

ARTHUR
SCHOPENHAUER
I DUE PROBLEMI
FONDAMENTALI DELL'ETICA

A cura di Sossio Giametta

Testo tedesco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

ARTHUR SCHOPENHAUER
I DUE PROBLEMI
FONDAMENTALI DELL'ETICA

Testo tedesco a fronte

A cura
di Sossio Giametta

Bibliografia
di Pier Davide Accendere



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

In copertina: Angilbert Wunibald Göebel, Ritratto di Arthur Schopenhauer, 1859. Kassel, Museumslandschaft Hessen Kassel, Neue Galerie. © Foto Scala, Firenze/bpk, Bildagentur fuer Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin

Cover design: Polystudio

Copertina: Zungdesign

ISBN 978-88-587-8513-3

www.giunti.it
www.bompiani.it

© 2019 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Piazza Virgilio 4 - 20123 Milano - Italia

Prima edizione digitale: ottobre 2019

SOMMARIO

Introduzione	7
Nota biografica	47
Nota al testo	49
<i>I due problemi fondamentali dell'etica</i>	51
<i>Sulla libertà del volere</i>	127
<i>Sul fondamento della morale</i>	351
Note al testo	739
Bibliografia	751
Indice generale	761

INTRODUZIONE

Schopenhauer ha voluto riunire i due trattati sulla libertà del volere (1839) e sul fondamento della morale (1840) sotto il titolo: *I due problemi fondamentali dell'etica* (1841). Ma mentre non v'è dubbio che il secondo rientri a pieno titolo nella sfera dell'etica, non è altrettanto certo che vi rientri il primo, almeno non allo stesso titolo. Anche se infatti appare difficile dubitare che il problema del libero arbitrio faccia parte dei problemi fondamentali dell'etica, per la questione della responsabilità che vi è strettamente connessa, l'effettivo svolgimento dato a tale trattato si dimostra un'indagine più gnoseologica che etica. La quale, fra l'altro, se si esclude il «miracolo» della «libertà intelligibile», che all'ultimo momento salva capra e cavoli, cioè se non ci si discosta dal piano scientifico, si risolve in una rigorosa negazione del libero arbitrio e pertanto della responsabilità, per la quale appunto il problema del libero arbitrio rientra nell'etica. D'altra parte, però, mentre il primo dei due trattati ci appare, sempre dal punto di vista scientifico, un capolavoro, sia pure con qualche sbavatura; il secondo, che si vuole non meno scientifico, si riduce ai nostri occhi a una fenomenologia e apologia della compassione, che sicuramente ha a che fare col fondamento della morale, ma che non è, come cercheremo di mostrare, il fondamento della morale. Tuttavia, tenuto conto che anche il fondamento della morale, l'atto misterioso della compassione, «non può essere esso stesso un problema dell'*etica*, ma [...] un problema della *metafisica*» (p. 587), ossia a sua volta un problema gnoseologico; e che d'altra parte, però, i due problemi, come i due trattati stessi, sono tra loro così intrecciati che non si può parlare dell'uno senza parlare anche dell'altro; si può senz'altro accettare la scelta dell'autore.

Nell'iniziare il discorso su questi due trattati, sembra ad ogni modo inevitabile notare che Schopenhauer aveva già affrontato i problemi che ne sono oggetto nelle opere precedenti: anzitutto, brevemente, in *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (VII, 46), del 1813, e poi, *ex professo*, nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (I, § 55 e § 67), del 1818-1819, mentre la critica della filosofia morale di Kant era trattata, però indirettamente, nella più generale "Critica della filosofia kantiana" aggiunta in appendice al *Mondo*. Sembra anche inevitabile notare che il primo trattato potrebbe essere fatto derivare in tutto e per tutto dall'"Analitica trascendentale" di Kant per l'appello al principio di ragione sufficiente di tutte le azioni, e dalla *Critica della ragione pratica* per la dottrina del carattere intelligibile, vale a dire per negare e rispettivamente affermare la libertà del volere. C'è anche chi, come Nietzsche, nota come un difetto della filosofia di Schopenhauer la sua «mancanza di sviluppo» (per lui era una filosofia giovanile e non per adulti), il che implica pure l'accusa di ripetitività, viste le aggiunte e prosecuzioni, i parerga e paralipomena, che Schopenhauer non cessò mai di apportare al nucleo originario del suo sistema. A Schopenhauer si può infine muovere, volendo, l'accusa specifica per questo trattato di averne tratto la sostanza dai tanti autori che, da Clemente Alessandrino in poi, fino a Kant, si sono occupati dello stesso problema, e che egli stesso cita, ben lealmente certo, nel capitolo IV dei *Precursori*.

Ma a tutti questi appunti bisogna rispondere dicendo, per cominciare dall'ultimo, che ci sono sistemi che nascono in gioventù ed altri che nascono o si perfezionano in età matura o tarda, e quello di Schopenhauer appartiene indubbiamente ai primi; e però anche che esso, consistendo, a dire dell'autore stesso, in un unico pensiero, vale a dire in un'intuizione fondamentale del mondo, poi sempre più

arricchitasi nel tempo, si è a sua volta venuto sempre più svolgendo, chiarendo e completando, senza mai contraddire l'intuizione di base, che si vuole appunto intuizione dell'eterno, e tuttavia non senza apportarvi qualche importante cambiamento, per esempio nei *Supplementi* rispetto al primo volume del *Mondo* e negli *Aforismi* rispetto all'etica del *Mondo*. Occorre dire infine, più generalmente, che il fatto che Schopenhauer lavori sempre su detto pensiero unico (racchiuso nel titolo stesso del suo capolavoro: il mondo è volontà e rappresentazione), come pure che costruisca, secondo una diffusa opinione, il suo sistema con le idee di Kant (molto più, certo, che con quelle di Platone, l'altro dei suoi due maestri dichiarati), ha una sua verità, ma non ha il significato distruttivo che una simile accusa sembrerebbe comportare. Perché le modifiche, le variazioni, le aggiunte, i perfezionamenti e gli svolgimenti apportati da Schopenhauer alle idee kantiane sono tali, pur nella loro a volte impercettibile gradualità, da approdare alla fine a un altro sistema bello rotondo, cioè diverso e originale, non meno di altri sviluppatisi a loro volta da sistemi precedenti e rimasti a questi debitori e contigui, ma non in essi incagliati. Così per esempio è quello di Spinoza rispetto a quello di Cartesio o, nell'antichità, quello di Plotino rispetto a quello di Platone. D'altra parte: si ripete Schopenhauer? Sì, nel senso che riprende continuamente i suoi temi senza mutarli. Ma lo fa creando nuovi percorsi conoscitivi, arricchendo e rinnovando il già noto. Perché il suo pensiero non è un apparato statico, schematico, astratto, dato ed esaurito una volta per tutte, ma un organismo vivo e vitale, una forza dinamica, che si muove in modi imprevisi, nuovi e illuminanti, per cui anche questi scritti diventano, oltre tutto, pregevoli opere letterarie. Una cosa è un'enunciazione ferma, fissa e squadrata, per chiara che sia, un'altra un pensiero in continuo sviluppo per forza interna, che tocca sempre

punti sensibili e allarga sempre più la base intuitiva e gli appigli di possesso delle idee portanti dell'edificio. E sia lecito usare questa immagine dell'edificio per un paragone che può essere utile. Le nuove trattazioni degli stessi temi, in Schopenhauer, fanno pensare a una guida che, dopo aver mostrato e illustrato l'architettura esterna di un edificio, penetri nell'interno e mostri poi struttura e arredamento delle stanze. In quanto dunque nel rielaborare i suoi temi aggiunge nuova conoscenza, Schopenhauer non ha torto di vantarsi – come non si sarebbe vantato se così non fosse stato – di non essersi mai ripetuto. Questi stessi argomenti possono essere fatti valere anche contro l'accusa di plagio dei predecessori. A tale proposito egli chiarisce (pp. 303-305):

Dalle teorie di tutti questi nobili e venerabili predecessori la presente trattazione dell'argomento si distingue fin qui principalmente in due punti: primo, per il fatto che, secondo l'indicazione del tema in concorso, io ho distinto rigorosamente la percezione interna della volontà nell'autocoscienza da quella esterna, analizzando ciascuna per se stessa, onde è diventato per la prima volta possibile scoprire la fonte dell'illusione che così irresistibilmente opera nella maggior parte degli uomini; e secondo, per il fatto che io ho preso in considerazione la volontà in connessione con tutto il resto della natura, cosa che nessuno aveva fatto prima di me, sicché l'argomento ha potuto essere trattato per la prima volta con tutta la serietà, il discernimento metodico e la completezza che meritava.

Nella *Prefazione alla prima edizione* della presente opera, Schopenhauer dice che la sua filosofia «è come Tebe dalle cento porte: vi si può entrare da tutte le parti e arrivare, attraverso ognuna, per via diretta fino al centro». Noi, in conseguenza di quanto precede, possiamo dire che è vero anche l'inverso: partendo dal centro si può avanzare in tutte

le direzioni. E cosa più giusta e bella non crediamo si possa dire di un sistema filosofico.

I.

Ma per venire alla questione fondamentale del primo trattato: se l'uomo sia libero di volere o necessitato, se cioè esista o no il libero arbitrio, potrebbe e dovrebbe bastare distinguere la libertà di fare quello che si vuole, con la quale in genere si identifica la libertà del volere o libero arbitrio, dalla libertà di volere o non volere quello che si vuole, che invece, secondo Schopenhauer e vari altri filosofi, non esiste. Ecco come il problema può essere impostato in maniera chiara:

Tutto ciò che esiste nel mondo fenomenico è dominato dalla necessità, il *liberum arbitrium indifferentiae* non esiste. A noi uomini sembra di sì perché ci sentiamo liberi di fare o non fare certe cose, di comportarci in una certa situazione in un certo modo o nel modo opposto. Ma questa è un'illusione, dipendente dal fatto che noi conosciamo noi stessi solo *a posteriori*, cioè solo dopo gli atti da noi compiuti. E non sapremo come questi saranno finché non saranno stati compiuti. Ognuno di noi ha una sua natura specifica, una certa costituzione e conformazione, una sua identità, e questa identità si chiama carattere. In ogni situazione data, il nostro comportamento scaturirà con necessità dall'azione dei motivi in combinazione col nostro carattere, e ciò nonostante ogni possibile dichiarazione o decisione in contrario, ogni possibile dubbio o tentennamento iniziale. Il comportamento sarà quello e non uno diverso, perché per gli uomini i motivi funzionano con altrettanta necessità delle cause fisiche nel mondo inorganico e degli stimoli in quello vegetale.¹

¹ S. Giametta, *Introduzione a A. Schopenhauer, Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, pp. LIII s.

È chiarissimo. Tuttavia neanche dopo lo svolgimento sempre chiaro e logicamente cogente di tutto il trattato, il lettore che non abbia preparazione e disposizione filosofica, e forse anche il lettore che l'ha, ne sarà convinto: così inestirpabile è in tutti il senso della propria libertà. Non ne furono, spesso a lungo, convinti neppure i filosofi che poi si convertirono, come quelli che Schopenhauer cita nel capitolo IV dei *Precursori*: Spinoza, Priestley e Voltaire. Ma perché accade ciò? Ciò accade perché ognuno si sente libero di fare quello che vuole e non pensa neanche lontanamente che il problema sia in realtà di stabilire se può volere quello che vuole o, invece, solo una cosa, delle tante che, prima della decisione, gli appaiono possibili e fattibili. Prima della decisione, in effetti, le diverse possibilità si presentano alla sua mente e oscillano, come «un corpo che ha perduto l'equilibrio oscilla per un po' di tempo ora dall'una ora dall'altra parte, finché non diventa chiaro da quale parte sta il suo centro di gravità, dopo di che si stabilizza da quella parte» (pp. 209 s.). In termini umani: «desideri opposti coi loro motivi salgono e scendono al suo cospetto [*scil.* della mente], alternandosi e ripetendosi: di ciascuno di loro essa dichiara che diventerà azione se diventerà volizione [...] Ma questa possibilità *soggettiva* è del tutto ipotetica; essa dice semplicemente: “Se voglio questo, posso farlo”. Solo che [...] l'autocoscienza contiene semplicemente il volere, ma non le ragioni che determinano a volere [...]. È invece la possibilità *oggettiva* che dà il tracollo. Essa però si trova al di fuori dell'autocoscienza, nel mondo degli oggetti, a cui appartengono il motivo e l'uomo come oggetto, quindi è estranea all'autocoscienza e appartiene alla coscienza delle altre cose» (p. 161). In altre parole, di fronte a una scelta da fare, nessuno pensa di essere fatto in una certa maniera, per cui si distingue da tutti gli altri, sicché è portato ad agire, in presenza dei vari motivi, in certi modi e non in certi altri, e

per questo vorrà e non potrà non volere, nel caso dato, in un certo modo e in nessun altro. Perché, dice Schopenhauer,

la volontà dell'uomo è il suo Io autentico, il vero nucleo del suo essere; [...] egli stesso è come vuole, e vuole com'è. Domandargli quindi se potrebbe volere anche diversamente da come vuole equivale a domandargli se potrebbe essere anche un altro invece che se stesso (p. 169).

Illuminante il paragone, anche trasposto sul piano umano e morale (come farà poi Nietzsche), con la cera e l'argilla. Queste, per la loro diversa natura, reagiscono diversamente al calore: la prima si squaglia, l'altra si indurisce. Bello anche il paragone con il cloruro d'argento e la cera, che la luce del sole rende rispettivamente nero e bianca. Dunque «dalla sola conoscenza del motivo non si può predire l'azione: a tal fine si deve anche conoscere esattamente il carattere» (p. 231).

D'altra parte Schopenhauer fa valere, sulle orme di Priestley, un controargomento che è ancora più convincente degli argomenti a favore. Premesso che nel mondo non succede niente senza una ragione sufficiente, ossia senza una causa adeguata (è il nostro modo soggettivo, parziale e superficiale di cogliere lo svolgimento delle imperscrutabili forze naturali),

se si presuppone la libertà del volere, ogni atto dell'uomo diventa un miracolo inspiegabile, un effetto senza causa. E se si osa fare il tentativo di rendersi immaginabile un tale *liberum arbitrium indifferentiae*, ci si rende subito conto che allora l'intelletto se ne rimane nell'inerzia più completa: esso non ha nessuna forma per pensare. Giacché il principio di ragione, principio dell'assoluta determinazione e dipendenza reciproca dei fenomeni, è la forma più generale della nostra facoltà conoscitiva, che, a seconda della diversità dei suoi oggetti, assume a sua

volta forme diverse. Qui invece noi penseremmo una cosa che determina senza essere determinata, che non dipende da niente, mentre le altre cose dipendono da essa (pp. 223-225).

Quasi superfluo, a questo punto, sottolineare ciò che Schopenhauer ben specifica, cioè che il carattere, vale a dire l'identità di una persona, non cambia. Esso può cambiare solo nei modi di esplicarsi, in seguito al perfezionamento della conoscenza; «non si può cambiare la meta a cui mira la volontà, ma soltanto la via che essa imbecca per pervenirvi» (p. 693). Perciò «gli errori più ridicoli, l'ignoranza più crassa, le follie più strampalate della nostra gioventù non ci fanno vergognare in vecchiaia; perché queste cose sono cambiate, erano cose della conoscenza, noi ne siamo venuti via, le abbiamo smesse da un pezzo, come gli abiti della nostra gioventù» (p. 237). Il carattere sembra cambiare con l'età, ma anche in questo caso cambiano solo i suoi modi di manifestarsi, in corrispondenza dei mutati bisogni. L'uomo non cambia mai: come ha agito una volta, così agirà sempre. Ed è questa la ragione per cui, sperimentate una volta le persone, abbiamo poi sempre fiducia (o sfiducia) in loro. Oltre che immutabile, il carattere è individuale, cioè è diverso dall'uno all'altro, empirico, cioè lo si conosce a cose fatte e non prima, è innato, cioè non è opera di artificio o delle circostanze, ma della natura. Dice Schopenhauer:

Ogni azione potrebbe essere prevista, anzi calcolata con sicurezza, se da un lato il carattere non fosse così difficile da scandagliare, e se dall'altro, anche, il motivo non fosse spesso nascosto e sempre esposto all'azione contraria di altri motivi, che rimangono confinati nella sfera mentale dell'uomo e sono inaccessibili agli altri (p. 249).

E Kant:

Si può dunque concedere che, se per noi fosse possibile scrutare così a fondo il modo di pensare di un uomo, quale si esprime con le azioni tanto interne quanto esterne, che ogni suo motivo, anche il più piccolo, ci divenisse cognito, e insieme con esso tutte le occasioni esterne operanti sui motivi, si potrebbe calcolare con certezza il futuro comportamento di quell'uomo così come un'eclissi di luna o di sole (citato a p. 303).

Dunque per queste ragioni, che il carattere è difficile da scandagliare, che la giostra dei motivi si svolge sotto la calotta cranica dell'individuo al riparo da sguardi indiscreti, salvo caso mai quello di Dio, e che non possiamo scrutare fino in fondo il modo di pensare di un uomo, è possibile prevedere l'eclissi di luna o di sole, ma non le azioni umane, se non soccorre una conoscenza personale. Ciò non toglie che tutto sia incastrato nella trama della natura e della necessità in maniera tale che niente ne fuoriesce. E questo significa che la libertà nella sfera empirica – la sola che conosciamo – non esiste. Ora, c'è chi non se ne preoccupa affatto e c'è chi invece se ne preoccupa molto, per le conseguenze che ne discendono e che possono essere problematiche e imbarazzanti. Per esempio se ne preoccupa molto Sant'Agostino e se ne preoccupano con lui i teologi e i professori di filosofia «loro scudieri», come dice Schopenhauer. Se ne preoccupano e ne hanno ben donde. Perché a Dio Sant'Agostino e i teologi ci tengono, e magari anche i professori di filosofia, e se si nega la libertà, si nega insieme la responsabilità. In tal modo però si accollano a Dio tutte le magagne e le nefandezze delle sue creature, oltre ai mali del mondo, che, quelli, comunque rimangono – Dio, ci sembra, non può scrollarseli di dosso. Allora che fa in particolare

Sant'Agostino? Accampa la tesi che l'uomo è stato libero prima del peccato originale ma poi, precipitato nella colpa, può sperare la salvezza solo dalla predestinazione e dalla redenzione. «E questo è davvero», dice Schopenhauer, «un discorso da padre della Chiesa». Sì, ma lui, che discorso fa invece? Non gli va abbastanza vicino facendo lo stesso discorso di Kant? Nel mondo empirico no, di libertà neanche a parlare. Ma – ascoltate! – esiste un altro mondo, il mondo intelligibile, sottratto alle leggi del mondo empirico, cioè quelle di spazio, tempo e causalità, e in questo mondo ogni uomo ha scelto se stesso liberamente, e la sua volontà intelligibile è libera. E questo è davvero un discorso da metafisico. Ma sentiamolo da Kant stesso: «Ivi, a p. 798 della prima edizione e a p. 826 della quinta, è detto: “La volontà può anche essere libera, ma può riguardare soltanto la causa intelligibile del nostro volere”» (p. 303).

Schopenhauer parte dal sentimento di responsabilità che secondo lui abbiamo tutti, «il sentimento assolutamente chiaro e certo della *responsabilità* per ciò che facciamo e della *imputabilità* delle nostre azioni, che riposa sull'incrollabile certezza che siamo noi stessi *gli autori delle nostre azioni*» (p. 329). Questo sentimento noi lo abbiamo perché sappiamo che le azioni che compiamo sarebbero diverse se noi fossimo diversi. Poiché invece siamo quelli che siamo, ce ne accolliamo la responsabilità. E così fanno anche gli altri, i quali non si limitano a dire: quello lì ha fatto una mala azione, ma, collegando il suo agire al suo carattere, che in qualche modo però devono conoscere, dicono: quello lì è un malvagio. Aristotele, che pure in tante cose ci andava coi piedi di piombo, si dice disposto, o meglio dice che noi siamo disposti, a lodare non solo chi ha fatto (cose buone), ma anche chi non (le) ha fatte, se lo riteniamo capace di fare (farle) (cfr. p. 331). Ora, ciò non potrebbe avvenire se non avessimo deciso noi liberamente di essere quello che siamo. In questo modo la

libertà trascendentale si traduce negli atti della necessità empirica. Questa coesistenza e compatibilità della libertà con la necessità è, secondo Schopenhauer, che dichiara di aderirvi in pieno, «una delle cose più belle e più profondamente pensate tra quelle che questo grande spirito [*scil.* Kant], anzi tra quelle che gli uomini abbiano mai create» (p. 335). A pagina 513 dice addirittura di considerarla «la più grande di tutte le concezioni dello spirito umano». Poi però viene fuori che questa idea l'aveva già avuta Platone, il quale l'avrebbe presa dagli Egizi, e questi a loro volta dalla teoria della metempsi-cosi del brahmanesimo. Il passo di Porfirio riportato da Stobeo, citato a pagina 519, è al riguardo molto chiaro e bello. Dunque in definitiva Kant avrebbe soprattutto il merito di aver esposto questa concezione «nella sua astratta purezza», cioè nel linguaggio critico-razionale da lui inaugurato.

Cominciamo col dire che le parole forti con cui Schopenhauer accentua in questo caso le sue affermazioni: «assolutamente chiaro e certo» e «incrollabile certezza» non fanno buona impressione. Sembra che con esse si voglia sopperire a qualcosa che manca. Poi: questo spozalizio tra un essere etereo, celeste con un essere terreno ci sembra decisamente una *mésalliance*, anzi una contraddizione vera e propria, in contrasto col criterio di necessità e continuità del legame con l'esperienza di ogni metafisica valida, fatto valere proprio da Kant e Schopenhauer («per l'uomo solo l'empirico, o almeno ciò che si presuppone possa esistere empiricamente, ha realtà», p. 437). In filosofia si può pure andare, *ipotizzare* oltre l'esperienza, visto che l'esperienza non ha le sue cause in se stessa, non si spiega da sé; ma non si può mai affermare qualcosa che contrasti con essa; la metafisica che se ne ricava deve sempre rendere conto all'esperienza ed essere in accordo o compatibile con essa; deve essere anzi nient'altro che un suo prolungamento. E questo, non c'è nessuno che l'abbia detto meglio di Schopenhauer

là dove, nei *Supplementi al Mondo*, specifica che «Il compito della metafisica [...] è l'interpretazione dell'esperienza nel suo complesso», e soprattutto dove, *ibidem*, parla della sua metafisica come chiave per la decifrazione del mondo. È questo un passo che, per la sua importanza e bellezza, merita di essere citato:

Quando si trova uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto, se ne tenta l'interpretazione finché si arriva a ipotizzare un significato delle lettere per il quale esse formano parole intelligibili e periodi coerenti. Allora però non rimane alcun dubbio circa l'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la connessione, in cui questa interpretazione mette tutti i segni di quello scritto, siano meramente fortuite, e che, dando un tutt'altro valore alle lettere, si potrebbero riconoscere del pari parole e periodi in questa loro disposizione. In modo simile, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi vera da se stessa. Deve diffondere una luce uguale su tutti i fenomeni del mondo, facendo concordare fra loro anche quelli più eterogenei, sicché anche tra i più contrastanti si sciogla la contraddizione.²

Ebbene, il sistema di Schopenhauer, nonostante tutte le critiche che gli sono state e gli possono essere mosse, all'occorrenza anche da noi, come si vedrà, può vantarsi di essere la stele di Rosetta che permette di decifrare il linguaggio misterioso iscritto nella natura, come nessun sistema aveva fatto prima. Solo che, nel caso del mondo intelligibile, Schopenhauer invece oltrepassa, insieme col suo maestro Kant, il suddetto limite, e non soltanto si stacca dall'esperienza, ma addirittura la contraddice. Senza tema di smentita quindi Nietzsche sentenza con Paul Rée: «Il mondo

²A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1355.

intelligibile non esiste». E già prima Moses Mendelssohn aveva osservato a Kant che una libertà non conoscibile in alcun modo attraverso l'esperienza è «un sogno metafisico» e «una chimera della ragione». In cui, secondo lui, Kant cercava riparo dopo aver distrutto tutte le certezze, Kant «lo stritolatutto» (*der Alleszermalmer*), come lo chiamava. Del resto, se il molteplice, dunque anche la varietà degli individui, non è altro che la rifrazione, lo spezzettamento dell'Uno nelle forme della nostra conoscenza, come si fa a vedere nell'Uno come cosa a sé, come cosa libera e autonoma, quel frammento che è l'individuo, l'individuo isolato dagli altri, anche se «intelligibile»? Per Schopenhauer il mondo empirico è in sottordine rispetto a quello intelligibile, che è il «*mundus noumenon*, il mondo delle cose in sé» (p. 381); ma in questo modo sembra che sia il mondo intelligibile a copiare quello empirico. E così avviene in effetti inavvertitamente, secondo noi, a causa di un illegittimo traghetto e di un'inconsapevole ipostasi. Rimane in ogni caso difficile pensare che nel mondo intelligibile l'uomo (come non si esita a chiamare quel nucleo di volontà che dovrebbe corrispondere all'individuo nel mondo empirico) determini se stesso, mentre in quello empirico è determinato dalla volontà; difficile pensare a una bella e a una brutta copia, secondo un platonismo che, aggiunto alla metafisica della volontà di Schopenhauer, diventa di accatto. Perché è vero che Schopenhauer basa il rapporto tra carattere empirico e carattere intelligibile, e la cesura tra questi due mondi, sulla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé (cfr. p. 335); ma il fatto che dalla cosa in sé, che dovrebbe essere un *omnimode indeterminatum*, traspaia fin troppo chiaramente un modello «intelligibile», cioè ideale, luminoso e, più che irrazionale, sovrarazionale, ci riporta subito alla teoria delle idee platoniche, alla quale del resto Schopenhauer si rifà apertamente nel *Mondo*, in particolare nel libro

terzo, mentre il mondo della volontà (di vivere) rimane il mondo della strapotenza cieca e irrefrenabile, dell'essere abissale e indecifrabile, cioè perfettamente *inintelligibile*. La cesura tra questi due mondi, come in genere le cesure dei filosofi, è un errore, determinato dall'incapacità di distinguere nell'Uno cose contrastanti. Come tale è anche un costume antico e quasi inevitabile per chi, abbracciando sempre una totalità ricca di contrasti, è costretto dalla fase di progresso sempre limitato del linguaggio filosofico a scegliere, per renderne conto, la via della divisione e contrapposizione, che è la *lectio facilior* delle cose. In genere ogni vero filosofo coglie la totalità, ma si dimostra più o meno manchevole nell'articolarne la struttura, di per sé infinita. Sul fatto di dividere invece di distinguere, di vedere le cose contrarie l'una all'altra invece che diverse nell'Uno, in particolare nel campo morale, è illuminante l'aforisma 2 di *Al di là del bene e del male* di Nietzsche. Solo i progressi di secoli e millenni consentono infatti, gradualmente, di cogliere e sciogliere i contrasti nella continuità dell'unica realtà, nel divenire dell'unico mondo che conosciamo, per quanto imperfettamente e a modo nostro. In questo senso non giova a Schopenhauer optare per il linguaggio allegorico, simbolico o mitologico di Platone a preferenza di quello concettuale, critico e razionale di Kant, da cui proviene e in cui eccelle. La «cosa in sé» va intesa, a nostro modesto parere, non positivamente ma negativamente, cioè come il resto della cosa che non percepiamo quando ne percepiamo, secondo le forme della nostra conoscenza, quella parte che chiamiamo il fenomeno. Dunque esiste essa stessa nell'unico mondo che c'è, come il fenomeno, anche se noi non l'afferriamo: non l'afferriamo ora, ma potremo forse afferrarla, sempre in parte, in seguito. Per questa stessa ragione, che essa esiste nel mondo ed è in un certo grado esperibile, l'idealismo, che parte dalla sua negazione, cioè dalla nega-

zione della realtà che non afferriamo, e afferma l'idea come sola realtà, se ne trova delegittimato.

La conclusione di questa disamina o confutazione è semplice: la libertà non esiste. Tolta la libertà trascendentale, resta solo la necessità. Resta solo la necessità? Una risposta affermativa sembrerebbe qui inevitabile. La domanda stessa appare superflua. Ma proprio qui, invece, si nasconde il busillis. Perché la risposta affermativa ammette che il carattere più il motivo diano, e non possano non dare, l'azione: la volontà che la comanda e la esegue. Ma questo è semplicemente un teorema, costruito con un elemento, il carattere, che qui è indicato come una cifra fissa, come un contenitore molto più che come un contenuto. Di esso si predicano tutte le cose necessarie dal punto di vista formale e anche altre, per la verità, da quello sostanziale. Ma secondo noi non lo si prende in esame in tutta la sua portata. Che è tale che a suo riguardo si potrebbe adattare così una celebre frase di Amleto: ci sono più cose nel carattere di quante ne contempi questo trattato. Lo si vede ogni giorno nella vita, ma quello che si vede ogni giorno nella vita fa fatica a essere visto in filosofia, come appunto in questo caso. Diciamo che qui è stato fatto un disegno, cioè è stata tracciata, su un piano a due dimensioni, una linea di contorno che racchiude un vuoto. Ma questo vuoto è nella vita un pieno a tre dimensioni, infinitamente ricco e vario, un volume che non sa che farsi di linee di contorno.

Parlando della geometria, Albert Einstein dice, nella sua esposizione divulgativa della relatività: «Una proposizione risulterà dunque corretta (“vera”) quando sarà stata derivata dagli assiomi nella maniera ammessa come legittima». Ma aggiunge, per spiegare la preferenza di «corretta» a «vera»: «Il concetto di “vero” non si addice alle asserzioni della geometria pura, perché con la parola “vero” noi abbiamo in definitiva l'abitudine di designare sempre la corrispon-

denza con un oggetto “reale”; la geometria, invece, non si occupa della relazione fra i concetti da essa presi in esame e gli oggetti dell’esperienza, ma soltanto della connessione logica di tali concetti l’uno con l’altro». ³ Poi però riconosce che «ai concetti geometrici corrispondono più o meno esattamente degli oggetti in natura, e questi ultimi costituiscono senza dubbio la causa esclusiva della genesi di quei concetti». Pur tuttavia «la “verità” delle proposizioni geometriche [...] si fonda esclusivamente su esperienze alquanto incomplete». ⁴ Più oltre, pur accordando «una considerevole misura di “verità”» alla meccanica classica, dice che essa «offre una base insufficiente per la descrizione fisica di tutti i fenomeni naturali». ⁵ Ebbene, tutto questo discorso, fatto in un campo così diverso, si attaglia nel suo principio anche al nostro problema. In relazione al quale le proposizioni sostenute sono *corrette*, nel senso della loro connessione logica, e sono anche discretamente *vere*, nel senso di corrispondere più o meno a una certa realtà, che è comunque la sola ad averle ispirate; e tuttavia bisogna scendere nella realtà molto di più, se ci si vuol rendere conto di come stiano veramente le cose in un campo così delicato e grave, e se si vuole evitare di trarne conclusioni erranee.

Per sostituire il disegno vuoto con la vita piena senza disegno, il bidimensionale col tridimensionale, può essere utile un esempio. Alla nascita e per alcuni anni, noi non sappiamo di appartenere al sesso al quale apparteniamo. Tuttavia la nostra appartenenza determina già la nostra conformazione fisica e psichica, e la differenza con l’altro sesso aumenta sempre più col passare del tempo. Siamo dunque nel campo della necessità fisiologica, dove è senz’altro leci-

³ A. Einstein, *Relatività*, Boringhieri, Torino 1960, p. 20.

⁴ Ivi, pp. 21 s.

⁵ Ivi, p. 31.

to parlare di determinismo o fatalismo. Ciò nonostante nessuno pensa che l'appartenere all'uno piuttosto che all'altro sesso, l'essere uomo invece che donna o viceversa, intacchi il suo libero arbitrio. A partire dalla sua immutabile appartenenza, ognuno si sente libero di fare e scegliere quel che vuole e come vuole; sente insomma di avere davanti un campo di libertà. Gli può accadere di sentirsi non libero quando si viene a trovare in una situazione difficile e sarebbe vantaggioso essere dall'altra parte. Ma passa presto e non ritorna presto. Però dalla pubertà in poi il sesso e i problemi del sesso diventano sempre più importanti e ingombranti, sempre più determinanti o condizionanti. E alla lunga si può arrivare a sentire il sesso e l'amore sessuale come una schiavitù. *Of Human Bondage* è il titolo esplicito di un noto romanzo di Somerset Maugham, che analizza appunto la schiavitù d'amore. Ma esso è solo una delle mille e mille opere che, come si sa, trattano lo stesso tema. E basterebbe aggiungere il nome di Proust per evocare un'altra profonda analisi di una vera e propria schiavitù d'amore – per non parlare di quella, probabile, dell'autore stesso. Il fatto è che il sesso e l'amore, come altre cose umane, sono vissute tra, e con, libertà e necessità, tra, e con, gioie e dolori, dove le gioie parlano della prima e i dolori della seconda (in tedesco la parola *Not* vuol dire insieme necessità e miseria). In questi due elementi, uno mobile e libero entro un necessario, fisso, predeterminato, è racchiusa la grande questione del libero arbitrio. Ma qual è, se c'è, il criterio distintivo dei due?

Ce lo fornisce Spinoza. Con parole essenziali egli ha risolto questo problema della libertà, come altri problemi fondamentali (la conoscenza, l'idealismo, la morale ecc.), senza che ciò sia stato forse ancora percepito in tutta la sua importanza, nonostante i tanti filosofi da lui ispirati e i tanti libri scritti su di lui. Egli è, quasi un paio di secoli prima di

Schopenhauer, un risoluto negatore della libertà nel senso in cui la nega anche Schopenhauer (una pietra lanciata, dice, se avesse coscienza si sentirebbe libera di volare). Ma di lui si può dire quello che Schopenhauer dice di sé: la libertà egli non la nega, soltanto la sposta. Schopenhauer la sposta nella sfera trascendentale; Spinoza la sposta nella necessità interiore, contrapposta alla necessità esteriore. Così, senza bisogno di sprofondare subito nella metafisica, si capisce la tensione in cui vive l'uomo, in cui vivono gli esseri, stretti e premuti da necessità esterne di ogni tipo, che si oppongono a quella necessità interiore secondo la quale l'uomo tende a svilupparsi in conformità della propria legge. Prendiamo insieme, come esempio, l'uomo «idealizzato» di Fidia, vale a dire l'uomo sviluppatosi in modo libero e armonioso in assenza di ostacoli, e l'uomo naturale, che può raggiungere anche un alto grado di perfezione e quindi di bellezza, ma non arriverà mai a quella perfezione assoluta, che è peraltro di ogni arte trasfigurata. La concezione della libertà come agire conforme alla necessità interiore invece che esteriore dimostra la fallacia della conclusione di coloro che, constatando *a posteriori* che ogni azione corrisponde a un motivo, cioè a una necessità, ma non distinguendo tra necessità esteriore e necessità interiore, come fa anche Schopenhauer, negano in blocco la libertà.

Ora, non si può dire che il carattere sia concepito nel presente trattato come un dato astratto, fisso, statico, passivo; ma poiché l'accento è posto sulla sua necessità e non sulla sua libertà, questa è l'impressione che se ne ricava. Il carattere è del resto così costante che, conoscendo un po' le persone, se ne prevedono reazioni e comportamenti in genere senza sbagliarsi. Da parte sua, talvolta il buono rimpiange di non saper essere cattivo, quando secondo lui sarebbe necessario, e magari il cattivo sogna qualche volta di essere buono: entrambi inutilmente, per la fissità del carattere ap-

punto. Ma è questa una ragione per deprimersi? Noi viviamo sviluppando ciascuno una determinata forma («forma eterna delle tue forme», diceva della propria Carducci rivolgendosi a Dio), che è nostra e non di altri. E questa originalità, a cui teniamo tutti, deriva parimenti dal nostro carattere, pur radicato com'è sempre in quello della famiglia, della stirpe, della popolazione, della nazione e della specie. Il fatalismo della vita non è un fatalismo meccanico, di forme statiche e piatte, passive, quale normalmente lo si intende, bensì un fatalismo di forme viventi, ardenti, ribollenti, e ogni forma è in sé capace di illimitato sviluppo. Ciò vuol dire libertà sostanziale, gioia, voluttà, sebbene quello che si è indichi anche quello che non si è (*omnis determinatio est negatio*), e sebbene, d'altra parte, l'usura fisica ponga un termine a tutto. Certo la base: il sesso, il carattere, la mente e tutti gli altri elementi che compongono la forma vitale di una persona, rimangono sempre uguali (anche la conoscenza è fatale ed è insieme gioia e voluttà, sebbene i suoi effetti possano essere drammatici). Si può fare ciò che si vuole, ma non si può volere se non ciò che si vuole, ossia ciò che si è, mai il contrario o il diverso (il pero non può produrre mele). La magnifica ottava di Goethe riportata a pagina 249, da *Dio e mondo*, dice tutto al riguardo nel modo più felice.

Il carattere è dunque in primo luogo un pezzo, un conglomerato di *natura naturans*, con un'intima, complessa forma e potenzialità; è un magma brulicante, che scorre entro canali particolari provenendo per così dire dal centro dell'universo, e ha un'irresistibile tendenza a riversarsi secondo le sue particolari inclinazioni; è una costellazione organica, viva e attiva, un'essenza evolutiva, un'energia creativa aperta sull'infinito. Il carattere è uno, innato e immutabile e non può essere influenzato dalla mente se non nei modi di manifestarsi, come Schopenhauer insegna; è conoscibile solo *a posteriori*, in base alle azioni compiute e non a quelle

progettate, dunque mai del tutto. Ma non per ciò è giusto disperarsi e concludere, come fa qualche persona certo di retto sentire, ma non abbastanza avvertita, *aufgeklärt*, che «se tutto è predeterminato, la vita non merita di essere vissuta». Non tutto è predeterminato. Siamo piuttosto di fronte a una libertà condizionata. Per la verità a una tale persona non si può dare del tutto torto: una certa pesante fatalità delle cose è innegabile e fin troppo spesso opprime i cuori umani. Perché all'essere umano sono destinate vecchiaia, malattia e morte, sventure e tante altre brutte cose; ma anche gioventù, scoperta, speranza, gioia, avanzamento, compimento, conoscenza, amore, bellezza eccetera (i beni, come i mali, sono infiniti). «Tutte le cose buone e prepotenti balzano per il piacere nell'esistenza», canta Zarathustra. E l'esistenza è un banchetto oltre che un lazzaretto, è libertà oltre che necessità. Ci si può lamentare del sesso e dell'amore, se si vuole, specie se si è abitati dal titanismo, o dal pessimismo in cui quello si capovolge, oppure in momenti di perplessità o disperazione. Ma il sesso e l'amore sono in primo luogo libertà e realizzazione, come ogni libero esercizio di forze e attitudini naturali. Essi si incastrano nella vita in primo luogo come dilatazione e arricchimento, anche se tendono poi a trasformarsi in necessità. Anche il genio, si dice, è limitato. Verissimo. E tuttavia si prenda un genio, «limitato» quanto si vuole, come Goethe, col suo carattere uno, immutabile e innato, e con l'esplosione di bellezza, scienza, verità e saggezza che esso ha significato e significa per il suo popolo, che non ne ha mai recepito – purtroppo – la fondamentale lezione di misura contro il titanismo da cui era insidiato, e per l'umanità. Quindi non si può dire, come dice Schopenhauer (p. 257), che nei nostri atti «niente di realmente nuovo viene in esistenza». Si pesino sui due piatti della bilancia la necessità da un lato e la libertà dall'altro, e si veda quale dei due scenderà e quale salirà.

Non casualmente abbiamo parlato qui di Goethe e prima di Fidia. La libertà, ossia l'obbedienza alla necessità interiore invece che a quella esteriore, è tanto più accentuata quanto più l'individuo è dotato, elevato, spirituale, insomma creativo. Ma gli individui sono diversi: «Non sono medesime virtù», scrive Giordano Bruno, «dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni». ⁶ Tutti gli individui, in realtà tutti gli esseri viventi, vivono in tensione, dunque anche l'individuo dotato non perviene a realizzarsi se non con impegno e sforzo. È solo grazie a questi che l'individuo può passare sempre più dall'obbedienza alla necessità esterna all'obbedienza a quella interiore. Di ciò ha forte consapevolezza Giordano Bruno, che punta sull'impegno e lo sforzo per sottrarsi alla necessità del puro biologismo. «Lascio che non si deve aver per universale», dice, «che l'anime sieguano la complession del corpo, perché può esser che qualche più efficace spiritual principio possa vincere e superar l'oltraggio che dalla crassezza o altra indisposizion di quello gli vegna fatto». ⁷ Anche difetti gravi non pregiudicano questa possibilità. Socrate accetta il giudizio del fisiognomico Zopiro di essere «uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti ed incostante», ma non ritiene questa sua natura definitiva e immodificabile «stante ch'egli venia temprato dal continuo studio della filosofia, che gli avea pôrto in mano il fermo temone contra l'êmpito de l'onde de naturali indisposizioni essendo che non è cosa che per studio non si vinca». ⁸

⁶ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, Biblioteca dell'Utopia, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000, p. 207.

⁷ G. Bruno, *L'asino cillenico del Nolano*, in *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note di G. Gentile, terza ediz. a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1985, p. 919.

⁸ *Ibidem*.

Commentando questa concezione di Bruno, Aniello Montano nota:

Il rapporto dell'uomo con la natura, perciò, non è di assoluta coincidenza e pacificazione. Non impone all'uomo una rassegnata sottomissione alla immediatezza obbligatoria del dato naturale. Per Bruno l'uomo, ogni singolo uomo, possiede implicita in se stesso la capacità di farsi altro da quello che la natura e le circostanze lo hanno fatto. Ognuno, perciò, ha l'obbligo e la responsabilità morale di attivare al massimo le sue potenzialità e, con esse, la capacità di pensare e di fare. Il mondo umano, infatti, trae il suo senso e le sue finalità non da una realtà che trascenda e guidi l'uomo stesso, ma dall'impegno con cui ogni singolo si applica per realizzare compiutamente le proprie disponibilità e idealità. [...] Il destino dell'uomo [...], pur collegato alla natura fisica tutta animata e correlata, dipende dall'applicazione di ciascuno nell'impegno a conoscere e ad agire a un livello sempre più alto, mai da una necessità implicita nella natura stessa e meno ancora dal fato o da una presunta volontà divina. Il destino dei singoli soggetti, come le azioni e i pensieri particolari di ognuno di essi, sono perciò indeterminati e, pertanto, imprevedibili. E la storia è il frutto delle azioni e dei pensieri dei singoli uomini.⁹

Il problema della libertà si ripercuote direttamente sul sistema della giustizia, e giustamente Schopenhauer affronta, in appendice, il problema della pena. Egli comincia con lo spiegare quelle ragioni che portano all'applicazione di sanzioni amministrative piuttosto che di una pena, e che si riassumono nella nostra attuale «incapacità di intendere e di volere». Ma poi, per quanto riguarda i casi normali, sostiene la concezione della pena come deterrente, negando quella della

⁹ A. Montano, *Aspetti di una storia della filosofia non dialettica e non continuista*, in «Rivista di storia della filosofia», n° 3, 2003, pp. 444-445.

pena come giustizia, come «punizione dei delitti per loro stessi» e come «contraccambio del male col male», sostenuta invece da Kant. Questa, Schopenhauer la ritiene «assurda, inutile e assolutamente ingiustificata». Ancora qui l'accaloramento è sospetto. Alla sua domanda «quale diritto avrebbe un individuo di ergersi a giudice assoluto di un altro sul piano morale e di castigarlo in quanto tale per i suoi peccati?» non abbiamo difficoltà a rispondere, d'accordo con lui, «nessuno». Perché si tratta del «piano morale». Ma il piano morale non è quello giuridico, checché egli sostenga in contrario, e sul piano giuridico le cose cambiano. Il diritto di giudicare – della società mediante i giudici – c'è, ed è anche un dovere, esercitato in nome della comunità in ottemperanza di quel patto di uguaglianza espresso o tacito che è o si deve presumere alla sua base. La pena va commisurata alla gravità del reato e ha carattere affittivo. Come pena giusta è, insieme con la certezza della sanzione e l'applicazione indefettibile, il solo deterrente giusto ed efficace. Perché i cittadini hanno diritto, nei confronti della comunità dello Stato, alla giustizia e non solo alla protezione: diritto a cui corrisponde, da parte della comunità o dello Stato, un dovere simmetrico. Se lo Stato non ottempera al dovere della giustizia, il cittadino che ne ha naturalmente bisogno si scioglie intimamente da esso, e questo è un disastro. Se lo scopo della pena fosse solo la protezione ed essa avesse dunque solo carattere deterrente, si potrebbero (o dovrebbero?) tranquillamente aumentare le pene, cioè prescindendo dalla proporzionalità, perché più la pena è forte, più aumenta la sua efficacia deterrente, e non si vede quale ragione potrebbe avere lo Stato, tolta quella della giustizia, per essere moderato. Ma ciò avverrebbe appunto a spese della giustizia, e l'inosservanza della graduazione e proporzione tra la gravità del reato e la sanzione si trasformerebbe immediatamente in una bieca e insopportabile ingiustizia. Naturalmente l'applicazione della pena per giustizia

presuppone la responsabilità del reo e quindi la sua libertà, che Schopenhauer non ammette. Egli dice che il reo è punito non per quello che ha fatto, ma per quello che è in occasione di quello che ha fatto. Perché, aggiunge, contrariamente al giudizio tradizionale, bisogna riporre la libertà nell'*esse* e la necessità nell'*operari*. E ciò è certamente conforme alla sua concezione della necessità empirica e della libertà trascendentale. Ma non è accettato da nessun ordinamento giuridico. Sul piano giuridico si è responsabili solo per quello che si fa, non per quello che si è o per quello che si progetta intimamente (non si fa il processo alle intenzioni). E l'individuo, appunto, contrariamente a quello che secondo Porfirio (riportato da Stobeo) dice Platone, non si è fatto da sé, e spesso fa fatica ad accettarsi così come è stato fatto non si sa da chi o da che: la coscienza galleggia su una formazione individuale sconosciuta, dalle radici profondissime. Poi: è vero che ognuno si sente autore di ciò che fa, ma non per questo anche necessariamente responsabile. Fin troppo spesso i rei si giustificano anzi dicendo che non volevano fare quello che hanno fatto. E Schopenhauer stesso parla della estrema clemenza con cui gli Inglesi, i più giusti tra i popoli, trattano i delitti commessi per impulsività. L'ovidiano *video meliora, proboque, deteriora sequor*, citato anche da Spinoza, dice chiaramente che l'uomo mantiene bensì il senso del bene e del male e quello dell'appartenenza delle azioni da lui compiute, ma che egli non si sente libero e dunque responsabile per il fatto di seguire le cose deteriori nonostante i buoni propositi. Si sa d'altra parte che spesso si prova rimorso anche là dove non sarebbe necessario. Si può provarlo per eccesso di sensibilità o, diciamo, per mancanza della forza di controllare le proprie emozioni o inclinazioni, o anche per generosità. Il reo capace di intendere e di volere è però responsabile, non solo per il legislatore, ma anche, secondo noi, effettivamente, perché, sebbene il diritto segua criteri pragmatici e non

s'ingolfi nello studio del problema filosofico della libertà, giustamente fa conto che nel normale patrimonio di libertà racchiuso nel carattere di ognuno ce ne sia tanta da consentire a chiunque, salvo impedimenti particolari, di deliberare e scegliere responsabilmente se seguire o infrangere la legge. E qui libertà non vuol dire assenza di motivi, ma capacità di far prevalere su quelli trasgressivi quello dell'ottemperanza.

II.

Nella *Memoria sul fondamento della morale* si possono distinguere quattro parti. La prima è costituita dall'*Introduzione*, la seconda dalla *Critica del fondamento dato all'etica da Kant*, la terza dalla *Fondazione dell'etica* e la quarta da un'appendice contenente l'*Interpretazione metafisica del fenomeno morale originario*. L'*Introduzione* tratta nei suoi due capitoli, piccoli parerga e paralipomena, di problemi di ambientazione non veramente importanti per lo sviluppo del tema in concorso. La seconda parte è la *pars destruens* del trattato. È la base di partenza da cui Schopenhauer si stacca, con radicale contrasto, per costruire la sua etica. Egli dà per scontato che si conoscano i sistemi precedenti e dice di attaccarsi a Kant, cioè di limitarsi a lui, «sia perché la grande riforma morale di Kant ha dato a questa scienza una base che presenta reali pregi rispetto alle precedenti, sia perché essa è pur sempre l'ultimo avvenimento importante in fatto di etica» (p. 373). La cosa più storta, insiste, sarebbe di saltare questa critica, perché, dato che «gli opposti si spiegano a vicenda», essa è «la migliore preparazione e introduzione» a quella che sarà la sua etica, la quale altrimenti si comprenderebbe solo a metà, e ciò anche perché, nel criticare Kant, egli mette a punto, dice, i concetti che poi serviranno per la *pars construens*.