donc sans raison – un choix absurde.⁶

Dato che non esistono ragioni sufficienti a convincere della necessità dell'opzione per la non violenza, sussiste sempre la possibilità della violenza, e la moralità consiste proprio nella rinnovata conferma della scelta della morale. Come visto⁷ «l'uomo non è *naturalmente* buono né *naturalmente* cattivo; più esattamente colui che possiede l'una o l'altra di queste qualità come qualità fisiche non sarebbe un uomo, ma una bestia o un dio»⁸; la duplice possibilità di bontà e violenza comporta il fatto che la scelta della ragione e dell'universalità non sia mai definitiva, e possa sempre ricadere nella violenza. In ogni caso il ritorno alla violenza significherebbe, per l'uomo che abbia scelto l'opzione della ragione, la negazione

³ Weil, *Philosophie morale*, p. 46.

⁴ *Ivi*, p. 47.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sichirollo, *Weil*, p. 264.

⁷ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.

⁸ Weil, *Philosophie morale*, pp. 18-19.

della sua stessa scelta e quindi la negazione della sua libertà; di conseguenza chi abbia scelto la non violenza dell'universalità si decide ad agire secondo l'universalità.

Sia in Weil sia in Heller il soggetto morale si determina a partire da una scelta che nulla ha di morale, in quanto fondativa della morale; in entrambi i casi si tratta di una scelta a-razionale, poiché nessuna ragione ne è la causa. Eppure la scelta della ragione contrapposta alla violenza non è completamente associabile alla scelta esistenziale helleriana: la differenza risiede nell'oggetto della scelta. La scelta esistenziale in Heller ha come oggetto l'idiosincrasia della persona nel suo essere buona, i suoi due a priori. Questi elementi non rientrano nella scelta dell'opzione della ragione di Weil: il soggetto weiliano sceglie la propria universalità. In Weil la specificità del soggetto non è scelta in sé, né è immediatamente resa autonoma attraverso la scelta esistenziale: tale specificità deve al contrario trasformarsi in autonomia (in non violenza) tramite il contributo del criterio dell'universalità.

In ogni caso, in entrambi gli Autori il senso dell'esistenza è connesso all'autonomia: in Heller si tratta della coscienza della propria contingenza, in Weil si tratta della consapevolezza dell'insicurezza e della precarietà che caratterizza l'uomo, manifestata dalla volontà di sicurezza⁹. La scelta dell'universalità deriva quindi dalla ricerca di un senso certo e autonomo della propria vita, non dipendente dalle determinazioni eteronome del corredo genetico e del *milieu* sociale o dalla configurazione concreta della morale di appartenenza. L'insoddisfazione dell'individuo costituisce un parallelismo tra i due Autori proprio alla luce di questa comune individuazione di senso e autonomia¹⁰: l'insoddisfazione deriva da un'attribuzione eteronoma di senso alla vita, dal fatto che il valore individuale dipende unicamente da un elemento esterno (la razionalità strumentale o la *morale concrète*). Tuttavia la reazione all'insoddisfazione si configura diversamente: in Weil si risolve nei termini della volontà di informare il contenuto violento della propria particolarità con il criterio dell'universalità, di conformare la propria particolarità all'idea regolativa della propria universalità, una conformità sempre *in fieri* a causa della sola possibilità dell'universalità (universalità) del soggetto; in Heller l'individuo sceglie la propria contingenza tanto nella sua particolare forma morale quanto nella sua particolare bellezza e ricchezza di bisogni, così che quanto era in Weil contingenza empirica assurge a necessità nell'etica della personalità. In ogni caso in entrambi gli Autori la scelta della morale non costituisce unicamente la causa efficiente dell'azione morale: essa

⁹ Cfr. *supra*, cap. IV, § 4.2.

¹⁰ Cfr. *supra*, cap. V, § 1.

rappresenta soprattutto l'*incipit* di una *vita nova* il cui senso coincide con il mantenimento dell'opzione della morale.

Questa vita morale è caratterizzata secondo Weil dalla costituzione di un carattere la cui moralità non derivi unicamente dalle singole azioni, ma appartenga alla totalità della vita dell'individuo come principio produttore delle singole azioni. La filosofia morale non si limita quindi né alla precettistica di autoeducazione (morale antica) né alla determinazione formale della legge (morale dell'universalità)¹¹: entrambi gli aspetti sono infatti, per Weil, parziali.

La precettistica antica non propone un criterio di annullamento dell'arbitrio (dato che tutte le proposte morali si equivalgono sul piano formale); d'altro canto nel formalismo «non esiste una vita morale, esiste solo una vita sotto la morale»¹², come sussunzione della vita al valore dell'universalità. Questa relazione gerarchica tra le componenti dell'individuo è sinonimo dell'impossibilità della moralità soggettiva: la relazione di sottomissione della componente empirica (fenomenica) dell'individuo da parte della componente razionale (noumenica) che governa la moralità formale mostra come la moralità non sia voluta dall'individuo nella sua interezza ma solo da una sua parte, e come sussista sempre il rischio che tale volontà parziale sia più debole di quella opposta, con il conseguente annullamento della moralità stessa. Questo approccio conduce alla negazione della vita morale, dal momento che lo stesso contrasto tra le due componenti rappresenta la condizione della moralità.

Il signore di uno schiavo costantemente rivoltato è in una triste situazione, tanto più che questo schiavo gli è più legato: qui padrone e schiavo vivono [...] nello stesso uomo; e [...] tutto ciò che questo padrone fa, tutto ciò che gli sembra di fare, è solo opera di repressione, repressione di se stesso. In breve, questo padrone non si vuole ragionevole e non lo è; stabilisce un baratro tra la ragione in lui e ciò che egli è empiricamente per se stesso.¹³

Se il contrasto è la garanzia della moralità della persona, nell'orizzonte del formalismo non è possibile giungere alla moralità piena dell'individuo in unità.



¹¹ Cfr. Weil, *Philosophie morale*, p. 145.

¹² *Ivi*, p. 146.

¹³ *Ivi*, p. 147.

IX

PER UN MOVIMENTO INFINITO

Analizzati i tre aspetti filosofico-morali rappresentati dall'azione morale, dall'azione di giustizia e dalla vita buona, l'ultimo capitolo svolge una duplice funzione: in primo luogo enuclea la differenza tra le strutture argomentative dei discorsi filosofici di Weil e Heller, già in precedenza rilevata nelle sue declinazioni specifiche in ciascuna delle tre parti; in secondo luogo esplicita il comune concetto di morale, atto a rappresentare il modello metaetico cui le filosofie morali dei due Autori partecipano.

1. FELICITÀ E GIUSTIZIA

La distanza tra i due Autori, relativa alla concezione della vita buona (per Weil connessa alla modificazione del sistema prescrittivo storico, per Heller suscettibile solo di un'applicazione negativa del criterio di giustizia dinamica), si traduce in una differenza a livello dell'organizzazione dei discorsi morali dei due Autori, riferita alla relazione tra i due fini dell'azione morale (la giustizia e la felicità).

1.1. *La coincidenza di giustizia e felicità in Weil*

Come visto, Weil istituisce un nesso necessario tra moralizzazione di sé e moralizzazione della *morale concrète*: la prima non può darsi senza comportare anche la seconda. Se il soggetto morale si occupasse solo della sua moralizzazione, la sua felicità coinciderebbe con il ritiro dal mondo prescrittivo storico, consentendo alla violenza di sussistere all'esterno e

lasciando inespresa la tensione (propria del mondo stesso) verso la non violenza. L'azione di moralizzazione di sé deve configurarsi come azione politica, alla luce dell'interdipendenza dell'etica della responsabilità con l'etica dell'intenzione: l'intenzione che muove il soggetto morale si riferisce alla produzione di conseguenze positive nel mondo, e tali conseguenze si riassumono nella costituzione di un mondo morale migliore; la responsabilità morale non può riferirsi unicamente alle condizioni prescrittive storiche, poiché questo comporterebbe la sussistenza della violenza e la non attuazione del criterio di universalità, lasciando la vita soggettiva nell'insensatezza.

Il nesso tra i due tipi di moralizzazione è particolarmente evidente nel caso dell'inventività morale: essa è manifestazione di un modo di vita universalizzabile, un'attitudine morale che presenti agli appartenenti alla *morale concrète* la possibilità di una maggiore giustizia nel mondo prescrittivo. Non solo: dal momento che la vita morale si realizza nell'azione verso e sulla *morale concrète*¹, è l'inventività morale che scopre nella situazione particolare il luogo di inserimento dell'universalità e rende pratico, attivo, il progresso di giustizia coniugando intenzione e responsabilità.

La morale formale non si comprende come morale dell'uomo e per l'uomo se non perché trova in questa inventività la possibilità della sua applicazione; è attraverso l'inventività di un mondo più giusto del mondo presente (di ogni epoca) che l'universalità cessa di essere criterio per *informare* la vita. Non basta dire che la giustizia deve regnare, bisogna anche trovare il luogo preciso in cui essa deve inserirsi nella vita della comunità, il luogo in cui domina ancora l'ingiustizia, ciò che è percepito *hic et nunc* da ogni uomo ragionevole come inammissibile, il luogo ove la giustizia può e deve essere realizzata, modificando *questo* e introducendo *quello*.²

La mutua interdipendenza dei due doveri di moralizzazione di sé e di moralizzazione della *morale concrète* informa anche le relazioni interpersonali. Queste, ivi compresi i legami privati, sono da Weil concepite sotto l'egida delle aspettative istituite dalla *morale concrète*: il dovere di moralizzazione di sé, fondantesi *ex ante* sul giudizio delle altre persone come determinazione della violenza dei propri *penchants*, si traduce *ex post* nel dovere di produrre per ogni altra persona le condizioni della loro mo-

¹ È infatti in riferimento alla moralizzazione della *morale concrète* che l'universalità diventa *morale agita* e non solo pensata, e può quindi entrare nel mondo interpersonale come principio attivo dell'annullamento della violenza interna ed esterna all'individuo.

² Weil, *Philosophie morale*, p. 208.

realizzazione attraverso l'introduzione del principio di universalità nelle relazioni interpersonali. La vita morale è vivificazione sia dell'universalità nella materia empirica dell'individuo, sia della *morale concrète* attraverso la tensione discorsiva verso una giustizia maggiore.

Nelle pagine finali di *Philosophie morale* Weil riprende il problema del fine dell'azione morale: prima di giungere all'instaurazione del discorso filosofico al di là di ogni azione possibile, il filosofo tratta della relazione tra azione morale e azione politica. La vita morale si inserisce all'interno dell'orizzonte prescrittivo della *morale concrète* poiché «non può essere realizzata se non nella comunità, nella misura in cui questa comunità è morale e, quindi, capace di una morale più alta»³. Il dovere della morale pura è quindi giudicare e perfezionare la *morale concrète*, poiché non sussiste altra espressione possibile del dovere di universalità: si tratta di universalizzare l'esistente rendendo vivente la staticità della *morale concrète*.

La morale è quindi essenzialmente politica, dal momento che «si riferisce alla comunità degli individui, e vi si riferisce anche nella ricerca più personale della felicità, se questa felicità non è cercata al di fuori del mondo degli uomini»⁴. Ciò non implica il fatto che l'uomo morale debba essere politico di professione: è l'azione morale in sé, se agita secondo intenzione morale (introduttore il valore dell'universalità) e pratica (modificante la violenza nel mondo e non solo nelle intenzioni dell'individuo), a produrre conseguenze politiche. Ogni azione morale modifica la *morale concrète*, poiché presenta una vita pratica la cui moralità, pur seguendo le norme storiche, non si esaurisce in queste, fondandosi sul dovere di universalità⁵.

La prudenza, alla luce della sua necessità morale⁶, è quindi necessaria anche dal punto di vista politico. Essa consente infatti di determinare

³ *Ivi*, p. 212.

⁴ *Ivi*, p. 213. Cfr. Sichirollo, *Weil*, p. 269: «[...] il y a une primauté objective de la politique: ce n'est que sur son plan en effet qu'existe et se réalise la morale (Machiavel). Mais il y a une priorité subjective – objectivement subjective – de la morale (Kant): la politique qui veut être raisonnable ne se pose pas et ne s'impose pas, sinon à celui (à ceux) qui s'en pose (posent) le problème». Nel contempo la relazione sinergica tra elemento politico ed elemento morale non basta in sé, ed è superata dal momento filosofico: la filosofia giunge a comprendere tale relazione come il compimento pratico della soluzione al problema della violenza; ma tale compimento non è definitivo; cfr. Kirscher, *Logique*, p. 47. In tal modo risulta anche confermato il fatto che la felicità derivata dalla mutua informazione di morale e politica non coincide con la realizzazione più alta di felicità: essa risiede nella *theoria*, nella visione filosofica della totalità della realtà.

⁵ Cfr. Weil, *Philosophie morale*, p. 213: «L'atto morale mira all'universalità nel concreto della vita morale ed è politico in se stesso, nessun atto dell'essere bisognoso e ragionevole può evitare di influire sulla vita della comunità».

⁶ Cfr. *supra*, cap. III, § 6.

un'azione secondo il dovere di universalità alla luce del contesto prescrittivo particolare nel quale l'azione si inserirà, istituendo una duplice relazione tra morale pura e *morale concrète*, *ex ante* attraverso l'assunzione di una massima d'azione ricavata dal contesto prescrittivo storico, *ex post* in base al riconoscimento del valore dell'aspettativa legittima: questa virtù determina quindi l'intenzione universale «in relazione a questa morale che si critica e al suo interno»⁷. Alla luce del nesso tra moralizzazione di sé e moralizzazione del sistema prescrittivo storico si perfeziona il ruolo di mediazione attribuito alla prudenza: essa rappresenta, in ultima istanza, il *medium* tra l'azione morale come manifestazione della propria moralizzazione (della limitazione della propria violenza e quindi della propria felicità ragionevole) e l'azione di giustizia come espressione della volontà di moralizzazione della *morale concrète* (della limitazione della violenza esterna e quindi della soddisfazione interpersonale). La trasformazione della *morale concrète* in morale vivente è quindi possibile attraverso il concorso dell'inventività morale prudente che presenta agli appartenenti al medesimo contesto prescrittivo un'azione tanto nuova quanto attesa, tanto universalizzabile quanto storica, sia formale sia concreta.

Si conferma nuovamente la critica che Weil presenta indirettamente alla concezione kantiana della *Klugheit*⁸: la prudenza coincide dal punto di vista soggettivo con la limitazione del contenuto potenzialmente violento della propria intenzione, e dal punto di vista della *morale concrète* con l'attuazione della critica agli aspetti di ingiustizia del sostrato prescrittivo. A seguito dell'attribuzione di valore morale negativo alla violenza nel mondo, la prudenza, istituendo il nesso tra azione morale (dell'universalità delle intenzioni) e politica (dell'universabilità delle conseguenze), assume un valore morale positivo, cessando di essere moralmente neutra.

Senza dubbio, una tale saggezza pratica [facoltà di discernere ciò che conduce al risultato voluto] è moralmente neutra [...]. Si stabilisce tuttavia un nesso tra essa e la morale a partire dal momento in cui l'uomo che la possiede comprende [...] che la violenza costituisce il male per l'uomo e per gli uomini.⁹

La morale si determina quindi come progressivo annullamento della violenza sia *in foro interno* (universalizzazione di sé) sia *in foro esterno* (senza cui l'azione di universalizzazione di sé sarebbe immorale in quanto non pratica).



⁷ Weil, *Philosophie morale*, p. 191.

⁸ Cfr. *supra*, cap. III, § 5.

⁹ *Philosophie morale*, p. 191.