

SCHOPENHAUER FILOSOFO DEL DIRITTO

TRE STUDI E UNA SELEZIONE DI TESTI

LUIGI ALFIERI
EMANUELE CASTRUCCI
CLAUDIO TOMMASI

COLLANA “STUDI E RICERCHE”

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GIURIDICHE, POLITICHE E SOCIALI
DiGIPS

2004

Direttore Responsabile: Roberto De Vita (Direttore del Dipartimento)

Impaginazione e redazione: Roberto Bartali, Silvio Pucci

Dipartimento di Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali
Via P.A. Mattioli, 10 - 53100 Siena
Tel. +39/0577/235295 | Fax +39/0577/235292
Web page: <http://www.unisi.it/digips>
e-mail: bartali@unisi.it | puccis@unisi.it

INDICE

PREMessa p. 5

Luigi Alfieri, *Il diritto del corpo. La fondazione del soggetto giuridico in Schopenhauer*

1. Il corpo e la «cosa in sé»	7
2. Autoaffermazione e ingiustizia	9
3. Il diritto naturale	13
4. La morale come diritto inefficace	17
5. Impurità del diritto positivo	20
6. Solipsismo etico e riconoscimento	62

Emanuele Castrucci, *Per una critica dell'etica normativa. Rileggendo Schopenhauer, filosofo del diritto*

1. La cannula kantiana. Schopenhauer su Kant	27
2. L'egoismo necessario e le invasioni della sfera corporea.....	31
3. Stampella, automa, amara risata. La dottrina del diritto positivo e i suoi limiti.....	37

Claudio Tommasi, *Riflessioni sul pensiero etico e politico di Arthur Schopenhauer*

1. Sulla felicità	41
2. Sul «senso della vita»	43
3. Giustizia e diritto	48
4. Una critica dello Stato.....	54
5. L'«impolitico» schopenhaueriano	59

TESTI 63

Arthur Schopenhauer, *Sulla giustizia* 65

Arthur Schopenhauer, <i>Abbozzo di una filosofia del diritto</i>	71
Egoismo e principium individuationis.....	71
Ontologia del conflitto interindividuale.....	73
L'ingiustizia e le origini del diritto.....	76
Il diritto naturale come diritto morale.....	79
Stato e legislazione statale.....	82
Significato della pena e del diritto penale.....	86
Arthur Schopenhauer, <i>Dell'etica</i>	89

PREMESSA

La riflessione filosofico-giuridica di Schopenhauer ha esercitato sul pensiero del Novecento un'influenza diffusa ma episodica e sotterranea. Conseguenza di ciò è che nella vasta letteratura scientifica dedicata allo studio dell'opera schopenhaueriana relativamente poco numerosi siano stati i contributi direttamente riguardanti la teoria del diritto. In modo del tutto diverso stanno ovviamente le cose se si considera il valore e l'importanza che il pensiero di Schopenhauer nel suo complesso ha rivestito per la filosofia della società e per il pensiero sociologico, almeno fino a tutta la prima metà del Novecento. (Basti pensare, nel solo ambito culturale tedesco, all'attenzione dimostrata per il filosofo di Danzica da studiosi di teoria sociale come Arnold Gehlen o Max Horkheimer).

La presente edizione – nella quale si è voluto, per comodità, riportare in appendice i testi dell'opera di Schopenhauer dedicati alla teoria del diritto cui gli studi critici qui raccolti fanno più ampio riferimento – contribuisce dunque a colmare in qualche modo questa lacuna, concentrando il proprio compito ermeneutico nel tentativo di valorizzare due concetti –: quelli di corporeità e di proprietà, – dotati di sicure potenzialità di approfondimento in relazione alla problematica filosofico-giuridica dei nostri giorni.

Luigi Alfieri

IL DIRITTO DEL CORPO.
LA FONDAZIONE DEL SOGGETTO GIURIDICO
IN SCHOPENHAUER

Avere il diritto di qualche cosa o su qualche cosa non vuol dire altro che potere farla, oppure prenderla, oppure utilizzarla, senza perciò offendere una qualunque altra persona: simplex sigillum veri.

(SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena, II*).

1. *Il corpo e la «cosa in sé».*

Nel secondo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer individua nel corpo l'unica possibile via d'accesso alla «cosa in sé». Il corpo infatti, se da una parte si presenta agli organi di senso e all'intelletto come un oggetto esterno, esteso nello spazio e modificantesi nel tempo, e in ciò non si distingue da ogni altro fenomeno, esistendo solo come rappresentazione del soggetto conoscente, è dall'altra parte qualcosa che si dà come identico al soggetto, come coscienza immediata del proprio io estranea all'ambito della rappresentazione. Il corpo è l'unico oggetto di conoscenza che si manifesti come esistente in sé, è precisamente il sentimento di esistere del soggetto, il quale non potrebbe mettere in dubbio la realtà del proprio corpo senza dubitare, assurdamente, della propria stessa realtà.

Questa sostanzialità del corpo non si estende peraltro alla sua materialità, al suo essere organismo retto da leggi fisiche e biologiche. In ciò, anche il corpo non è che fenomeno; la sua sostanzialità risiede nel darsi al soggetto come alcunché di *immateriale*, come puro *senso vitale*. E cioè come *volontà*. C'è infatti, al di fuori di qualunque rapporto fenomenico, una perfetta corrispondenza tra gli atti di volontà e i moti del corpo.

L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due diversi stati conosciuti oggettivamente; che il vincolo della causalità collega; non stanno fra loro nella

relazione di causa ed effetto: bensì sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi, nell'uno direttamente, e nell'altro mediante l'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro che l'atto del volere oggettivato, ossia penetrato nell'intuizione¹.

Né esiste alcuna certezza *immediata* del corpo al di fuori degli atti di volontà: il sentimento di esistere si manifesta sempre come attrazione o repulsione, come un aspirare, un desiderare, un tendere a uno scopo, oppure come un rifuggire da qualcosa, un temere, un rinchiusersi in sé. Non ci sono per l'individuo stati di coscienza neutri, inerti: ogni autocoscienza è coscienza della propria volontà, positiva o negativa². Il corpo è la volontà in quanto si oggettiva nella rappresentazione; la volontà è il corpo in quanto certezza immediata, presenza a sé. E in ciò non è dato solo il noumeno, ma anche il suo rapporto col fenomeno, la sua nascosta identità con esso. Il corpo è insieme rappresentazione e volontà, fenomeno e noumeno, apparenza e cosa in sé. Soltanto nel corpo i due aspetti del mondo si lasciano cogliere simultaneamente. La conoscenza del corpo è dunque la sola possibile conoscenza *metafisica*.

La metafisica di Schopenhauer si fonda infatti sull'assioma che la natura intima di tutta la realtà coincide con la natura intima del nostro corpo. La cosa in sé non si manifesta se non come volontà: quella stessa volontà che è nostra, che noi siamo. E il corpo è l'unica oggettivazione della cosa in sé che possa esserci nota in quanto tale. Tra il mondo fenomenico e la cosa in sé deve dunque esserci lo stesso rapporto che c'è tra il nostro corpo e la nostra volontà. L'essere metafisico è un'unica volontà, impersonale e transindividuale (giacché l'individualità è solo fenomenica), di cui l'intero mondo del fenomeno costituisce il corpo.

All'infuori di volontà e rappresentazione, nient'altro conosciamo, né possiamo pensare. Se al mondo reale, che esiste immediatamente sol nella nostra rappresentazione, vogliamo attribuire la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà, che per ciascuno di noi ha il suo proprio corpo: poiché questo è per ciascuno quanto v'è di più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, all'infuori del fatto d'essere nostra rappresentazione, non altro vi troviamo che la volontà: e con ciò viene ad essere esaurita la sua realtà. Non possiamo quindi trovare in nessun luogo una realtà differente per attribuirla al mondo corporeo. Se il mondo corporeo adunque dev'essere qualcosa di più che nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire ch'esso, oltre che rappresenta-

¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (= MVR), a cura di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Bari 1968 (rist. della III ed.), vol. I, libro II, § 18, p. 154.

² Cfr. ad es. *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Bari 1981, cap. I, pp. 51-53.

zione, e quindi in se medesimo e nella sua più intima essenza, è ciò che troviamo direttamente in noi stessi come volontà³.

La verità metafisica è dunque conseguibile per via meramente analogica, mediante un antropomorfismo. La cosa in sé ci è nota solo in noi stessi, e possiamo affermare di conoscerla solo in quanto presupponiamo che dappertutto essa sia uguale a com'è in noi. Ciò è a rigore indimotrabile, e tuttavia necessario, giacché non sarebbe altrimenti possibile il passaggio dall'autocoscienza alla conoscenza del tutto. E ne deriverebbe, come risulta evidente sebbene Schopenhauer non lo dichiari, la definitiva chiusura del soggetto in se stesso, il solipsismo.

2. Autoaffermazione e ingiustizia.

C'è dunque un salto logico, pur inevitabile, dalla coscienza della sostanzialità del corpo in quanto volontà alla posizione della volontà come essere in sé. La riflessione teoretica può risolvere questo problema solo per via analogica, e cioè in un modo intrinsecamente debole. Ma questa soluzione, in Schopenhauer, viene confermata e rafforzata dalla *prassi*, dal *comportamento morale*.

Ogni agire umano è affermazione della volontà. E in quanto si agisce nel mondo fenomenico, nello spazio e nel tempo, ogni possibile azione afferma la volontà *oggettivata*, cioè *il corpo*:

la prima e semplice affermazione della volontà di vivere non è se non l'affermazione del proprio corpo, ossia esplicazione della volontà mediante atti nel tempo, fin dove il corpo, nella sua forma e natura disposta a' suoi fini, rappresenta la stessa volontà spazialmente – e non oltre. Codesta affermazione si dimostra sotto specie di conservazione del corpo, usando a ciò tutte le forze di esso⁴.

Ciascun atto tendente alla conservazione del corpo, sia in quanto lo difenda da pericoli, sia in quanto gli fornisca i mezzi per ricostituire le proprie forze, è *lavoro*. Nel lavoro, la volontà individuale si pone come causa di una trasformazione del mondo fenomenico, tale da consentire che in quel mondo la volontà stessa possa continuare a manifestarsi come fenomeno individuale: come corpo, appunto. Si tratta di allontanare dallo spazio vitale della volontà singola le possibili cause nocive, e di organiz-

³ MVR, vol. I, libro II, § 19, p. 160.

⁴ Ivi, vol. II, libro IV, § 62, p. 439.

zare questo spazio in modo che la volontà stessa possa dominarlo, appropriarsene, *identificarsi con esso*. Nei propri limiti spaziali e temporali, il corpo tende a porsi come *unica* manifestazione della volontà, eliminando tutte le altre. Agisce dunque in modo *solipsistico*.

Questo solipsismo, beninteso, è soltanto *tendenziale*, non *ontologico*. Il corpo non percepisce se stesso come l'unica realtà esistente in una determinata sfera spazio-temporale, ma come l'unica realtà che in quella sfera *debba continuare a esistere*. Le cose che il corpo incontra all'interno del suo spazio vitale non sono riconosciute come entità autonome degne di esistere di per sé, ma unicamente come fonte di possibili minacce o di possibili benefici. Il corpo tende perciò sempre alla loro *distruzione*. Distruzione nel senso proprio, oppure distruzione come *assimilazione a sé*, come trasformazione delle cose in beni o strumenti, assoggettati a quella stessa volontà che nel corpo si manifesta. Scopo di questo processo è appunto che in quel certo ambito spazio-temporale non resti che quel determinato corpo, con le cose che ha saputo trasformare in propri organi o appendici. Il lavoro è insomma un processo di *incorporazione* del mondo esterno.

Naturalmente, la volontà individuale non è onnipotente. Per distruggere il mondo come realtà autonoma e trasformarlo in corpo, deve pur sempre agire secondo le leggi del mondo. Solo nel corpo la volontà può determinare mutamenti *immediati, acausalì*; solo nel corpo all'atto di volontà si accompagna senza sforzo un mutamento corrispondente della rappresentazione. Ed anzi, già il semplice movimento del corpo cessa di dipendere unicamente dalla propria volontà, e non può dunque interamente realizzarla, tutte le volte che per compiere tale movimento bisogna superare una rilevante forza esterna, ad esempio la forza di gravità. Tuttavia, finché non incontra che cose, alla volontà individuale è impossibile il solipsismo *ontologico*, ma non quello *etico*. Essa, in quanto volontà individuale, sa di non essere tutto il mondo, ma può credere che tutto il mondo *le appartenga*, che nulla nel mondo sia *autonomo* rispetto ad essa. La realtà del corpo è fondata in sé, quella del mondo solo indirettamente, come *limite* del corpo. Un limite puramente fattuale, che certo non si può discoscere, che in molti casi è persino insormontabile, ma a cui non si può attribuire un fondamento di *valore*. Sebbene la parte di mondo posta al di là di questo limite non si lasci assimilare dal corpo, non per questo essa diviene qualcosa che meriti di esistere di per sé, qualcosa che abbia un proprio senso riconoscibile e meritevole di rispetto. Se il soggetto potesse estendere all'infinito la propria capacità di agire causalmente sul mondo circostante, così da annullare il limite di fatto, null'altro vi sarebbe ad impedirgli l'assoluta signoria sul mondo, la totale incorporazione di esso.

Ma questa situazione muta, quando alla volontà singola il mondo inizia a manifestarsi come *altra volontà*. Alla semplice resistenza della

cosa in quanto oggetto materiale (gravità, inerzia, impenetrabilità, ecc.), può infatti aggiungersi la ribellione aperta della cosa all'atto di appropriazione e assimilazione al corpo dell'agente, in quanto la cosa stessa si presenta come corpo vivente, corpo *altrui*, che è già oggettivazione di una volontà e rifiuta perciò di farsi strumento di una volontà estranea. Il soggetto si scontra con una parte di mondo già incorporata, nella reazione che subisce è costretto a riconoscere quello stesso sforzo di escludere dal proprio ambito vitale ogni causa di turbamento o pericolo, senza il quale non potrebbe conservarsi. Ciò che al soggetto si dà come cosa dev'essere dunque, *per sé*, assoluto valore. Il soggetto agente deve riconoscere, di fronte a sé, *un altro se stesso*. La volontà del singolo incontra così, oltre ai limiti fisici, un nuovo limite, di naturale *morale*.

È chiaro che lo sforzo di appropriazione può ciò nonostante proseguire; e se la capacità di resistenza dell'aggredito è inferiore alla forza dell'aggressore, questi può sottomettere l'altrui volontà e fare del corpo altrui un proprio strumento. Resta però la diversa qualità della resistenza che ha incontrato, e la diversa percezione che ne ha dovuto avere. L'aggressore non può sottrarsi alla consapevolezza di non aver incontrato un mero ostacolo di fatto, ma di aver trionfato su una diversa, e però altrettanto piena, manifestazione di quell'essere che è anche lui stesso. Di essere perciò entrato in conflitto con se medesimo, e di aver perduto, nell'altro, tanto quanto ha guadagnato per sé. Finché incontrava solo cose, il soggetto non conosceva che azioni *possibili* e azioni *impossibili*. Ora ha esperienza di un nuovo limite, sa che vi sono azioni possibili ma *ingiuste*:

mentre la volontà presenta quell'autoaffermazione del proprio corpo in un numero infinito di individui coesistenti, può, in grazia dell'egoismo connaturato in ciascuno, molto facilmente in un individuo andar oltre codesta affermazione, fino alla negazione della stessa volontà, manifestantesi in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nei confini dell'altrui affermazione di volontà, sia in quanto l'individuo l'altrui corpo distrugge o ferisce, sia in quanto costringe le forze dell'altrui corpo a servir la volontà propria, invece della volontà che in quello stesso altrui corpo si palesa; come, per esempio, quando alla volontà, palesantesi in forma d'altrui corpo, le forze di codesto corpo sottrae, e con ciò accresce la forza a servizio della volontà propria oltre i termini naturali di questa; sì che afferma la volontà propria oltre il suo proprio corpo, mediante negazione della volontà manifestantesi in un corpo estraneo. Quest'irrompere nei confini dell'altrui affermazione di volontà fu chiaramente conosciuto dai più remoti tempi, e il suo concetto espresso con la parola *ingiustizia*⁵.

⁵ *Ivi*, p. 440.

Del fatto che l'azione lesiva dell'altrui affermazione di volontà sia ingiusta, Schopenhauer ritiene che sia impossibile dubitare. Sempre e ovunque si è riconosciuto che è immorale danneggiare altri: questa consapevolezza è il vero ed eterno principio dell'etica⁶. Ed anzi, la coscienza che l'azione lesiva è ingiusta è necessariamente insita nell'azione stessa, e comune sia all'aggredito che all'aggressore. L'aggredito non solo vede minacciata la propria sussistenza fisica, ma soffre soprattutto moralmente, in quanto vede negato il proprio valore. E l'aggressore non può non sentire che, mentre distrugge o assoggetta un altro eguale a sé, viene a ledere la propria stessa intima essenza.

Chi subisce l'ingiustizia sente l'irrompere nella sfera dell'affermazione del suo proprio corpo, mediante negazione di essa da parte di un individuo estraneo, sotto forma di un dolore diretto e morale, affatto distinto e diverso dal male fisico, provato in pari tempo per l'azione stessa, o dal rammarico del danno. D'altra parte, a quegli che commette l'ingiustizia si affaccia la cognizione ch'egli è, in sé, la volontà medesima, la quale anche in quell'altro corpo si manifesta, e nell'un fenomeno s'affirma con tale veemenza, da farsi negazione appunto della volontà stessa nell'altro fenomeno, oltrepassando i confini del proprio corpo e delle sue forze; quindi egli, considerato come volontà in sé, combatte per l'appunto con la sua veemenza contro se medesimo, se medesimo dilania; anche a lui s'affaccia questa cognizione istantaneamente, non già in astratto, ma come oscuro sentimento: e questo è chiamato rimorso, ossia, più precisamente nel caso sopradetto, sentimento della commessa ingiustizia⁷.

Il solipsismo etico è dunque impossibile, sebbene sia possibile l'agire egoistico e cioè la negazione pratica dell'altrui valore, perché l'ingiustizia è immediatamente consci di sé come tale, anche se soltanto in modo oscuro, ed anche se tale consapevolezza non vale di per sé a impedire che l'azione abbia effetto. L'aggressore non può comunque ignorare la propria identità con l'aggredito, non può nascondersi che pure l'aggredito è volontà oggettivata in un corpo, insieme fenomeno e cosa in sé, rappresentazione fondata su una sostanza autocosciente. Come già in Kant, la vera conoscenza metafisica è anche in Schopenhauer di natura *etica*: se infatti la cosa in sé è conoscibile come tale già in quella sua determinazione individuale che è il soggetto empirico (il che Kant non ammetteva), è tuttavia solo il riconoscimento morale della sostanzialità degli altri soggetti che consente di universalizzare, in via *immediata* e non solo analogicamente, questa conoscenza.

⁶ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale* (= *FM*), trad. it. di E. Pocar, Bari 1981, spec. § 6, pp. 135-137.

⁷ MVR, vol. II, libro iv, § 62, pp. 440-441.

Per la filosofia, però, la morale ha soltanto un significato *teoretico*: è strumento di conoscenza, non altro. Non è compito della filosofia dare prescrizioni per l'agire, né essa può scoprire una legge morale che abbia un'intrinseca efficacia, che sia vincolante di per sé⁸. Il filosofo non può andare oltre la constatazione che esistono di fatto comportamenti morali, e che in tali comportamenti si può scorgere una rivelazione della cosa in sé; ma questa conoscenza astratta non può fornire un motivo sufficiente per astenersi da comportamenti immorali. La volontà non è subordinata alla conoscenza, e la consapevolezza che un'azione è ingiusta non può costringere la volontà ad evitarla. Resta perciò la possibilità della negazione dell'altrui volontà da parte dell'agente. La minaccia di una conclusione solipsistica, che è nascostamente presente in ogni aspetto del sistema schopenhaueriano, non è ancora scongiurata. Contro di essa, c'è un solo strumento che abbia efficacia reale, sebbene imperfetta: *il diritto*.

3. *Il diritto naturale.*

Nei suoi rapporti con mere cose, il soggetto ha una possibilità teoricamente illimitata di incorporazione, e perciò di appropriazione: il suo sforzo di assimilazione del mondo incontra soltanto ostacoli *di fatto*. Ma anche questa sua appropriazione è solo un fatto, privo di qualificazione etica o giuridica. Quando però si incontrano altri soggetti, lo sforzo di appropriarsene riceve *immediatamente*, in un «oscuro sentimento» comune all'aggredito e all'aggressore, una qualificazione etica: si pone come ingiusto. Ogni ingiustizia è appunto il trattare un altro soggetto come cosa priva di volontà, incorporandolo nella volontà propria⁹. Ci sono quindi vari gradi di ingiustizia, tanto più gravi quanto più completa è la reificazione dell'altrui soggettività. La massima ingiustizia concepibile è il cannibalismo, la riduzione del corpo altrui a cibo per il proprio corpo¹⁰. Segue l'omicidio, l'esclusione radicale del corpo altrui da uno spazio di realtà che si vuole proprio dominio esclusivo; non sostanzialmente diversa dal-

⁸ Cfr. *ivi*, vol. II, libro iv, § 53, pp. 361-363. Cfr. anche *FM*, spec. § 4, pp. 118-124.

⁹ Beninteso, per Schopenhauer anche le cose inanimate sono oggettivazioni della volontà. Ma la volontà in esse è inconscia, non è soggetto, e può essere riconosciuta solo analogicamente, non anche eticamente: la sostanzialità delle cose inanimate resta dunque ipotetica. La possibilità di un riconoscimento etico della volontà nel mondo esterno comincia nei rapporti con gli animali, e tale riconoscimento diventa necessario e immediato solo nei rapporti con gli altri uomini.

¹⁰ Cfr. *MVR*, vol. II, libro iv, § 62, p. 441.

L'omicidio è la distruzione parziale del corpo altrui mediante ferimento o mutilazione, ed anzi anche la semplice percossa può essere considerata un omicidio incompiuto¹¹. Vengono poi le forme di ingiustizia in cui il corpo dell'altro non subisce una lesione fisica, ma viene assoggettato e costretto a servire una volontà estranea.

Inoltre si manifesta l'ingiustizia nella sottomissione dell'altrui individuo, nel costringerlo a schiavitù; e finalmente nell'attacco contro l'altrui proprietà; il quale, ove la proprietà stessa si consideri come frutto del lavoro dell'aggressito, è in sostanza identico al ridurre a schiavitù. La spoliazione sta alla schiavitù, come la semplice ferita sta all'assassinio¹².

Precisamente qui sta dunque il fondamento del diritto. Dal sentimento che è ingiusta ogni lesione del corpo altrui, deriva che il corpo deve essere considerato spazio di signoria esclusiva della volontà individuale che in esso si è oggettivata, e che ogni altra volontà deve astenersi dall'invasione di questo spazio. Il primo e più originario diritto è il diritto del corpo. La volontà oggettivata in un corpo è di per sé il soggetto giuridico, la cui giuridicità discende immediatamente dalla sua sostanzialità metafisica. Ogni individuo è l'essere in sé, e in questo essere è già dato il suo diritto, che si confonde con la sua stessa presenza corporea nel mondo, con la forza insormontabile che risiede nella *verità* di tale presenza. Appunto per questo la possibilità dell'ingiustizia, del disconoscimento del soggetto in quanto avente diritto a se stesso, assume per Schopenhauer un terribile significato. Il diritto e l'ingiustizia sono egualmente «naturali», ma nel senso più forte del termine: *appartengono all'essere in sé*. Quella stessa presenza che, in quanto è, ha diritto di essere, che in quanto ha realtà piena ha pure assoluto valore, in innumerevoli casi nega e distrugge se stessa, disconoscendosi nelle sue altre determinazioni fenomeniche. Il diritto non è che l'esserci corporeo, ma questo diritto, per così dire, non ha legge: l'esserci tende a debordare, a valicare i confini del fenomeno individuale per invaderne e negarne un altro – cioè per invadere e negare se stesso. Il corpo non ha altra legge che la propria conservazione. E il pieno adempimento di questa legge sarebbe la totale incorporazione del mondo: cioè la totale distruzione di ogni altro corpo, in quanto fornito di autonoma volontà. Il diritto al corpo tende per sua essenza a violare se stesso: l'ingiustizia non è che il diritto *illimitato*. D'altra parte la limitazione del diritto, la reciproca costrizione a restare nei propri confini esercitata da tutti i corpi dotati di

¹¹ Cfr. *ibid.*

¹² *Ibid.*

volontà, è già una parziale negazione di tale diritto (è la negazione della sua assolutezza), e perciò *una parziale ingiustizia*. Schopenhauer è nel vero quando afferma la compattezza e coerenza del suo sistema: anche nella teoria del diritto si manifesta la sua convinzione dell'impossibilità di dar senso al mondo, la sua visione pessimistica. Giacché, nella loro radice ultima, diritto e ingiustizia sono *la medesima cosa*.

Resta però quell'«oscuro sentimento» dell'ingiustizia, quella debole coscienza che la volontà ha del proprio conflitto con se stessa nello scontrarsi delle proprie determinazioni fenomeniche. Se l'ingiustizia provoca dolore, e se questo dolore non resta limitato al fenomeno ma tocca la cosa in sé, ciò consente non certo il conseguimento del bene, ma almeno la limitazione del male: l'attenuazione dell'ingiustizia mediante *regole*. Il diritto del corpo deve valere per tutti i corpi; in quanto volontà oggettivata in un corpo, ogni individuo è soggetto giuridico, e come tale è uguale a ogni altro. Nessuno perciò deve assoggettare al proprio diritto i corpi altrui, né tantomeno distruggerli. Il diritto al corpo è immediatamente diritto alla vita e diritto alla libertà personale. E lo stesso diritto di proprietà non è tanto una conseguenza, quanto una semplice specificazione del diritto al corpo. La sola proprietà di diritto naturale, la sola cioè che abbia un fondamento morale indiscutibile, è quella che deriva dal lavoro. Il lavoro è l'applicazione delle forze del corpo alla trasformazione della realtà fisica: il prodotto del lavoro non è dunque costituito semplicemente da un particolare bene materiale, ma anche dalle energie lavorative che vi sono state applicate; è lavoro *reificato*. E ciò equivale a dire che è corpo reificato; appartiene perciò al lavoratore allo stesso titolo del suo corpo. Sottrarre ad altri il frutto del loro lavoro equivale ad impadronirsi delle loro energie lavorative, proprio come se fossero stati costretti dall'aggressore a lavorare per lui, e cioè come se fossero stati ridotti in schiavitù. Privando un altro della sua proprietà,

veniamo a sottrarre le forze del suo corpo alla volontà in codesto corpo oggettivata, per farle servire alla volontà oggettivata in un altro corpo. Invero l'autore dell'ingiustizia, mediante assalto non dell'altrui corpo, ma di una cosa inanimata, da quel corpo affatto diversa, irrompe tuttavia nella sfera dell'altrui affermazione di volontà, solo in quanto con la cosa sono quasi confuse e identificate le forze e l'attività del corpo stesso. Ne segue che ogni genuino, ossia ogni morale diritto di proprietà, poggia in origine unicamente sull'acquisto mediante il lavoro¹³.

E ancora:

¹³ *Ivi*, pp. 441-442.

Quando [...] un oggetto viene mediante un qualsivoglia sforzo altrui, sia pur minimo, coltivato, migliorato, protetto contro i rischi, conservato, e si riducesse pur codesto sforzo a cogliere dal ramo o sollevare dal suolo un frutto selvatico, è palese che chi s'attacca secondo a tale oggetto toglie al primo il risultato del lavoro ch'egli vi ha speso, e fa che il corpo di questi serva alla propria volontà, invece che a quella di lui, afferma la sua propria volontà oltre la sfera del fenomeno a lei spettante, e nega la volontà dell'altro: ossia, commette ingiustizia¹⁴.

L'incorporazione di oggetti esterni mediante il lavoro diviene dunque diritto di proprietà in modo *immediato*, già nel riconoscimento del lavoratore come volontà oggettivata in un corpo, e perciò come soggetto giuridico. Il diritto *naturale* di proprietà non sorge invece in seguito al godimento esclusivo *di fatto* di beni che non siano frutto del lavoro: tale esclusività può essere contestata da chiunque, perché il mero fatto non può assurgere a diritto quando manca un diretto collegamento con la volontà oggettivata, né è sufficiente l'intenzione di escludere altri dal godimento di un bene per fonderne la proprietà. È quindi dubbio che possa avere un fondamento di diritto naturale la *proprietà ereditaria*¹⁵. È invece indubitabile che la proprietà possa essere scambiata o donata, perché ciò equivale ad un atto di disposizione del proprio corpo, che è sicuramente lecito¹⁶.

Un altro grado di ingiustizia, solo di poco inferiore all'aggressione violenta, è la frode. Lo scopo è lo stesso della violenza: indurre un'altruì volontà a servire la propria. Diverso è il mezzo, giacché il soggetto ingannato agisce secondo la *propria* volontà; ma a questa volontà l'ingannatore ha fornito una falsa rappresentazione della realtà, facendole credere di poter raggiungere certi fini mentre in effetti ne vengono conseguiti altri che l'ingannato, se avesse potuto conoscerli, non avrebbe voluto. Anche l'ingannatore, comunque, sostituisce la propria volontà a una volontà altrui, ledendone la sfera di affermazione esclusiva, e perciò il corpo. Ed anche questa è una sorta di riduzione in schiavitù, sebbene grazie alla frode impiegata lo schiavo continui a credersi libero:

ogni menzogna, al pari d'ogni violenza è, in quanto tale, torto; avendo in quanto tale per fine di allargare il dominio della mia volontà su altri individui, cioè di affermare la volontà mia negando la loro, proprio come fa la violenza¹⁷.

¹⁴ *Ivi*, pp. 442-443.

¹⁵ Ciò non è detto espressamente da Schopenhauer, ma sembra potersi dedurre da quanto egli afferma *ivi*, p. 443.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 443-444.

¹⁷ *Ivi*, p. 445.

La frode più tipica è la falsa promessa, il patto non rispettato. E proprio dal fatto che l'infrangere i patti sia ingiustizia deriva il fondamento morale del diritto contrattuale:

quando io stringo un patto, la prestazione che altri mi promette è, direttamente ed esplicitamente, il motivo della mia, che dovrà tosto seguire. Le promesse vengono scambiate consapevolmente, e in tutta forma. La verità della dichiarazione fatta con quelle da ciascuno si intende che stia in suo potere. Se l'altra parte rompe il patto, essa m'ha ingannato e, insinuando nella mia conoscenza motivi solo illusori, ha diretto la mia volontà secondo i propri fini, ha esteso il dominio della volontà propria sopra un altro individuo, e quindi ha compiuto una vera e propria ingiustizia. Su ciò si fondano la legittimità morale e la validità dei contratti¹⁸.

L'intero diritto privato ha dunque per Schopenhauer una base giunaturalistica¹⁹. E tale base si identifica completamente con la soggettività giuridica stessa, con l'autonomia della volontà nel proprio corpo. Non c'è un sistema di diritti, ma un diritto solo, che resta unico per quanto suscettibile di specificazioni: il diritto della volontà ad incorporarsi, che si identifica col *fatto* stesso del suo esserci corporeo, in quanto tale esserci è metafisicamente fondato.

4. *La morale come diritto inefficace.*

Il diritto naturale, però, è diritto solo *in potenza*: non ha efficacia intrinseca, non può essere considerato vincolante. È soltanto una costruzione teoretica, che come tale ha piena verità; ma da questa verità non derivano conseguenze pratiche. Solo l'ingiustizia esiste positivamente; e da essa si può ricavare, *in negativo*, ciò che *dovrebbe* esistere:

originario e positivo è il concetto dell'ingiusto: mentre l'opposto concetto del giusto è derivato, negativo. [...] In verità, non si sarebbe mai fatta parola del giusto, se non vi fosse l'ingiusto. Il concetto di giustizia contiene semplicemente la negazione dell'ingiustizia, e in esso viene compresa ogni azione, che non sia trasgressione del confine su esposto, ossia negazione dell'altrui volontà per maggiore affermazione della propria²⁰.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Non l'ha invece il diritto penale, che, come ogni altro ramo del diritto pubblico, presuppone l'esistenza dello Stato. Di diritto naturale è solo la legittima difesa, ma non lo *ius puniendi*. Cfr. *ivi*, pp. 457-460.

²⁰ *Ivi*, p. 446.

Ma la deduzione in negativo del diritto dall'ingiustizia fonda il *concepto* di diritto, non la sua *realità*. I soli dati reali sono il sentimento dell'aggredito di non essere tenuto a subire l'aggressione, che perciò è ingiusta, e il rimorso provato dall'aggressore. E in entrambi i casi non si tratta che del sentimento di essere in conflitto con se stessa provocato dalla volontà. E proprio in tale conflitto si rivela la natura della volontà: esso è dunque *metafisicamente* necessario. Il diritto stesso non è affatto un *superamento* del conflitto: ne è piuttosto una *manifestazione*.

L'ingiustizia è tale intrinsecamente: non è qualcosa di opinabile, non è qualcosa su cui ci si possa ingannare. Schopenhauer non lascia spazio al relativismo etico: nessuna conoscenza è più certa di quella del bene e del male, nessuna scienza è più «facile» dell'etica²¹. Ma ciò non cambia nulla nella prassi. Nessuno può essere diverso da ciò che è, nessuno può modificare con la pura conoscenza l'indirizzo della propria volontà²². Se la volontà di un soggetto è tale da non tollerare limiti, essa *dovrà* invadere la sfera dell'altrui volontà, *in modo assolutamente necessario*. All'azione aggressiva segue *in modo altrettanto necessario* il rimorso, la coscienza dell'ingiustizia compiuta. Ma su tale coscienza l'etica e il diritto naturale possono fondarsi solo in astratto, come mera riflessione concettuale. La fondazione *pratica* del diritto dipende invece dall'aggredito, e precisamente dalla sua capacità di *respingere* l'aggressione, esercitando a sua volta violenza o inganno su chi ne è autore. Anche in questo caso una volontà ne nega o assoggetta un'altra, ma a ciò non si accompagna il sentimento dell'ingiustizia. La volontà dell'aggredito si scontra con quella dell'aggressore, ma *entro la propria sfera*, di cui non supera i confini, giacché quei confini vuole semplicemente ristabilire. Non è colpa dell'aggredito se nella sfera della sua volontà si trova anche una volontà altrui che dovrà essere distrutta o mutilata. Non c'è ingiustizia nell'opposizione all'altrui ingiustizia, né può esserci rimorso, perché non si fa che dare un contenuto pratico al rimorso di un altro, costringendolo a sentire anche nel corpo ciò che già sente la sua coscienza morale: che è stato violato un limite che non si doveva violare. La reazione dell'aggredito è quindi giusta, e né la sua coscienza, né la volontà di un altro possono vietargliela. Respingere l'aggressione è cioè *un diritto*.

Il concetto di diritto, come negazione dell'ingiusto, ha [...] trovato la sua principale applicazione, e senza dubbio anche la sua prima origine, nei casi in cui la tentata ingiustizia viene impedita con violenza: il quale impedimento a sua

²¹ FM, § 18, p. 237.

²² Da questo punto prende avvio il saggio di E. CASTRUCCI, *Per una critica dell'etica normativa. Rileggendo Schopenhauer, filosofo del diritto*, qui di seguito alle pp. xx-xx.

volta non può essere ingiustizia, bensì è diritto: anche se la violenza impiegatavi, considerata in se stessa e isolatamente, sarebbe ingiustizia, e qui venga giustificata sol dal suo motivo, diventando diritto. Se un individuo nell'affermazione della sua volontà va tanto lontano, da irrompere nella sfera dell'affermazione di volontà inerente alla mia persona in quanto tale, e viene con ciò a negare la mia affermazione, il mio difendermi da tale violenza è solo un negare quella negazione; e quindi, da parte mia, non altro è che l'affermare la volontà per essenza e originariamente manifestantesi nel mio corpo, e già *implicite* esprimentesi col semplice fenomeno del corpo stesso: non è quindi ingiustizia, bensì diritto. [...] Io posso dunque, senza ingiustizia, costringere la volontà estranea che nega la volontà mia quale si manifesta nel mio corpo e nell'uso delle forze di esso per la propria conservazione, senza negare io perciò un'altrui volontà contenuta in eguali confini, a desistere da codesta negazione: ossia ho, in siffatta misura, un diritto di coercizione²³.

Il diritto naturale, che può essere dedotto teoreticamente dal concetto di ingiustizia, trova esistenza reale solo nella reazione coercitiva all'azione ingiusta. Si potrebbe dire che per Schopenhauer la giuridicità risiede nella sanzione, in quanto questa è negazione pratica dell'ingiustizia, mentre la norma senza la sanzione sarebbe di natura unicamente morale. E tuttavia, a livello di diritto naturale la sanzione non ha ancora un carattere propriamente giuridico. Che l'agredito abbia il diritto di difendersi, significa soltanto che può farlo senza sentirsi colpevole, che ciò gli è moralmente lecito. Ma gli è anche realmente possibile? Ciò dipende solo dalle forze di cui dispone e dalle circostanze in cui si trova. Se l'aggressore è più forte, o più astuto, o più rapido, il diritto di difesa viene vanificato. La vigenza *pratica* del diritto naturale è subordinata a circostanze di fatto variabili da caso a caso, e in particolare alla *forza*. Non c'è alcuna garanzia di ordine generale, non c'è alcuna *regola*, circa l'applicabilità della sanzione. In ultima analisi, perciò, il diritto naturale non è altro che un'esigenza etica astratta.

Tale valore puramente morale è l'unico che diritto e ingiustizia abbiano per l'uomo come uomo (non come cittadino nello Stato); l'unico, quindi, che sussisterebbe anche nello stato di natura, senz'alcuna legge positiva; l'unico che costituisce la base e il contenuto di tutto quanto s'è perciò chiamato diritto naturale, ma meglio si chiamerebbe diritto morale²⁴.

Ciò che si incontra di fatto è solo la necessaria tendenza della volontà ad affermarsi nel corpo. E sia l'ingiustizia che il diritto sono tale

²³ MVR, vol. II, libro iv, § 62, pp. 446-447.

²⁴ Ivi, p. 449.

affermazione. Nel caso dell'ingiustizia, ad essa si accompagna la cattiva coscienza; nel caso del diritto, invece, l'intima convinzione di essere nel giusto: c'è dunque una certissima differenziazione interiore, sebbene i comportamenti siano esteriormente uguali. Ma l'ingiustizia e il diritto hanno entrambi il carattere del mero fatto, la cui interna qualificazione morale non riesce a incidere praticamente sulla realtà. Nella realtà non si può constatare altro che un conflitto di volontà, la cui risoluzione è affidata alla forza. Il diritto naturale, in quanto parte della morale, offre la possibilità di *conoscere*, ma non quella di *decidere*: non può dare regole all'azione. Nell'azione sussiste solo la volontà, identica nell'aggressore e nell'aggredito, mirante nell'aggredito come nell'aggressore unicamente all'affermazione di sé, ed irresponsabile in entrambi i casi del suo grado, giacché essa non può scegliere se accontentarsi del proprio corpo e limitarsi a difenderlo, oppure se distruggere o sottomettere i corpi altrui. La certa conoscenza che alcune azioni sono ingiuste può indurre il soggetto ad astenersene, ma solo se la sua volontà ha un'intensità moderata, che le consenta di autolimitarsi. E l'altrettanto certa coscienza di non essere tenuto a subire l'ingiustizia può indurre il soggetto a respingere l'altrui aggressione, ma solo se dispone di sufficiente potere. Si può dunque concludere che, in generale, l'effettività del diritto naturale dipende unicamente *dal caso*. In uno stato di natura, perciò, il diritto praticamente non esiste. Ne deriva una paradossale adesione di Schopenhauer al pensiero di Hobbes. Contrariamente a quanto questi ritiene, «sono i concetti di giusto e ingiusto [...] validi anche per lo stato di natura, e niente affatto convenzionali», e tuttavia nulla di concreto si potrebbe obiettare a chi condivida la tesi hobbesiana: «mai potremmo noi fargli intendere per esteriore esperienza ciò che non all'esteriore esperienza s'appartiene»²⁵.

5. Impurità del diritto positivo.

Il diritto naturale ha vera efficacia solo in quanto crea un generale consenso all'istituzione del diritto positivo, cioè in quanto determina il *contratto sociale*. Essendo il diritto naturale di difesa vanificabile dall'eventuale insufficienza di forze dell'aggredito, lo si rende effettivo delegandolo alla collettività organizzata, che avrà sempre forze sufficienti per reprimere le azioni ingiuste di uno dei suoi membri²⁶. Alla morale, e al diritto naturale che ne è parte, spetta l'individuazione delle azioni che

²⁵ *Ivi*, pp. 449-450.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 451.

non debbono essere commesse, ciò che si suole chiamare il preceppo (per Schopenhauer, però, non ci sono precetti morali, ma solo determinazioni concettuali di pura conoscenza, certe ma non vincolanti). La morale si pone cioè dal punto di vista dell'agente: indica che cosa questi non dovrebbe volere. Al diritto positivo spetta invece l'individuazione delle azioni che non debbono essere *subite*, cioè dei casi di uso legittimo della forza. Esso si pone perciò dal punto di vista del soggetto passivo, che autorizza a difendersi e che concorre a difendere quanto è necessario: il diritto diviene vincolante solo in quanto sia *coercitivo*, dotato di sanzione.

Se la morale mira esclusivamente all'azione giusta o ingiusta, e può, a colui il quale sia per avventura risoluto di non fare atto ingiusto, stabilir nettamente i confini delle sue operazioni; la dottrina dello Stato, invece, la scienza della legislazione, mira soltanto all'ingiustizia patita, né mai si occuperebbe dell'ingiustizia commessa, se non fosse per l'ognor necessario correlato di questa, ossia la patita: la quale è l'oggetto della sua attenzione, quasi il nemico contro cui ella si affatica. [...] La scienza statale, o legislazione, per questo suo fine prenderà a prestito dalla morale il capitolo, che costituisce la filosofia del diritto, e che oltre a dar l'intimo significato del giusto e dell'ingiusto ne determina i netti confini; ma esclusivamente per adoperarne il rovescio, e tutti quei termini che la morale pone come insormontabili da chi non voglia commettere ingiustizia, considerar sotto l'aspetto opposto: come termini il cui valicamento da parte d'altri non va tollerato, se non si vuol patire ingiustizia, e da cui si ha il diritto di respingere altrui. Tali termini vengono così sotto codesto rispetto, fin dove si può passivo, barricate dalle leggi. Ne risulta che, come molto argutamente lo storico fu definito un profeta a rovescio, così è un moralista a rovescio il giurista; e quindi anche la scienza del diritto in senso proprio, ossia la dottrina dei diritti, che si possono affermare, è una morale a rovescio [...]. Il concetto dell'ingiustizia e della sua negazione, della giustizia, il quale è in origine concetto morale, diventa giuridico trasportando il punto di partenza dall'aspetto attivo al passivo, ossia mediante un capovolgimento²⁷.

La soggettività giuridica di diritto positivo, che è la sola soggettività giuridica in senso proprio, consiste nell'aver titolo a invocare la difesa dello Stato in caso di ingiusta aggressione altrui. Essa è conferita all'individuo dalla società, non gli spetta originariamente; e coincide con l'essere cittadino, tutelato dal contratto sociale. Mentre nello stato di natura ogni diritto è specificazione del diritto al corpo, ed è quindi fondato metafisicamente, nello *status societatis* ogni diritto è specificazione del diritto di cittadinanza, e presuppone l'ordinamento positivo. Il diritto positivo non ha dunque una radice metafisica diretta, sebbene continui a dipendere

²⁷ *Ivi*, pp. 452-454.

dalla metafisica la sua giustificazione morale, che è anche la giustificazione morale dello Stato.

Lo Stato, peraltro, ha sempre e necessariamente una giustificazione morale: proprio da ciò dipende infatti la sua natura di Stato. L'ordinamento giuridico positivo non fa di per sé lo Stato. Se la legge esprime soltanto la volontà arbitraria di chi si trova al potere, si ha dispotismo, e cioè una collettività di schiavi governata da un tiranno. E il dispotismo non è Stato, esattamente come non lo è l'anarchia. Nell'anarchia, il diritto è solo naturale, cioè ha un'esistenza meramente potenziale; nel dispotismo, si ha solo l'apparenza di un diritto positivo, che però non è che la formalizzazione di una volontà tirannica che disconosce il valore etico di ogni altra volontà, ed è perciò ingiustizia e non diritto. Sebbene il diritto sia per necessità coercitivo, la coercitività non basta a fondarlo come tale: altrettanto necessario è il suo collegamento con la morale, il suo essere morale «rovesciata», apparato di tutela della sfera vitale del cittadino. Lo Stato è sempre *Stato di diritto*: in ciò risiede la sua essenza, mentre accidentale e indifferente è la forma politica che esso assume²⁸. La concezione schopenhaueriana del diritto naturale, intrinsecamente tanto debole da coincidere di fatto con la posizione hobbesiana, sembra dunque acquistare una notevole forza in rapporto al diritto positivo. Il diritto naturale è *condizione di giuridicità* del diritto positivo. Il diritto positivo è diritto solo in quanto sia conforme al diritto naturale; lo Stato è Stato solo in quanto tuteli le libertà del cittadino. Una posizione che sorprende in un pensatore dichiaratamente reazionario. Essa infatti, pur essendo certamente arretrata rispetto alla situazione politica dell'epoca di Schopenhauer, coincide di per sé con le espressioni più mature e coerenti dell'Illuminismo:

solo quando la legislazione positiva nella sostanza è costantemente guidata dal principio del diritto puro, ed ogni sua sanzione ha nella dottrina del diritto puro la propria base, può dirsi che codesta legislazione siffattamente formata sia davvero un diritto positivo, e lo Stato un'associazione giuridica: Stato nel vero senso della parola, istituzione moralmente ammissibile, e non immorale. In caso contrario la legislazione positiva è viceversa il fondamento di una positiva ingiustizia, è essa medesima un'ingiustizia imposta, pubblicamente ammessa. Di tal fatta è ogni dispotismo²⁹.

Eppure, tale posizione non ha nessuna reale consistenza: Schopenhauer non sente alcuna esigenza di una sua attuazione nella prassi:

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 452. Tra le forme di Stato possibili, Schopenhauer preferisce comunque dichiaratamente la monarchia.

²⁹ *Ivi*, pp. 455-456.

Come il diritto naturale è una costruzione *a priori* del moralista, a cui nella prassi corrisponde un puro scontro di forze, così il diritto positivo giusto è opera della «scienza della legislazione», è costruzione *a priori* del giurista, a cui nella prassi corrisponde il mero ordinamento della coercitività. Come la legge morale kantiana è valida indipendentemente dalla sua attuazione, e resterebbe anzi valida persino se venisse sempre violata, così accade in Schopenhauer alla legge in senso giuridico, sebbene egli stesso critichi duramente, nella propria dottrina etica, l'apriorismo di Kant³⁰. Quello del diritto è per Schopenhauer una problema solo teoretico, e il suo unico intento è quello di darne una soluzione concettuale, astratta, per una mera esigenza di completezza del suo sistema. Egli non ha alcuna intenzione di proporre un modello per l'interpretazione, né tanto meno per la critica e il cambiamento, della prassi. La sua dottrina del diritto e dello Stato esprime una verità esclusivamente *logica*, che avrebbe esistenza pratica solo se potesse dominare la pura ragione. Ma la ragione di fatto non domina, né potrebbe farlo: nella prassi contano ben altre forze, e ad esse la teoria deve cedere, appagandosi della propria coerenza formale e della propria validità nel regno dei concetti. Nei fatti, invece, lo Stato non solo non può, ma in fondo neppure *deve*, essere interamente giusto; e il diritto non cessa di essere diritto quando si svincola dalla morale. È vero che per Schopenhauer il diritto è comunque strettamente collegato all'ingiustizia: non esisterebbe senza di essa, giacché da essa viene generato, è la reazione che essa suscita contro di sé. Ma ciò non escluderebbe ancora che il diritto possa essere un effettivo superamento dell'ingiustizia, e che la giustizia possa essere non solo concepibile, bensì anche attuabile. Invece, Schopenhauer finisce per vedere nell'ingiustizia precisamente la condizione per l'esistenza *pratica* del diritto.

In generale, si potrebbe addirittura fare l'ipotesi che il diritto sia di una struttura analoga a quella di certe sostanze chimiche, che si possono presentare non allo stato puro e isolato, bensì tutt'al più solo con una minima mescolanza che serve loro da supporto, oppure conferisce loro la necessaria consistenza [...]; si potrebbe, quindi, supporre anche che il diritto, se deve prender piede e addirittura

³⁰ Per la critica a Kant e il rifiuto dell'etica *a priori*, cfr. *FM*, § 6, pp. 127-155. Che ciò nonostante Schopenhauer costruisca *a priori* il diritto naturale, che pure è parte dell'etica, egli spesso lo afferma apertamente: cfr. *MVR*, vol. II, libro iv, § 62, p. 450. E ciò vale indirettamente anche per il diritto positivo, che per essere giusto deve conformarsi al diritto naturale, e perciò è deducibile da esso *a priori*. Schopenhauer non giunge però alla conclusione che la prassi è *indifferente* rispetto alla teoria, ma a quella che la teoria è *impotente* rispetto alla prassi: cfr. spec. *Parerga e paralipomena*, tomo II, a cura di M. Carpitella, trad. di M. Montinari ed E. Amendola Kühn, Milano 1983, cap. ix, *Sulla teoria del diritto e della politica*, § 127, pp. 329-333.

dominare nel mondo reale, ha necessariamente bisogno di una, sia pur minima, aggiunta di arbitrio e di violenza, onde poter agire e sussistere in questo mondo reale e materiale, nonostante la sua vera natura, che è soltanto ideale e perciò eterea, senza evaporare e volar nel cielo [...]. Si possono considerare elementi di una tale necessaria base o lega chimica tutti i diritti di nascita, i privilegi ereditari, le religioni di Stato e varie altre cose; in quanto, soltanto su di un fondamento di questo tipo stabilito ad arbitrio, il diritto può farsi valere ed essere coerentemente realizzato³¹.

La vera natura del diritto è solo ideale, è quella di un sistema di concetti, di bei sogni filosofici: in pratica non c'è che la forza. E così anche dev'essere, perché il diritto puro non può far presa sulla realtà. Ci si può dunque accontentare che la forza accolga in sé un po' di quell'essenza eterea, che all'arbitrio sia mescolata un po' di giustizia; perché soltanto l'arbitrio può dare alla giustizia concretezza e stabilità. Il diritto positivo, insomma, non dev'essere altro che ingiustizia *coerente*, che si dia una regola e mediamente la rispetti; ingiustizia cioè che del diritto si dà la *forma*, perché il vero e ideale diritto da parte sua non potrebbe avere *contenuti*. Né Schopenhauer vede ragioni di lamentarsene, giacché gli uomini non meritano di meglio:

in ultima analisi, la necessità dello Stato si fonda sulla riconosciuta *iniquità* del genere umano: senza di questa non si sarebbe pensato allo Stato, poiché nessuno avrebbe da temere danni per i suoi diritti³².

6. Solipsismo etico e riconoscimento.

Si direbbe che Schopenhauer si ritragga da una conclusione che avrebbe reso insostenibile il carattere pessimistico della sua dottrina. Nella sua teoria del diritto, la condizione antecedente allo Stato può essere considerata iniqua (giacché il diritto naturale non è di fatto vincolante, e in pratica domina la forza); ma non per questo l'iniquità è *causa* della nascita dello Stato. È invece il bisogno di impedire l'iniquità, la coscienza etico-giuridica, ciò che dà vita allo Stato. È vero che realtà positiva e originaria spetta solo all'ingiustizia, ma il diritto è egualmente «naturale» e altrettanto solido nel suo fondamento. Esso è dato già insieme all'ingiustizia, in essa, come sua cattiva coscienza. Il genere umano è tanto poco iniquo,

³¹ *Ivi*, p. 332. La trad. di questo capitolo dei *Parerga* è di M. Montinari.

³² *Ivi*, § 123, p. 318.

da essere capace di limitare la forza irresistibile della volontà di vita, che in sé ignora ogni barriera, costringendola al rispetto e alla valorizzazione di tutte le sue determinazioni fenomeniche. E riesce in tal modo a dare senso a un mondo che è in sé assolutamente insensato. Negando la possibilità pratica della giustizia, Schopenhauer commette lo stesso errore che rimprovera a Hobbes (e che nonostante tale rimprovero considera, significativamente, inconfutabile): vede soltanto l'esteriorità empirica, vede che nel concreto si afferma solo la forza. Non vede però che per la sua stessa concezione la forza muta la propria natura quando diviene l'incarnazione di un valore; non vede che il medesimo principio che origina l'iniquità è ciò che rende possibile la piena effettività del diritto.

Schopenhauer annulla un superamento dialettico da lui stesso stabilito. E cade definitivamente in quel solipsismo etico che è il nascosto pericolo di tutto il suo sistema. Sembra quasi una «astuzia della volontà»: questa, che nel reciproco riconoscimento morale e giuridico dei soggetti aveva dovuto constatare l'impossibilità di un'illimitata appropriazione *individuale* del mondo fenomenico, tenta ora di aggirare l'ostacolo. E non potendolo fare in positivo, affermandosi nel fenomeno, lo fa in negativo, nella dottrina della redenzione come autonullificazione dell'essere³³. La totale rinuncia al mondo è totale incorporazione di essa nella volontà negativa, nella *Noluntas*: un solipsismo del nulla. Ma in ciò non c'è niente di diverso da quel sogno di onnipotenza e onnirealtà la cui sola possibile concretizzazione è precisamente il diritto del corpo: quel sogno in sé irrealizzabile, senza il quale non potrebbe però avere realtà la convivenza etico-giuridica in una comunità di soggetti liberi ed uguali. Tale sogno è solo riportato alla sua assolutezza, e in ciò vanificato, perché il superamento di ogni limite non può non coincidere con la completa negazione del reale. Appropriandosi totalmente del mondo, la volontà si appropria soltanto del nulla. La volontà positiva non è affatto diversa dalla volontà negativa: non c'è alcuna «rinuncia» nel paradossale ascetismo di Schopenhauer. E il suo pessimismo, la convinzione che il mondo possa essere dominato solo dall'iniquità, che diritto e giustizia siano inessenziali rispetto ad essa e non abbiano verità che nei concetti, e perciò che il rinnegamento dell'essere sia l'unica possibilità di rinnegamento del male, non è affatto diverso dall'«ottimismo» individualistico di una volontà che si illuda di potersi totalmente affermare, attuando senza limiti il diritto del corpo. La filosofia di Schopenhauer, allora, si autocontraddice, e perciò si autodistrugge. Il legame essenziale tra diritto e ingiustizia si lascia invece pensare, e si lascia *vivere*, solo relativizzandosi in un processo dialettico

³³ Su tale dottrina, cfr. spec. *MVR*, vol. II, libro iv, § 68, pp. 494-519.

in cui affermazione e negazione trovano l'unica possibile realtà: che è la realtà (mai definita) del *limite*, e perciò la realtà (mai scontata, ma sempre di nuovo da fondare e riconoscere) dell'*altro*.

Emanuele Castrucci

PER UNA CRITICA DELL'ETICA NORMATIVA. RILEGGENDO SCHOPENHAUER, FILOSOFO DEL DIRITTO

Da più di mezzo secolo l'etica giace sul comodo cuscino che Kant le ha steso sotto: sull'imperativo categorico della ragione pratica. Ai nostri giorni però esso è diffuso con l'appellativo più piano e corrente di "legge morale", e con questo nome si insinua senza controllo dopo un breve inchino alla ragione e all'esperienza: ma una volta in casa non la smette di ordinare e comandare senza renderne ragione.

(A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, Introduzione).

1. La cannula kantiana. Schopenhauer su Kant.

La lucida critica che nel saggio *Il fondamento della morale* Schopenhauer muove contro il razionalismo e il formalismo nell'etica kantiana¹ appare al lettore come una naturale appendice argomentativa della trattazione con cui lo stesso Schopenhauer giunge a negare il libero arbitrio².

Se il valore morale dell'uomo si realizza infatti una volta per tutte nella conformazione originaria del suo essere e se l'uomo non può allora che agire per ciò che egli è, ne consegue che la virtù diventa una *predisposizione* -: alla virtù si è in qualche modo predestinati e non la si impara. *Velle non discitur*, ripete spesso Schopenhauer: «Aspettarsi che i nostri sistemi

¹ Il connubio dei quali conduce notoriamente alla formulazione dell'imperativo categorico, riconosciuto quale principio fondativo della ragion pura pratica: cfr. a SCHOPENHAUER, *Parerga e Paralipomena*, a cura di E. Amendola Kühn, G. Colli e M. Montiari, Torino 1963, vol. II, p. 982.

² Relativa cioè al fatto che l'uomo, anche se apparentemente libero di fare ciò che vuole, non è libero – data la conformazione originaria del suo essere – di *non volere* ciò che vuole.

di morale formino i virtuosi, i nobili e i santi o che le dottrine dell'estetica formino i poeti, gli scultori e i musicisti sarebbe del pari una pazzia»³.

Su questo punto, secondo Schopenhauer, la realtà e l'esperienza si contrappongono sempre vittoriosamente alle premesse di un'etica formalistica e astrattamente normativa, caratterizzata dal desiderio di migliorare moralmente l'uomo e intenta a parlare di progressi nel campo della virtù, quasi esistesse una inesorabile tendenza al «progresso verso il bene». In realtà, per migliorare l'uomo bisognerebbe ricrearlo *ex novo*, «rovesciargli il cuore», mentre tutto quello che alla luce del razionalismo etico si può fare «sta nell'illuminare la testa, rettificare l'intuizione, portare ad una più giusta comprensione di quanto esiste oggettivamente»⁴. Più in là l'etica formalista non arriva, e «non è difficile vederne il limite»⁵.

L'interesse di questo scritto proviene senza dubbio da quelle pagine, ispirate alla coerenza, in cui Schopenhauer dimostra come ogni morale normativa, *sub specie* razionalistica, non rappresenta niente di più di un «filisteismo» metodico, benintenzionato e falsamente lungimirante. Ma ancor di più l'interesse proviene da quelle altre pagine prenietzscheane in cui la *vis* polemica va oltre, svelando come gli esiti mistificanti, l'artificiosità e la contraddittorietà delle morali razionalistiche⁶ non siano in fondo che la logica conseguenza di tutti quei sistemi, costruiti a partire da un idealismo di facciata, che sostituiscono alla conoscenza della realtà un'immagine precostituita dell'esistenza, particolarmente adattabile a compromessi politici e religiosi (ivi compresi quelli dettati dalla religione «del progresso»)⁷.

Non a caso la critica di Schopenhauer alla morale kantiana si apre sul concetto che di questa Kant elabora nella sua *Fondazione della metafisica dei costumi*, il concetto cioè di una filosofia pratica il cui compito non è affatto quello di chiarire le ragioni di ciò che accade, bensì di formulare le leggi di ciò che *deve* accadere anche se non accade mai. In questa definizione Schopenhauer scorge immediatamente una clamorosa *petitio principii*, che non esita a definire il πράτον ψευδον di Kant: «Chi vi dice che ci siano

³ *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Milano 1989 (= MVR), § 53, p. 390 e § 66, p. 517.

⁴ *Il fondamento della morale*, a cura di C. Vasoli, Bari 1970 (= FM), p. 263.

⁵ FM, p. 264.

⁶ Nel modo in cui Schopenhauer le intende, ossia come «combinati di regole euristiche, tesi in equilibrio sulla punta di un ago e massime alzate sui trampoli [...], molto adatte ad echeggiare nelle aule universitarie» ma «dall'alto delle quali non si riesce più a vedere la vita reale e il suo tramestio» (FM, p. 180).

⁷ Sul punto, vale sempre, come prototipo, l'insegnamento di Adorno e Horkheimer, relativamente alla critica radicale della «dialettica dell'illuminismo».

delle leggi alle quali le nostre azioni *devono* assoggettarsi? Chi vi dice che *deve accadere ciò che non accade mai?* Chi vi autorizza a fare in anticipo questa ipotesi e ad imporci poi un'etica, in forma imperativo-legislativa, come l'unica possibile?»⁸. Di legge poi, egli avverte, si può parlare nel senso che le è proprio e originario, ossia come *legge civile*, come istituzione creata nell'ambito di un ordinamento politico; oppure in senso traslato, per indicare quei mutamenti che *in natura* avvengono in maniera prevedibile e calcolabile: mai in ogni caso per quanto riguarda la morale, ossia per l'ambito specifico entro il quale si svolgono i fenomeni della volontà umana. Solo in apparenza, argomenta Schopenhauer, l'introduzione del concetto di “legge morale” posta in essere da Kant, su cui si regge l'intera struttura della sua etica, è formale e neutrale: in realtà ha le sue radici nella morale teologica, interiorizzata nella pretesa ‘purezza’ del metodo criticista e resa quindi inconfessabile, se non al prezzo di rinunciare a quella stessa purezza. (La decrepitezza intellettuale di Kant inizia come è noto, secondo Schopenhauer, già con la seconda edizione del 1787 della *Critica della ragion pura*, e gli “insopportabili” esiti idealistici del criticismo sono impliciti a questa svolta).

Lo stesso di quanto vale per la legge morale vale per quel “dovere assoluto” che è principio essenziale dell’etica formalistica: esso, sostiene Schopenhauer, può solo invece essere condizionato, legato ad una situazione, mai angelicamente categorico. Questo è d’altronde il grande limite che l’etica filosofica normativa, quando assume il tono di una dottrina dei doveri, non riuscendo a rendersi realmente autonoma dalla teologia morale puritana, è inevitabilmente destinata a incontrare. L’origine teologica puritana della morale kantiana – secondo l’argomentazione radicalmente critica e ancora una volta, a tratti, prenietzscheana, di Schopenhauer – non può d’altra parte essere intesa neppure come un’origine realmente *religiosa*. Essa è anzi antireligiosa poiché, se (come accade nei fatti, contrariamente all’angelismo del “puro dovere” kantiano) ogni dovere non può che essere legato alla situazione e umanamente correlato a premi e pene, allora «l’obbedienza sarà secondo le circostanze saggia o stupida» ma «sempre interessata»⁹, fondata inevitabilmente su una base di motivazioni egoistiche e, ciò che più conta, «sulla maggiore o minore facilità con cui uno è disposto a credere disponendo soltanto di motivi insufficienti»¹⁰.

L’etica filosofica non trae infine dalla teologia l’unico pregio che, tutto sommato, era proprio di quest’ultima, ossia quello di vantare almeno una

⁸ FM, p. 118.

⁹ FM, p. 122.

¹⁰ FM, p. 110, corsivo mio.

qualche efficacia pratica sull'agire degli uomini¹¹. Il formalismo kantiano chiede loro troppo. Chiede, per mantenersi ad ogni costo coerente con una concezione dell'etica libera da ogni residuo empiristico e fondata trascendentalmente, che gli uomini – eterni colpevoli – tendano strenuamente a conformarsi ad un dovere assoluto conoscibile *a priori* (dove la conoscenza si riferisce non al contenuto, ma solo alla forma dell'azione umana). Ma, replica Schopenhauer, «si consideri quanto si viene a dire in questo modo: tanto la coscienza umana quanto tutto il mondo esterno insieme con ogni esperienza e ogni fatto ci sono tolti da sotto ai piedi. Non abbiamo nulla su cui posare [...]. E a cosa dobbiamo aggrapparci? Solo a un paio di concetti astratti ancora privi di sostanza»¹². Da questi dovremmo attenderci la forza necessaria per contrastare ‘moralmente’ le gigantesche dimensioni dell’egoismo. E dovremmo inoltre, cosa assai improbabile, contare sulla speranza che agli uomini venga in mente di ricercare da soli il *contenuto* delle leggi alle quali assoggettarsi, poiché – come fa notare ancora Schopenhauer – il pallido risultato della fusione di quei concetti puramente formali non è che la *pura legalità*, ossia la stabilizzazione di un principio del tutto insoddisfacente, essenzialmente condizionato dall'universalità, capace di dar luogo ad una norma di natura semplicemente euristica, che si sostanzia in quell'imperativo «agisci secondo la massima della quale puoi ad un tempo volere che diventi legge universale per tutti gli esseri dotati di ragione» contenutisticamente vuoto e sradicato dalla situazione -: da ogni situazione che sia eticamente interessante.

La paradossalità della cosa è evidente, perché agli uomini – ribatte Schopenhauer – non verrà mai l'idea di cercare il contenuto di direttive per il loro agire senza che un altro impulso, stavolta ben «reale e oggettivo», ve li spinga: infatti «la morale ha a che fare con azioni reali [...], non con castelli di carta eretti a priori, i cui risultati nella seria urgenza della vita non importerebbero a nessuno, – il cui effetto perciò nella tempesta delle passioni sarebbe quello di una cannula da clistere in un incendio»¹³.

A questa totale mancanza di contenuto si aggiunge poi un altro aspetto che rende la morale kantiana agli occhi di Schopenhauer addirittura “rivoltante”: il postulato di origine puritana secondo cui un'azione debba il suo valore morale unicamente al fatto di essere subordinata alla

¹¹ Come già per Spinoza, il suo scopo «non è quello di insegnare una scienza [...] ; essa non esige dagli uomini altro che obbedienza, e soltanto la disobbedienza essa condanna, non l'ignoranza» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino 1980, cap. XIII, p. 334).

¹² FM, p. 129.

¹³ FM, p. 143.

nozione di dovere. Nel “dovere per il dovere” e nella capacità di realizzarlo si incarna infatti per Kant il valore di un uomo, ma ciò per Schopenhauer rende invece gli uomini inclini alla pedanteria morale, disponendoli ad inchinarsi di fronte ad un vuoto fetuccio. E – mistificazione ancora peggiore – disponendoli a identificare in una ragione ipostatizzata il “veicolo naturale” in grado di porre l’uomo in comunicazione con il trascendente.

Al contrario la ragione, secondo la critica radicale che Schopenhauer muove a Kant, non fornisce all’uomo nessuna garanzia di verità, né in campo teoretico né in campo pratico. Certamente, con la ragione l’uomo astrae concetti dalle rappresentazioni intuitive concrete e da questa sua capacità scaturiscono poi le fondamentali prerogative che elevano l’uomo al di sopra dello stato animale: la coscienza non solo del presente ma anche dell’avvenire e del passato, il pensiero progettante, la memoria, il linguaggio. Ma non per questo si può dire che agire secondo ragione e agire virtuosamente (ossia non egoisticamente) siano la stessa cosa, né mai sono stati considerati tali da alcuna cultura e da alcuna lingua: semmai – ritiene Schopenhauer – sono proprio la malvagità unita alla ragione e l’altruismo unito all’irragionevolezza a manifestarsi più frequentemente. Dunque la ragione non vale come fondamento di giustizia e di filantropia, e nell’azione essa svolge semmai soltanto una funzione secondaria e subordinata.

2. L’egoismo necessario e le invasioni della sfera corporea.

Le varie dottrine morali colgono nel segno solo se non partono dal disconoscimento pregiudiziale del fatto che l’egoismo è tra le disposizioni che determinano la condizione generale della natura umana. Ciò che la volontà vuole, osserva Schopenhauer, è fondamentalmente la vita. Da questo impulso cieco deriva la contesa per l’affermazione sulle cose e sugli uomini, per cui è naturale che la guerra diventi una tra le forme generali di oggettivazione della volontà¹⁴. La specie umana non può che mantenersi attraverso il conflitto e la lotta, espressione di quel medesimo dissidio che lacera dall’interno la volontà, obbligandola a «conficcare i denti nella propria carne», senza sapere che sta lacerando se stessa. Senza saperlo, perché ogni uomo è dotato di una conoscenza pesantemente condizionata dal *principium individuationis*, destinata a servirne l’affermazione. È questo il motivo per cui ciascun individuo sente di essere, e in

¹⁴ E la volontà «deve divorare se stessa poiché nulla esiste esternamente a lei, ed essa è una volontà affamata» (*MVR*, p. 234).

effetti è, «la volontà di vivere tutta intera, l'in sé del mondo»¹⁵. Ognuno può dire a buon diritto che la propria morte individuale coincide con la morte del mondo – il mondo che esiste soltanto nella misura in cui viene esperito dall'individuo che esiste e che se lo rappresenta¹⁶. Un intero universo di esperienze muore ad ogni attimo, assieme ad ogni singolo uomo che le ha vissute, e che muore.

È allora evidente come in una tale situazione, che Schopenhauer chiama «il punto di vista naturale», per ogni uomo la propria esistenza e la propria conservazione sia più importante dell'esistenza e della conservazione di tutti gli altri esseri, ed è altresì evidente come egli secondo la sua tendenza naturale sia portato a ritenere chiunque si opponga alle sue aspirazioni meritevole della sua collera o persino del suo odio, suscitando in lui un più o meno forte desiderio di annientamento. In questo vero e proprio antagonismo che si forma tra me e l'altro risiede la causa – si direbbe ‘ontologica’ – dell'egoismo, che – nel quadro teorico che Schopenhauer ci prospetta – consiste in una sorta di *solipsismo etico* necessitato dalla forma solipsistica in cui è concretamente strutturata la coscienza individuale.

Cade qui a proposito il riferimento a Hobbes, istituito dallo stesso Schopenhauer¹⁷. Il fondamento metafisico che Schopenhauer offre all'egoismo e al conseguente stato di guerra tra gli individui è infatti palesemente costruito a calco del modello hobbesiano, descrittivo della costituzione naturale della violenza e dell'aggressività tra gli uomini. Ma tuttavia, anche, si distacca in misura sensibile da questo modello, almeno nel momento in cui, nello stesso stato di natura e sulla base di un'intuizione naturale affine alla sindesi scolastica, viene considerata come *ingiusta* proprio quella volontà di affermazione individuale che, superando la propria sfera corporea, invade quella altrui.

¹⁵ «In seguito alla soggettività essenziale ad ogni coscienza, ognuno è per se stesso il mondo intero» (*FM*, p. 201).

¹⁶ «Per effetto della soggettività essenziale ad ogni coscienza, ciascuno è per se stesso il mondo intero, un microcosmo che non vale meno del macrocosmo», poiché «se la sua coscienza svanisse anche il mondo svanirebbe necessariamente, vale a dire la sua esistenza e la sua non esistenza sarebbero equivalenti e indistinguibili» (*MVR*, p. 468).

¹⁷ La situazione generalizzata di ostilità violenta tra gli atomi individuali «raggiunge la massima evidenza quando una folla si scatena violando ogni legge e ogni principio d'ordine, mettendo in chiara luce il *bellum omnium contra omnes* di cui Hobbes tracciò un quadro così ammirabile nel primo capitolo del suo *De cive*. Ciascuno, allora, tenta di strappare all'altro ciò che desidera per sé; non solo, ma spesso, per accrescere di un nonnulla il proprio benessere, non ha il minimo scrupolo di distruggere l'intera felicità e la vita dei propri simili» (*MVR*, p. 469).

Schopenhauer condivide quindi, possiamo dire, con Hobbes la diagnosi relativa all'egoismo costitutivo della condizione naturale di vita degli individui e alla conseguente situazione di ostilità diffusa, ma anche si distacca da Hobbes poiché egoismo e ostilità non hanno per lui una dimensione semplicemente empirica ed esteriore, non si riducono cioè a meri dati di fatto, ma ricomprendono anche una dimensione morale particolare che li rende valutabili sotto un profilo assiologico. Quella che Schopenhauer chiama "invasione", ossia "irruzione" della volontà di affermazione dell'uno nella sfera corporea dell'altro¹⁸ non si riduce insomma ad un semplice fenomeno di comportamento assiologicamente neutro, ma implica un *significato morale* di cui tanto l'autore quanto la vittima dell'invasione si rendono certamente conto, qualificandolo – anche se talora solo nella forma interiorizzata del sentimento e non al livello di una chiara consapevolezza – come comportamento 'ingiusto'. Così la vittima sente l'invasione subita anche come un dolore morale, ben distinto dalla sofferenza fisica provocata da quell'atto o dal fastidio relativo al danno che le è stato inflitto, mentre l'autore è consci del fatto che «affermendo la propria volontà con tanta veemenza da oltrepassare i limiti del suo corpo e delle sue forze»¹⁹, egli rinnega quella che è l'identica volontà presente in un altro individuo.

Il concetto etico-ontologico di ingiustizia, inteso nella astratta generalizzazione di cui si è detto, viene specificato ed esemplificato nel § 62 del *Mondo*. La prima esemplificazione è la più netta e la più teatralmente evidente: si tratta del fenomeno del cannibalismo, in cui il conflitto instaurato dalla volontà di vita e di sopraffazione dell'uno, inglobando – alla lettera: fagocitando – la sfera corporea dell'altro, si manifesta senza accomodamenti, nella maniera più atroce. Di eguale significato, invasivo della sfera corporea dell'altro, anche se con intensità via via minore, sono l'omicidio, le lesioni personali e le percosse, nonché il soggiogamento dell'altro nella schiavitù, ricomprendendo in questa casistica ogni altra forma o situazione in cui un uomo venga costretto a impiegare le sue

¹⁸ «A causa dell'egoismo inherente a tutti gli individui, accade facilmente che la volontà, il cui *affermarsi* nel proprio corpo si realizza in infiniti individui coesistenti, spinga talmente la sua affermazione in un individuo, che tale affermazione diventa negazione della volontà medesima quale appare in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nella sfera in cui si afferma la volontà del secondo, sia danneggiandone e distruggendone il corpo, sia costringendone le forze a servire alla *propria* volontà invece che a quella del corpo cui sono inerenti» (*MVR*, p. 471). Su questi punti – e per la parte che segue – rinvio all'analisi fenomenologica più dettagliata fatta da L. ALFIERI, *Il diritto del corpo. La fondazione del soggetto giuridico in Schopenhauer*, supra.

¹⁹ *Ibid.*

forze non a proprio ma ad altrui vantaggio, e dunque anche la semplice miseria.

Appena meno grave tra le varie concretizzazioni dell'ingiustizia è la violazione dell'altrui proprietà. Su questo punto Schopenhauer entra nuovamente in polemica con l'etica normativa kantiana, che aveva ricondotto l'origine di quel diritto alla *presa di possesso o prima occupazione*, ed obietta: «Come potrebbe una semplice dichiarazione escludere altri dall'uso di una cosa? Come potrebbe fondare un diritto? Evidentemente una tale dichiarazione ha bisogno a sua volta di appoggiarsi ad un diritto»²⁰. Né l'occupazione né il semplice uso sarebbero idonei a giustificare moralmente uno *ius excludendi*, perché ad una simile giustificazione potrebbe pervenire soltanto chi avesse trasfuso nella cosa da appropriare le sue forze, mediante il suo lavoro: «Ogni diritto vero, ogni diritto morale di proprietà è fondato in origine unicamente sul lavoro: questa era, del resto, l'opinione più accreditata prima di Kant, già espressa in termini chiari e in forma splendida nel più antico dei codici: "I saggi, conoscitori delle cose antiche, dichiarano che un campo coltivato è proprietà di chi lo dissodò, lo nettò e lo arò, come l'antilope è del primo cacciatore che l'abbia ferita a morte" (*Leggi di Manu*, IX, 44). [...] Quando una cosa fu elaborata, migliorata, difesa dagli accidenti esterni e custodita da un altro individuo mediante un lavoro anche minimo [...], noi se tentiamo di impadronirci di quella cosa, togliamo evidentemente all'altro il suo lavoro, e sottraiamo il suo corpo alla sua volontà per asservirlo alla nostra»²¹. Inoltre, se il valore o fondamento morale di un simile diritto, come Schopenhauer lo costruisce, sorge dall'aver trasposto in una determinata cosa il proprio lavoro e conseguentemente dall'avere *immesso questa cosa come un 'bene' nell'area d'affermazione del proprio corpo*, allora sarà giustificato sul piano morale un diritto sulla cosa non meno esteso di quello che ciascuno vanta direttamente sul proprio corpo.

L'ingiustizia infine, in ognuna delle sue forme fenomeniche, può essere commessa mediante violenza o frode, dove la scelta del mezzo non è influente sotto il profilo morale. Se l'ingiustizia consiste sempre in un asservimento dell'altro ai propri scopi, scegliendo la violenza si sceglie in sostanza di ricorrere alla causalità fisica – alla diretta coazione – per raggiungere quel fine, mentre scegliendo la frode si comunicano all'altro

²⁰ MVR, p. 473. «Kant pretende che, fuori dello Stato, non esista un diritto perfetto di proprietà: niente di più falso. Da tutte le deduzioni precedenti risulta che nello stesso stato di natura esiste un diritto di proprietà completamente naturale, cioè morale; che un tale diritto non lo si può violare senza ingiustizia, mentre senza ingiustizia lo si può difendere fino agli estremi» (MVR, p. 489).

²¹ MVR, pp. 473-474.

dei motivi illusori i quali fanno sì che l'altro creda di agire secondo la sua volontà, mentre invece «non fa che seguire ciecamente la mia»²².

Ora, se l'ingiustizia è, per tutto quanto si è detto, un'azione lesiva dell'altro – o meglio: della *naturale sfera di affermazione dell'altro* –, allora deve dirsi che il concetto di *giusto* è un concetto derivato e negativo rispetto a quello, originario e positivo, di ingiustizia o torto (*Unrecht*). È questa una delle parti più universalmente note della filosofia del diritto di Schopenhauer. Contrariamente a quanto si può supporre riguardo all'origine del termine, secondo Schopenhauer non è l'idea di ingiustizia ad essere derivata per negazione dall'idea di giustizia, ma al contrario è quest'ultima ad essere derivata da quella di *non-ingiustizia*. Il concetto di giusto designa così tutte quelle azioni che è possibile eseguire senza ledere gli altri, cioè senza far loro un torto²³. Infatti se si parte dall'opinione preconcetta per cui la nozione di giustizia, o di diritto (*Recht*), debba essere positiva e si tenta in tal modo di definirla, non si riuscirà mai nell'impresa perché quel concetto, «così come quello, appunto, di *libertà*»²⁴, contiene una mera negazione, la negazione dell'offesa. Ognuno ha diritto di fare tutto quello che non causa offesa agli altri, ma allora ha anche diritto di agire con la forza allo scopo di respingere l'offesa tentata da altri. La reazione all'ingiustizia perpetrata da un altro non può a sua volta essere un'ingiustizia ed è quindi giusta; essa cioè non fa che ristabilire i confini violati da chi ha invaso la sfera di affermazione della *mia* persona e di conseguenza – per quanto considerata in sé, come violenza, essa costituirebbe senza dubbio un'ingiustizia – nel caso in questione ad essere giustificata: diventa cioè diritto *in ragione della motivazione che l'ha provocata*.

Giusto e ingiusto non sono dunque concetti meramente convenzionali, apprezzabili alla luce di un puro normativismo: sono invece delle determinazioni morali radicate in una situazione: aventi cioè validità in ordine all'esistenza concreta di una condotta umana particolare, e inoltre indipendentemente dal fatto che una qualsiasi istituzione politico-sociale voglia regolarle in via positiva. Schopenhauer non parla però qui esplicitamente di *diritto naturale*. Non ne parla ma non si astiene per questo dal far riferimento a ciò che si potrebbe indicare nei termini di un vero e proprio un *diritto morale* – fondato solo in chiave sensibile-intuitiva, e non giusnaturalistico-razionale – *di non subire ingiustizia*, quale conseguenza della con-

²² MVR, p. 475.

²³ «La qualità negativa della giustizia si rivela, contro l'apparenza, perfino nella volgare definizione del "dare a ciascuno il suo". Se è il suo, non occorre darglielo; vuol dire quindi "non togliere a nessuno il suo"» (FM, p. 280).

²⁴ Ibid.

statazione elementare per cui se «il non commettere ingiustizia dipende dalla volontà di ciascuno, [...] il non subirla non è sempre in nostro potere; dipende, infatti, dalla forza fisica di cui ciascuno è provvisto»²⁵.

Nello stato di natura, in altre parole, i concetti di giusto e di ingiusto, pur riconosciuti non convenzionali, possono farsi valere solo in quanto concetti morali particolari, resi efficaci unicamente in ambito interiore, e «capaci di illuminare la coscienza che ciascuno ha della sua volontà»²⁶. Perciò esiste per Schopenhauer un diritto puramente morale, ma non kantianamente universale, bensì particolare-concreto: così la dottrina del diritto puro (o naturale) risulta essere quel capitolo di una morale non formale né normativa che ha come oggetto l'esatta determinazione dei *limiti* che l'individuo particolare non può superare senza commettere ingiustizia, e inoltre delle *azioni* che – pur superando tali limiti, ma compiute dallo stesso individuo particolare con lo scopo di respingere un'ingiustizia preesistente (ad es. ipotesi relative al diritto di resistenza, o alla “legittima difesa”) – non possono a loro volta in alcun modo considerarsi *ingiuste*.

Loggetto specifico di questo ambito della morale, cui Schopenhauer conferisce la denominazione di *filosofia del diritto*, rimane pur sempre l'azione, o meglio il luogo in cui si forma il corretto giudizio circa l'agire giustamente (sulla base di un diritto, *Recht*) e l'agire ingiustamente (sulla base di un torto, *Unrecht*). La filosofia del diritto così intesa non è una filosofia morale in senso stretto, nel senso che non si occupa del torto sofferto se non indirettamente, per quel che è necessario al fine di chiarire che non è un *fare ingiustizia* l'agire che, pur apparentemente violento, è diretto unicamente al fine di non *subire ingiustizia*.

Chiarisce a questo proposito Schopenhauer: «Chi volesse trascurare o negare il lato puramente morale delle azioni umane, considerandole sotto il solo punto di vista dell'efficacia esteriore e delle conseguenze calcolabili, non potrebbe che schierarsi al fianco di Hobbes, per il quale giusto e ingiusto sono concetti convenzionali e arbitrari e quindi sprovvisti di ogni valore fuori delle leggi positive: e noi possiamo dimostraragli con l'esperienza ciò che non rientra nel campo dell'esperienza stessa»²⁷. Quindi (e qui sta la fondamentale differenza tra Schopenhauer e Hobbes), se al diritto morale, prodotto a sua volta dall'intuizione particolare dell'individuo, manca per Hobbes il carattere della giuridicità, esso rappresenta invece per Schopenhauer il *criterio etico* per la valutazione della confor-

²⁵ MVR, p. 481.

²⁶ Ibid.

²⁷ MVR, p. 483.

mità a giustizia del diritto positivo. Così se è vero che perché il diritto esista basta che le regole siano sorrette da un potere coercitivo capace di farle valere, perché questo diritto positivo non scada in ingiustizia positiva – o “torto positivo” – occorre che esso non smentisca i contenuti puntuali dettati da quella primitiva intuizione del diritto morale.

3. Stampella, automa, amara risata. La dottrina del diritto positivo e i suoi limiti.

Con riguardo alla concezione dell'origine e della funzione dell'autorità pubblica e della legislazione, Schopenhauer si ricongiunge però a Hobbes, da cui si era allontanato in riferimento alla riconosciuta dimensione non convenzionale dei concetti di giusto e di ingiusto. Non diversamente da Hobbes, anche per Schopenhauer l'autorità pubblica si costituisce come ordinamento di leggi scaturente dalla naturale tendenza dell'uomo a ridurre il più possibile, mediante un patto, la quantità di ingiustizia che ogni individuo, a causa di ciò che di violento e arbitrario vi è nella dimensione sociale, deve fatalmente patire. La sfera dell'autorità pubblica non è atta a promuovere una morale normativa con pretese di universale razionalità, ma è semmai giustificata – quando è giustificata – dal compito minimale di circoscrivere la diffusa violenza sociale. La forma di autorità pubblica tipica della modernità – lo Stato – è insomma solo un fenomeno storico generato da interessi pratici, che – viziato dal carattere violento e prevaricatore che caratterizza le sue origini – determina però assai spesso, come si esprime significativamente Schopenhauer, l'esistenza di «una congrega di imbroglioni e di imbrogliati»²⁸. Quale male necessario l'essenza dello Stato consiste per l'osservatore disincantato – il filosofo non-idealista – in «un'amara risata». Ciò che tradisce la pressoché totale assenza, nella società, di predisposizioni naturali che autorizzino una morale positiva è proprio questa realtà meramente strumentale dell'istituzione: «una stampella invece di una gamba, un automa invece di un uomo»²⁹.

²⁸ «Lo Stato [...] ha l'unico scopo di proteggere i singoli tra loro e tutti insieme dai nemici esterni. Alcuni filosofastri tedeschi di quest'epoca venale vorrebbero svisarlo e farne un'istituzione di moralità, di educazione e di edificazione, dove però sta in agguato sullo sfondo il fine gesuitico di sospendere la personale libertà e l'evoluzione individuale del singolo per farne soltanto una ruota di una macchina politico-religiosa alla maniera cinese» (*FM*, p. 223).

²⁹ *Scritti postumi. I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di F. Volpi, Milano 1996, p. 23.

Tale origine violenta dello Stato induce sospetti anche sull'azione successiva dello Stato stesso. Se la morale si riferisce infatti soltanto all'azione (qualificata dal giudizio interiore come giusta o ingiusta) ed assegna, con le regole normative, limiti precisi, efficaci però soltanto nei confronti di chi abbia già deciso di non commettere ingiustizia, la legislazione ha di mira, al contrario, la sola azione qualificata pubblicamente come ingiusta. Ma allora va detto che – specie riguardo le questioni pubbliche più controverse – sorgono sospetti circa gli interessi dello Stato ad orientare i criteri di giudizio che presiedono a tale qualificazione.

Quanto al diritto di punire, che costituisce classicamente in dottrina il contrassegno esteriore più evidente del potere pubblico nella sua pretesa di sovranità, per Schopenhauer esso si fonda esclusivamente sulla legge positiva, ed anzi in tale fondamento è reso possibile l'unico e autentico scopo della pena: di essere efficace nel prevenire e sventare l'ingiustizia. In base alla necessità di garantirsi contro l'eventualità di subire un'ingiustizia, alla comunità degli individui non resta in altre parole altro da fare che affidare ad un'istanza di legalità esterna il compito di distogliere chiunque, mediante una efficace attività intimidatrice, dalla violazione del diritto altrui.

La legge, l'esecuzione della legge, la pena, hanno così di mira esclusivamente l'avvenire, non il passato. La pena si giustifica in altre parole solo se si distacca da una concezione *meramente retributiva*, come quella kantiana, la quale – isolata dal suo fine preventivo – si confonde con la vendetta, consistente nell'impulso teso ad ottenere soddisfazione per un male sofferto «con lo spettacolo inflitto da noi a chi ce lo fece soffrire». Ma questa è per Schopenhauer una teoria «mal fondata e assurda»: è «lo *ius talionis* eretto a principio autonomo e supremo del diritto penale è un non senso»³⁰.

Altrettanto assurda gli appare peraltro l'idea che la pena possa costituire *strumento di rieducazione*, o addirittura di miglioramento interiore dell'uomo, e lo si vede in brani assai eloquenti come il seguente, che merita riportare per esteso:

Il sistema penitenziario non mira tanto a punire l'azione, quanto piuttosto l'uomo, al fine di correggerlo; in tal modo mette in secondo piano l'autentico scopo della pena, che è quello di distogliere da una determinata azione, per perseguire quello assai problematico della correzione. È già sempre difficile voler ottenere con un unico mezzo due scopi diversi: figuriamoci poi se essi sono per qualche aspetto opposti. L'educazione è opera di bene, la punizione deve essere un male.

³⁰ MVR, p. 490.

Il sistema penitenziario dovrebbe soddisfare contemporaneamente le due esigenze. Inoltre, per quanto grande possa essere la parte che rozzezza e ignoranza, assommate alle condizioni esterne, hanno in molti delitti, non le si può tuttavia considerare la causa principale di essi, dal momento che un'infinità di persone vivono nella stessa bassezza e in circostanze del tutto simili senza commettere alcun delitto. [...] Per questo non è mai possibile un vero miglioramento morale; si possono solo creare deterrenti da certe azioni³¹.

Concludendo poi:

Questa dottrina delle pene, che a un intelletto sano risulterà immediatamente evidente, è, nella sua essenza, tutt'altro che nuova; ma era stata pressoché soffocata da recenti errori; perciò credetti mio dovere di rimetterla in luce. Tutto quanto contiene di sostanziale, si trova già incluso in ciò che Pufendorf ne dice nel suo *De officio hominis et civis* (libro II, cap. 13). Idee simili sono espresse da Hobbes (*Leviatano*, capp. 15 e 28). E tutti sanno che, ai nostri giorni, la stessa tesi viene difesa da Feuerbach...³².

La pena quindi ha una funzione semplicemente dissuasiva e intimidatoria: né meramente retributiva, né ingenuamente rieducativa.

Ma in realtà, come osserverà più tardi con aspro realismo Nietzsche, nella pena sono presenti tanto la vendetta come prodotto dell'istinto di autoconservazione, quanto la vendetta come *restituzione* del dolore e del danno subiti. Poiché tuttavia nelle società chiamate ‘civili’, dominate dall’ideologia dello Stato di diritto, la vendetta come restituzione viene limitata entro schemi predeterminati, si può sostenere che la conservazione (dei singoli e della società) tende programmaticamente a prevalere sul desiderio di restituire l’offesa, il danno e il dolore. Ma è anche vero che il fondo di vendetta, antropologicamente motivato, è pronto a riemergere ad ogni momento. Va notato che su questi punti Nietzsche continuerà anche

³¹ *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 1518-1519. Osserva Schopenhauer. «Un kantiano non mancharebbe di obiettare che, in questo modo, il colpevole punito viene trattato “come un semplice mezzo”. Ma il principio, instancabilmente ripetuto dai kantiani, secondo il quale “bisogna trattare l’uomo sempre e solo come fine, mai come semplice mezzo” è bensì altisonante, e quindi molto adatto a chi vuole una formula per risparmiarsi la pena di riflettere, ma esaminato, risulta un’affermazione vaga, indeterminata e incapace di giungere allo scopo, se non per via indiretta; in ogni caso di applicazione, richiede speciali spiegazioni, determinazioni e modificazioni. Nella sua forma generale non è soltanto insufficiente e poco significativo, ma anche problematico. L’assassino colpito per legge da sentenza capitale deve senza dubbio essere adoperato, e giustamente, come semplice mezzo [...]» (MVR, p. 491).

nelle opere più tarde – in cui, come la *Genealogia della morale*, si realizza il maggior distacco critico da Schopenhauer – a dichiararsi allievo dell’ormai sotto ogni altro punto di vista ripudiato *Erzieher*.

³² *MVR*, p. 492.

Claudio Tommasi

RIFLESSIONI SUL PENSIERO ETICO E POLITICO
DI ARTHUR SCHOPENHAUER

1. *Sulla felicità.*

«Vi è un solo errore innato», sostiene Schopenhauer: quello che ci fa credere nella felicità come scopo dell'esistenza. «È innato in noi», perché coincide con questa, e il nostro essere «è proprio soltanto la sua parafrasi, ed il nostro corpo il suo monogramma»¹. Chiunque rincorra la felicità può solo perdersi nel *maelström* dei bisogni che, se appagati, ne generano di nuovi, o arenarsi nei bassi fondali della noia. Prima o poi, egli si accorgerà «che il mondo e la vita non sono affatto ordinati in modo da contenere un'esistenza felice»². Si scoprirà vittima delle proprie illusioni e capirà, forse, che il piacere di un attimo non è rimedio bastevole alla miseria e all'inquietudine profonde, nelle quali perduriamo.

Il sentiero della virtù, parallelo a quello della felicità, procede invece nella direzione opposta. Imboccarlo significa rinunciare a ogni gioia mondana, all'edonismo e all'eudemonismo egoistici: ammettere, cioè, fra obiettivi etici e «materiali», una demarcazione assoluta, che nulla potrà mai eliminare. La sobria severità di Schopenhauer, qui più che altrove, si mostra restia a concessioni o accomodamenti di sorta. L'elevatezza morale e la sazietà dei sensi sono per lui due mete inconciliabili, sul piano pratico come su quello teorico. Scegliere l'una equivale ad allontanarsi dall'altra. E quanto più ci si sforza di accostarle, tanto più s'incorre nell'errore di alimentare indebite speranze con vani *escamotages* dialettici.

Eppure, al dilemma di felicità e virtù, pensatori insigni han cercato, nei secoli, di fornire soluzioni positive. Si pensi, per esempio, ad Aristotele. La felicità, egli dice, è il fine ultimo, durevole e autosufficiente, cui tendono le azioni umane³. È un'«attività dell'anima» conforme alla «virtù

¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Bari 1972 (= MVR), p. 656.

² *Ibidem*.

³ Si vedano, in generale, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Bari 1973, libro I, e *Etica Eudemia*, trad. it. di A. Plebe, Bari 1973, libro I.

più perfetta», espressione di un equilibrio pieno fra le opposte inclinazioni che muovono i comportamenti. Sua *conditio sine qua non* è la libertà, resa possibile dalle leggi della *polis*: suoi strumenti sono il pensiero e le arti, cui il cittadino libero si dedica, in accordo con le proprie disposizioni naturali. La *polis* può prosperare solo grazie all'apporto «virtuoso» di ciascuno. Dunque, la felicità individuale e quella collettiva sono la stessa cosa⁴, e una costituzione è tanto migliore quanto più si presta all'attingimento di un siffatto obiettivo⁵.

Questo nesso politico tra felicità e virtù è ciò che la mentalità moderna ha invece, per gran parte, smarrito. I due termini, sempre disgiunti, sono spesso usati per designare evenienze «soggettive», che società e istituzioni non concernono, se non in via indiretta. Un legame fra loro può darsi solo su di un piano extrapolitico: metafisico o religioso. È il caso del «sommo bene» kantiano. Come è noto, esso consiste di due parte: la principale, o «moralità», la secondaria, o «felicità». L'una è la facoltà di agire virtuosamente, nel consapevole rispetto dei precetti etici. L'altra è l'appagamento stabile d'ogni tendenza o appetito naturale, entro il dominio della ragion pratica⁶. Felice è così, per Kant, colui al quale, «in tutto il corso della vita, tutto accade secondo il suo desiderio e la sua volontà»⁷. Ma la felicità non è un fine dettato dalla «legge morale»; è piuttosto un'idea che l'uomo sviluppa empiricamente, inseguendo il benessere fisico, e che le azioni virtuose lo rendono degno di realizzare. Dunque, fra «moralità» e «felicità» non sussiste alcun nesso oggettivo: e di «sommo bene», secondo Kant, si può parlare solo ammettendo, «soggettivamente», una causa suprema, «differente dalla natura», la quale «contenga il principio di questa connessione, cioè l'accordo esatto della moralità e della felicità»⁸.

L'essere o il voler essere felici acquistano dignità etica solo se fondati nel volere divino, quale fonte primaria d'ogni obbligo. Questo è il giudizio cui approda, con Kant, una lunga tradizione di pensiero, d'impronta prevalentemente cristiana. Da essa Schopenhauer si dissocia, con gelida e implacabile ironia. Egli ci parla di una felicità, la cui ricerca è comunque

⁴ ARISTOTELE, *Politica*, trad. it. di R. Laurenti, Bari 1973, libro VII/2, 1234a, 5-6.

⁵ Sul rapporto felicità-*polis* in Aristotele si veda, ad esempio, J. RITTER, *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks* (1956), in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1977, pp. 57-105.

⁶ I concetti di felicità e di sommo bene sono esposti da KANT in: *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari 1974, libro II, II/5, pp. 150-159; *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Bari 1974, appendice, §§ 83 e 87, pp. 306-311 e 327-333; *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Bari 1973, pp. 237-238, 244-245 e 355-364.

⁷ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 151.

⁸ *Ivi*, p. 152.

disperata, non avendo né un Dio che la illumini, né una natura amica che le semplifichi il compito: e di una virtù che le si contrappone, crescendo e corroborandosi nel dolore. Tale virtù, che è innanzitutto rinuncia, non è imposta o sanzionata da alcun «agente esterno»: non obbedisce a un «volere divino», né adempie a un comandamento etico o «naturale». Occorre insomma pensare che essa abbia in sé la propria ragione sufficiente e che null'altro la determini. Solo uno statuto metafisico così peculiare le permette di rendere libere le azioni che le si conformano. Ma libere da cosa?

Schopenhauer risponde: «dalla volontà di vivere», o meglio, dall'intreccio fenomenico in cui essa si manifesta agli occhi dell'uomo, attraverso il prisma del *principium individuationis*. È infatti in questo «mondo come rappresentazione» che trovan posto la diversità di tutti gli esseri, la ricerca mai sazia di piaceri e successo, l'individualismo sfrenato, la crudeltà, l'odio e, in pari tempo, la disperazione e il dolore. Ed è dietro a questo «velo di Maya» che, viceversa, si cela l'identità profonda di tutti gli esseri, nati da un'unica radice e accomunati dallo stesso destino cosmico. La virtù ha origine dalla percezione di tale identità: si dà, inizialmente, come «compassione», come condivisione della sofferenza di altri. Il suo scopo, a volerlo definire, sta nel permettere agli uomini una serena sopportazione della vita, senza soccombere all'ansia e allo sconforto, che ogni giorno essa riversa su di loro. Ma per tramutarsi in scelta consapevole, la virtù ha bisogno di un supporto, che si chiama filosofia. Solo questa, infatti, come conoscenza della «cosa in sé» – ossia della «volontà di vivere», che è «radice di tutti gli esseri»⁹ –, può render ragione della rinuncia e colmare di autentico significato termini quali «compassione», «giustizia» e «amor del prossimo».

2. Sul «senso della vita».

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che la felicità non è solo appagamento di brame e appetiti temporanei. Essa è ancor più certezza del presente, delle mete raggiunte e di quelle che, ragionevolmente, lo saranno, del senso che l'esistenza intera ne riceve. La felicità, oltre agli oggetti parziali e provvisori, esige una durata *del* senso e *nel* senso, se

⁹ *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione* (= *SMVR*), II, p. 631. «Filosofia, nel senso di Schopenhauer, non è la mera scomposizione e comprensione concettuale del mondo, ma, in primo luogo, come volevano i grandi pensatori dell'antichità, è guida alla condotta e al dominio della vita»: cfr. A. HUEBSCHER, *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*, Stuttgart 1961, p. 45.

non altro perché questa è la moneta del tributo, che ogni giorno si paga per poter esistere socialmente. E siccome la virtù punta, tra le altre cose, anche a nobilitare le azioni – ossia, a dar loro un senso particolarmente elevato -, ecco che, per felicità e virtù, si può almeno ipotizzare un movente comune. Entrambe, infatti, pur specificandosi per gradi e modalità diverse, parrebbero rispondere alla stessa domanda, relativa a un bene che, se reperito, costituirebbe il coronamento della vita, la chiarificazione e il possesso di ogni sua singola fase.

Ma può darsi, per Schopenhauer, un «senso della vita»? Da quanto detto finora pare proprio di no. Ai suoi occhi, essa si palesa come deriva allibente, come «falsa natura» gravida degli infiniti mali «che urgono nell'anima insanabile, con sempre nuove angosce»¹⁰. Anche a supporla fine a se stessa, col solo scopo dell'autoconservazione, rimane sempre da spiegare perché si riproduca: perché, prima di esaurirsi nella morte, essa soggiaccia all'impulso irrefrenabile, che la porta a «dar vita» a individui nuovi. L'«esistenza umana», infatti, ben lungi dall'avere il carattere di un *dono*, ha in tutto e per tutto quello di un debito contratto»¹¹, di un «servizio obbligatorio» che ognuno presta, in luogo del genitore, «per il godimento della di lui volontà»¹². La vita è una «parafrasi dell'atto di generazione», un'incombenza indesiderata, che induce il singolo a dibattersi fra la paura «illusoria» di morire e la speranza, pure «illusoria» di perpetuarsi attraverso i figli. E va da sé che, col dolore proprio e con la morte, egli paghi solo una parte del debito paterno, mentre, riproducendosi, trasferisce l'altra parte (come piacere proprio) sul conto della posterità.

L'uomo si affanna nel dare un senso alla vita, proprio perché questa di senso non ne ha. Di più: anziché «vivere», egli «è vissuto» dalla «volontà», che s'impone in lui come in qualsiasi altro ente di natura. Il suo desiderio, rivolgendosi a oggetti sempre effimeri, è metafora di questo volere «vuoto», che si sostanzia, per gradi differenti, nella pluralità delle specie, quale causa efficiente del loro nascere, riprodursi e perire. Un ciclo siffatto non ha ragione né scopo. Presa nel suo vortice, l'esistenza singola esperisce anzi, di continuo, il venir meno di ogni pretesa o progetto circa se stessa e il mondo: e quanto più s'«individualizza», quanto più ambisce ad un compimento, tanto più pone, fra sé e il mondo, invalicabili distanze. Di qui il ripudio dell'ottimismo, quale «autolode ingiustificata... della volontà alla vita», quale dottrina «non solo falsa, ma anche perniciosa»¹³.

¹⁰ È questo un verso del *Childe Harold's Pilgrimage* di BYRON (iv, 26), citato in SMVR, II, pp. 595-596. La traduzione è ritoccata.

¹¹ SMVR, II, p. 599.

¹² Ivi, p. 587. La traduzione è appena ritoccata.

¹³ Ivi, pp. 603-604.

Poiché non vi è diritto alla felicità o al piacere, né è lecito rivendicarlo, da parte nostra, nei numerosi casi in cui tali beni non ci toccano in sorte.

Il «pessimismo» schopenhaueriano, con tutte le sue implicazioni d'ordine metafisico e pratico, si può dire riassunto proprio in quest'ultima constatazione. Parlarne come di «semplice idea soggettiva»¹⁴, frutto, magari, di vicissitudini personali avverse, è trovata di comodo ma di scarso valore. Questa «ontologia negativa»¹⁵ possiede almeno due pregi: da un lato, eleva a dignità teoretica il *Weltschmerz* romantico, serpeggiante nel *Caino* di Byron, nel *William Lovell* di Tieck, nel *Roquairol* di Jean Paul e in altri testi letterari¹⁶; dall'altro, ed è ciò che più conta, detta alla coscienza il compito di rivisitare i concetti filosofici, muovendo dalle forze infime e oscure che ne sollecitano la formazione, ma senza mai sublimarsi nel loro abbaginante chiarore¹⁷. Il «dolore del mondo» è la spia più vistosa di un reale che il pensiero speculativo, di preferenza, ignora, vuoi perché incapace di «razionalizzarlo», vuoi perché dedito, più spesso, alla ricerca di false panacee universali. Questo reale non ammette conciliazione, né *Aufhebung*: dunque, indagarlo equivale a chiedersi se sia possibile emancinarsene, se, cioè, l'uomo sia capace «di correggere e di annullare il grande errore e sbaglio dell'essere»¹⁸.

¹⁴ Cfr. ad esempio V. KIR, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*, Berlin 1866, p. 75.

¹⁵ Questa espressione è usata in W. SCHIRMACHER, *Il santo come forma di vita. Riflessioni sulla dottrina non scritta di Schopenhauer*, in *Schopenhauer e il sacro*, cit., pp. 29-47 (cit. a p. 34).

¹⁶ Né va dimenticata a questo proposito la lettera di Samuel T. Coleridge a Robert Sonthey (17 dicembre 1794), ove, in merito al *Lovell* di Tieck, si parla del «dead sea of pessimism»: cfr. *Letters of S.T. Coleridge*, London 1895, p. 115. L'interesse di Schopenhauer per le opere di Byron e di Jean Paul è documentato dalle molte citazioni che ricorrono nei suoi scritti. Per una disamina dei suoi rapporti con la *Romantik* si rinvia a I. KRAUSS, *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1931; A. HUEBSCHER, *Der Philosoph der Romantik*, in «Schopenhauer Jahrbuch», XXXIV, 1951-52, pp. 1-17; e W. KOHLSCHMIDT, *Der poetische Nihilismus in der deutschen Romantik*, Stuttgart 1972.

¹⁷ Cfr. H. v. STEIN, *Pessimismus*, in «Schopenhauer Jahrbuch», XXIII, 1936, pp. 3-14 e anche H. HORN, *Schopenhauer und der Geist des 19. Jahrhunderts*, ivi, XXVII, 1940, pp. 14-98.

¹⁸ Questa espressione, forse non felicissima, si trova in Th. MANN, *Schopenhauer* (1939), in Id., *Saggi*, Milano 1980, p. 45. Altri, dopo Mann, hanno attribuito a Schopenhauer un «bisogno metafisico» e una domanda religiosa a questo sottesa. È il caso, ad esempio, di H. ZINT, *Schopenhauer als Erlebnis*, München-Basel 1954, p. 51. E vi è pure chi ha scorto in lui l'intento di rendere alla filosofia la sua originaria portata religiosa, trasferendo in essa alcuni elementi, di regola appannaggio delle religioni rivelate. Valgano per tutti i due saggi di M. HORKHEIMER, *Sul pessimismo oggi* (1971) e *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione* (1972), oggi in Id., *Studi di*

Il primo passo in tale direzione consiste nell'accettare l'assurdo, come elemento ove è stabilmente immerso il vivere quotidiano. Il secondo passo sta invece nel prendere atto che se la felicità non è un diritto, la virtù non è un dovere. Se lo fosse, la sua inosservanza già rappresenterebbe un danno per qualcun altro. I doveri, per Schopenhauer, sono azioni che, di regola, presuppongono un accordo reciproco, tacito o espresso, fra due o più soggetti¹⁹. Hanno cioè natura d'impegno o di promessa: fondano diritti e si accompagnano ad aspettative di premio o di castigo. Uniche eccezioni sono i doveri dei genitori verso i figli, per i quali non sussiste reciprocità e che però decadono non appena questi ultimi siano in grado di provvedere a se stessi. In breve, Schopenhauer nega la possibilità del dovere assoluto²⁰, fondato in se medesimo o da una norma trascendentale indimostrata. La sua critica della morale kantiana afferma la natura ipotetica di tutti gli imperativi di ragione: in caso contrario, come imperativi «categorici», essi sarebbero privi di contenuto reale e mai potrebbero fungere da moventi per una qualsiasi azione²¹.

La virtù non è un dovere, poiché, come detto, suo requisito essenziale è la gratuità. Essa non appartiene in nessun modo all'ordine del necessario, ma solo a quello del possibile. Divenendo virtuosa, l'esistenza umana rinuncia all'egoismo e sceglie liberamente la via della giustizia e dell'amor del prossimo. Acquista così una qualità più elevata: una «coscienza migliore», in luogo della «coscienza empirica», che è mera consapevolezza della «volontà» nel suo manifestarsi fenomenico e temporale²². Resta però da stabilire come si divenga virtuosi. Come lo si può

filosofia della società. Ideologia e potere, Torino 1981, pp. 155-164 e 165-178. Sui rapporti tra Schopenhauer e l'ultimo Horkheimer si è accumulata, in anni recenti, una cospicua bibliografia. Si segnalano, tra gli altri: W. POST, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München 1971; G. RICONDA, *Horkheimer e Schopenhauer*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, a cura di G. Riconda, G. Vattimo e V. Verra, Milano 1979, pp. 304-325; P. VINCIERI, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Genova 1993, pp. 133-155.

¹⁹ *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Bari 1970 (= FM), pp. 226-227.

²⁰ *Ivi*, pp. 127-155.

²¹ Il *Leitmotiv* della critica schopenhaueriana è comunque questo: «... il procedimento di Kant consiste nel fare un risultato di quello che avrebbe dovuto essere il principio o la premessa (la teologia), e nel prendere per premessa ciò che avrebbe dovuto essere desunto come il risultato (il comandamento). Ma dopo che egli ebbe capovolto la cosa, nessuno, nemmeno lui, la riconobbe per ciò che era, cioè la vecchia e ben nota morale teologica» (FM, p. 124).

²² Su questo punto si veda G. RICONDA, *Il «criticismo compiuto» di Arthur Schopenhauer, in Schopenhauer ieri e oggi. Atti del Convegno Internazionale Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda, 22-25 settembre 1986*, a cura di G. Marini, Genova 1991, pp. 301-315.

scegliere «liberamente», dato l'imperio della «volontà», il suo causalismo inesorabile, cui le azioni umane di regola obbediscono e del quale persino l'intelletto è strumento?²³ E, soprattutto, come render conto della compassione, che è la base di tale scelta, che è fenomeno primordiale, innegabile, ma anche innegabilmente opposto all'egoismo? Schopenhauer la definisce «il grande mistero dell'etica [...] il cippo di confine oltre il quale soltanto la speculazione metafisica può ardire di muovere un passo»²⁴. In effetti, proprio su questo punto la sua riflessione etica (avente a oggetto la virtù) e quella gnoseologica (inerente alla verità) giungono a sovrapporsi l'una all'altra.

Se l'uomo può scegliere tra egoismo e altruismo, è perché la «volontà», in lui, è anche capace di negarsi in quanto «volontà di vivere». Essa può, insomma, volere se stessa, così affermandosi come *natura naturans*, generatrice di viventi: oppure, ma solo nell'uomo, può voler «non essere», così impedendosi di creare e, tuttavia, rimanendo «volontà». Questa ambivalenza le deriva dalla proprietà «riflettente», che compare e si sviluppa solo nel suo prodotto più evoluto, ossia nella specie umana. Seguiamo il ragionamento di Schopenhauer:

L'affermazione della volontà alla vita, la quale ha il suo centro nell'atto della generazione, è nell'animale inevitabile. Poiché solo nell'uomo la volontà [...] giunge alla *riflessione*. Giungere alla riflessione significa: conoscere non solo la momentanea necessità della volontà individuale ed il suo servizio nella urgente attualità; – come è il caso dell'animale, secondo la misura della sua perfezione e dei suoi bisogni, che vanno di pari passo; – ma aver raggiunto una maggiore ampiezza di conoscenza, mediante un chiaro ricordo del passato, una approssimativa , anticipazione del futuro, e con ciò una visione generale della vita individuale, della propria, dell'altrui, anzi dell'esistenza in generale²⁵.

Ogni essere vivente vuole e agisce nel «mondo come rappresentazione», che è l'insieme disgregato e incoerente dei fenomeni spazio-temporali. Per sua natura, esso tende a individualizzarsi, ad affermare se stesso. Ma i comportamenti che adotta possono assumere qualità diverse a seconda del modo in cui esso si rapporta a sé e alla realtà circostante. La coscienza animale (o empirica) è infatti calata nell'«eterno presente»

²³ Sul pessimismo e l'etica di Schopenhauer si segnalano, tra i contributi più recenti, A. HUEBSCHER, *Arthur Schopenhauer: un filosofo controcorrente*, cit., pp. 159-175, e G. INVERNIZZI, *Osservazioni sul pessimismo di Schopenhauer*, in *Schopenhauer ieri e oggi*, cit., pp. 357-377.

²⁴ *FM*, p. 213.

²⁵ *SMVR*, II, pp. 589-590.

dei bisogni, indotti dalla «volontà di vivere». La coscienza umana ha, viceversa, in più la capacità «razionale» di sottrarsi all'*hic et nunc*, comprendendo, almeno *in abstracto*, anche il passato e il futuro. Questo le permette di figurarsi l'intera vicenda della specie, di riconoscere come proprie le gioie e le sofferenze altrui, di domandarsi «se la fatica e la necessità della [...] vita [...] vengano compensate dal guadagno»²⁶. È insomma la «volontà di vivere» che, riflettendosi nell'uomo, perviene ad un «punto di conversione». Essa lo abilita a chiedersi se il gioco valga davvero la candela, se la schiavitù dei bisogni non ammetta, per caso, come soluzione, la rinuncia ad appagarli: e ne fa, di conseguenza, l'operatore della propria possibile negazione.

La compassione è allora il fenomeno nel quale questa svolta continuamente si «attualizza». Reca in sé l'annuncio di una «libertà» già disponibile e di una «liberazione» che, per quanto ardua, è comunque accessibile agli sforzi individuali, non coincidendo affatto con la passività rassegnata²⁷. Per attingerla, è necessario percorrere le molte tappe del sentiero che ha nome «virtù». Occorre dunque rinunciare ad affermare se stessi, puntare a un'identificazione più profonda con tutti gli esseri viventi²⁸, perfezionare la conoscenza di sé e degli altri con lo strumento della filosofia. Poiché l'«etica descrittiva» di Schopenhauer²⁹ non si prefigge di mutare la natura – men che mai quella umana -, ma piuttosto di svilupparne alcune potenzialità intrinseche. E più che a un sistema di norme e precetti, essa fa pensare a un enorme specchio concavo, sulla cornice del quale, nella parte alta, chiunque arrivi a leggere, prima o poi, la formula vedica: *tat twam asi*, «questo tu sei».

3. Giustizia e diritto.

La giustizia e l'amor del prossimo sono le due «virtù cardinali» scaturienti dalla compassione. La seconda, espressione massima dell'agire etico,

²⁶ *Ivi*, p. 590.

²⁷ È quanto s'intende anche in D. RAYMOND, *Schopenhauer*, Paris 1979, pp. 176-180, pur sotto la sigla infelice di «morale du dégagement».

²⁸ La ricerca schopenhaueriana dell'identità del vivente, contrapposta alle armonie artificiali della filosofia idealistica, è stata posta in rilievo per la prima volta in J. VOLKELT, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart 1900, p. 286.

²⁹ È questo un termine che trova concordi G. INVERNIZZI, *Osservazioni*, cit., p. 365, e R. MARGREITER, *Schopenhauers Beitrag zu einer Ethik der Postmoderne*, in *Schopenhauer ieri e oggi*, pp. 109-121 (in part. p. 113).

è la disponibilità a fornire aiuto a chiunque soffra. Essa si identifica nella *caritas* cristiana e comporta un sacrificio di sé più o meno grande «per il bisogno o la distretta dell'altro»³⁰. La giustizia, invece, conforme alla massima *neminem laede*, è l'impulso che trattiene l'uomo dall'inseguire certi fini egoistici, capaci di arrecare ad altri sofferenza. Giusto è colui il quale, anche al prezzo di un interesse proprio, si impone di non fare il male, di non danneggiare nessuno. E siccome in origine «siamo tutti inclini all'ingiustizia e alla violenza, perché il nostro bisogno, la nostra cupidigia, la collera e l'odio entrano direttamente nella coscienza e possiedono quindi il *jus primi occupantis*»³¹, ecco che la giustizia può solo intervenire in seconda battuta, opponendosi a impulsi già attivi e determinati. Essa ne è dunque la negazione, l'elemento frenante o annichilente.

La priorità logico-temporale dell'egoismo sulla giustizia è, per Schopenhauer, la stessa che sussiste tra il torto e il diritto. Il secondo non avrebbe senso in mancanza del primo, essendone, del pari, la negazione. La formula «dare a ciascuno il suo», ad esempio, può solo significare «non togliere a nessuno ciò che gli appartiene», poiché, se già non gli appartenesse, non sarebbe d'obbligo darglielo e restituirglielo. *Causa causae est causa effectus*. Solo una lesione può indurre chi l'ha subita a chiedersi che cosa fare, per impedire al reo di lederlo un'altra volta: e quest'ultimo, artefice del torto, sarà anche la causa dei provvedimenti che il leso adotterà nei suoi riguardi. In breve, i concetti di torto e di diritto si formano, l'uno appresso all'altro, in presenza di un atto lesivo, ossia di un'intromissione violenta, da parte di una volontà singola, nella sfera d'azione di un'altra. L'intelletto li elabora, facendo propria la «legge morale di ripercussione»³², che induce a cautelarsi contro la ripetizione di atti del genere.

Questo, però, ci fa anche capire come la giustizia e il diritto siano, per Schopenhauer, due cose diverse. La prima, infatti, implica che ci si astenga dall'offendere, mentre il secondo è lo strumento col quale ci si premunisce dall'essere offesi. La giustizia è frutto di compassione e altruismo, il diritto invece è il rimedio che l'egoismo di ognuno pone in atto contro l'egoismo di altri³³. Quale portato della coscienza empirica,

³⁰ *FM*, p. 233.

³¹ *Ivi*, p. 218.

³² *Ivi*, p. 223. Interessante, al riguardo, è il parallelo tra la «saggezza della vita», sottesa a questa e ad altre affermazioni, e le «regole dell'intelligenza», di B. Gracián: parallelo suggerito in C.A. EMGE, *Über die logisch-ontischen Strukturverhältnisse in den rechtsphilosophischen Gedanken Schopenhauers*, in «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», VII, 1955, pp. 543-559 (in part. p. 552).

³³ Non si può dunque essere d'accordo con l'identità di compassione e diritto postulata in K. BRINKMANN, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers*, Bonn 1958, p. 27.

esso non può ritenersi una virtù. Ma una dignità morale gli è comunque propria, almeno nel senso difettivo e compensativo del termine. Poiché gli uomini non sono particolarmente inclini alla giustizia, ecco che il diritto sorge, dalla dolorosa percezione del torto, a porre un limite alla loro volontà. Non la nega in quanto tale, ma ne vieta comunque le manifestazioni offensive per gli altri. Non estingue il male, ma lo rende minore, tramite «un sacrificio comune, che tuttavia vien vantaggiosamente compensato dal profitto che a tutti ne deriva»³⁴.

Questa deduzione del diritto dal torto ha suscitato, fra i critici, una quantità di obiezioni. Si è contestato, ad esempio, che la nozione di diritto possa discendere dalla mera constatazione di un fatto, ancorché lesivo³⁵. Questo perché, già dal punto di vista «logico», è il torto (*Unrecht*) a negare il diritto (*Recht*), e non viceversa³⁶. Schopenhauer dunque si sarebbe avvalso di un trucco, di un gioco di prestigio³⁷: avrebbe scambiato oggetti e concetti per poi rovesciarne l'ordine³⁸. Il torto, violando la volontà d'altri, andrebbe meglio considerato quale «negazione», che trovi nel diritto la propria *Aufhebung dialettica*³⁹. Persino il linguaggio e la sensibilità etica correnti ci vietano di attribuire valenza positiva al concetto di torto e negativa alla nozione formale e ordinatrice di diritto⁴⁰. Se ciò accade nella dottrina morale di Schopenhauer, è solo in ragione di una *petitio principii*, rinvenibile nell'orientamento generalmente «pessimistico»⁴¹. Oppure, è perché egli dimentica che «le sfere del torto e del diritto sono, in egual misura, funzioni dell'ordinamento giuridico», il quale, «ponendo il limite, definisce a un tempo i due ambiti come reciprocamente separati»⁴².

Simili critiche, più o meno condivisibili, hanno però il difetto di ignorare l'intento primario di Schopenhauer: quello che egli stesso

³⁴ MVR, II, p. 451.

³⁵ Cfr. FICHTE, *System der Ethik, erster kritischer Theil. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte*, Leipzig 150, p. 410.

³⁶ Cfr. K. FENCK, *Die Rechtsidee oder das Naturrecht des Menschen, unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Schopenhauers*, Diss. Heidelberg 1933, p. 41.

³⁷ Cfr. E. WARSCHAUER, *Schopenhauers Rechts- und Staatslehre*, Kattowicz 1911, p. 45, e (R.) BOVENSIEPEN, *Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», LXXI, 1915, pp. 183-216 (cit. a p. 204).

³⁸ Cfr. K. BRINKMANN, *Die Rechts- und Staatslehre*, cit., p. 105.

³⁹ Cfr. E. WARSCHAUER, *Schopenhauers*, cit., p. 44, e (R.) BOVENSIEPEN, *Die Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., p. 204.

⁴⁰ Cfr. K.O. PETRASCHEK, *Die Rechtsphilosophie des Pessimismus*, München 1929, p. 166.

⁴¹ Cfr. i lavori di WARSCHAUER e BOVENSIEPEN, ai luoghi citati.

⁴² Cfr. E. v. HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1922, p. 409. Si veda anche K.O. PETRASCHEK, *Die Rechtsphilosophie*, cit., pp. 147-149.

dichiara, negando esclusività al diritto positivo (come emanazione dello Stato) e affermando la realtà di un «diritto puramente etico» o «naturale», nonché di una «giurisprudenza pura»⁴³. Tale intento è del tutto coerente coi presupposti della sua dottrina etica. Lo si evince, fra l'altro, dall'asserzione secondo cui la «pura filosofia del diritto», come «capitolo della morale», deve concernere solo «l'azione che si compie, non già quella che si subisce»⁴⁴, poiché solo la prima è esplicazione della «volontà». Inoltre, essa deve proporsi due compiti: fissare il limite oltre il quale la volontà singola non può spingersi senza provocar danno a un'altra, e definire le azioni «che andando oltre il limite suddetto sono ingiuste e tali quindi da poter essere impediti senza commettere ingiustizie»⁴⁵. Esiste insomma il diritto positivo, che è emesso e ha vigore all'interno di una comunità politica. Al di là di esso, si tratta di reperire un diritto «pre-politico», avente, quale unico fondamento, la specificità della «vita» e, dunque, degli enti naturali ove la «volontà» si oggettiva⁴⁶.

Ogni azione che non dia luogo a un torto o che serva a impedirlo possiede già in sé un «valore morale», pure in assenza del movente altruistico che potrebbe renderla «giusta» e «virtuosa». Questo «valore morale», e non una sanzione di legge, le conferisce carattere «giuridico». «Diritto etico» (o «naturale») è perciò, in primo luogo, l'insieme delle azioni che si commettono senza oltrepassare, con la violenza, la menzogna o la frode, i limiti del «proprio». Ed è, in secondo luogo, l'insieme delle misure, anche violente, mendaci o ingannevoli, cui si ricorre, in mancanza di alternative, per difendere ciò che è «proprio». Va da sé che alla sfera del «proprio» appartengano, innanzitutto, il corpo e la mente, quali prodotti e veicoli primari della «volontà». Non a caso, fra le fattispecie più gravi del torto – scaturenti cioè dalla crudeltà, come desiderio di nuocere agli altri -, Schopenhauer elenca il cannibalismo, l'assassinio, la mutilazione e la messa

⁴³ FM, p. 223. È indicativo, del resto, come questo punto sia trascurato anche dall'autorevole H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965, pp. 305-306.

⁴⁴ MVR, II, p. 450.

⁴⁵ Ibidem. Sul diritto naturale in Schopenhauer si vedano invece I. GASSE, *Staat und Recht bei Schopenhauer*, Diss. Frankfurt a.M. 1938, pp. 28-31, e R. NEIDERT, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Tübingen 1966, pp. 28-29, 59-66 e 98-100.

⁴⁶ Giustamente, seppur di sfuggita, è stato osservato come la nozione schopenhaueriana di «torto» (e presumibilmente anche quella di «diritto») inerisca anche agli animali: cfr. A. MÜLLER, *Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau*, Leiden 1951, p. 46. Per altri versi, il carattere non antropocentrico di quest'etica fa sì che se ne possa parlare come di un'etica «postmoderna» di possibile attualità: cfr. R. MARGREITER, *Schopenhauers Ethik*, cit., p. 113.

di un individuo in stato di schiavitù⁴⁷. Ognuna di queste azioni nega la volontà di un altro, in modo palese e ripugnante: ne lede l'integrità fisica e morale. Pertanto l'offeso ha il diritto «di negar quella negazione con ogni forza atta a toglierla di mezzo»⁴⁸, compreso, in casi estremi, l'omicidio.

Di questo diritto alla «legittima difesa» Schopenhauer non definisce il limite: non precisa cioè fino a che punto l'azione dell'offeso possa spingersi, senza incorrere a sua volta in un torto. Di più: egli ammette che diritto e torto tendono spesso a confondersi⁴⁹, poiché entrambi informati dalla «volontà», che può anche porsi in dissidio con se stessa. La sua «filosofia pura del diritto» si espone così ad un'obiezione radicale. Ogni «diritto etico» o «naturale» appare non solo incerto, ma, ancor peggio, privo di determinatezza sufficiente. Si sa come, nell'ipotetico «stato di natura», manchi per definizione un'autorità *super partes* che fissi il diritto, lo assicuri e disciplini l'uso privato della forza, stabilendo se e quando sia lecito ricorrervi. Ciò significa che, secondo lo schema hobbesiano, il diritto è «certo» solo in ragione della forza – o della capacità difensiva – di chi lo detiene. Ma a differenza di Hobbes, Schopenhauer non postula come «naturale» un generico «diritto di tutti su tutto». Egli parla, semmai, di diritti singoli, specifici e «moralmente fondati»: si sforza di fissarli a una base etico-ontologica. E però, negando loro qualsiasi derivazione esterna, non può che lasciarli in balìa di opzioni empiriche e soggettive.

Il titolare, oltre a garantirne la certezza, è infatti nella condizione di determinarne l'origine e il limite. Egli solo può stabilire se ci sia stata un'offesa e se la sua entità sia tale da prospettarsi come «leso diritto». La violenza subita lo autorizza poi a un'azione difensiva che, in teoria, non conosce limiti e che, sul piano pratico, è sempre lui a dover disciplinare, per non macchiarci di un torto. Ma in ragione di cosa? Forse della forza di cui dispone? Il torto e il diritto, per Schopenhauer, sono «concetti morali» che valgono, in assoluto, solo «per l'autocoscienza che ciascuno ha della propria volontà»⁵⁰. Tuttavia, egli per primo sa bene come all'uomo, per natura, faccia difetto il senso della giustizia. Pertanto, l'«eccesso di difesa» è fatispecie indeterminata e, a rigore, indeterminabile. Il reo, dall'azione della vittima, può ritenersi leso, divenendo vittima a sua volta, e agire contro di lei con la stessa libertà di scelta dei mezzi e dei modi. Dal punto di vista logico si può allora parlare di «circolo vizioso»; da quello pratico non è difficile immaginare una sequela di ritorsioni violente.

⁴⁷ MVR, II, p. 441.

⁴⁸ Ivi, p. 447.

⁴⁹ Ivi, p. 448: «Così dappresso il limite del giusto sfiora quello dell'ingiusto!».

⁵⁰ Ivi, p. 449.

Questa contraddizione appare ancora più vistosa se si considerano i termini che Schopenhauer impiega per definire l'origine del diritto di proprietà. Anch'esso è «diritto etico» o «naturale», espressione della «volontà». La proprietà rientra nella sfera del «proprio» in quanto frutto del lavoro: di un'azione, cioè, che fonde e identifica nell'oggetto «le forze e le attività del corpo»⁵¹. In polemica con Kant, Schopenhauer nega che, come diritto, essa derivi dalla sola presa di possesso. «Il cosiddetto diritto del primo occupante, secondo il quale per il semplice godimento avuto di un oggetto si pretende di avere in più anche una ricompensa, ossia un esclusivo diritto al godimento futuro, è moralmente infondato»⁵². Un bene è di mia proprietà – e il diritto che ho su di esso è illimitato – se e soltanto se ho provveduto a crearlo o a modificarlo con il mio lavoro. Ma dovrò anche difenderlo, visto che nello «stato di natura» nessun altro ha l'obbligo di tutelarmi dalla violenza, dal furto o dalla frode. Dunque anche qui il bene, di fatto, mi apparterrà solo finché, con la forza, saprò impormi sugli eventuali grassatori. Se invece costoro dovessero sopraffarmi, potrebbe darsi un duplice paradosso. Da un lato, godendosi il bene senza «elaborarlo», essi non ne diverrebbero i «proprietari», mentre io rimarrei titolare di un diritto «vuoto». Dall'altro, modificando il bene col loro lavoro, essi potrebbero ritenerne acquisita la proprietà (insieme al possesso); ma ciò non cancellerebbe il torto da me subito, né implicherebbe l'estinzione automatica del mio diritto.

Un diritto naturale illimitato può infatti decadere solo con la morte di chi lo detiene. In caso contrario, trattasi di un diritto acquisito e perciò stesso alienabile. Schopenhauer sa bene come la proprietà si possa anche cedere. Ma allora perché concepirla come un diritto naturale, «moralmente fondato»? E perché farlo dipendere solo dal lavoro? La risposta più plausibile è forse la seguente: per evitare che, a originarlo, sia il concorso di una volontà diversa dalla propria, la quale, pertanto, potrebbe anche disporne la riduzione o la soppressione. Io posso trasmettere una mia proprietà ad altri «per mezzo di scambio o donazione»; e costoro ne diverranno allora i proprietari col mio medesimo «diritto morale»⁵³. Ma perché questo accada, occorre che, già prima, essi mi abbiano riconosciuto come legittimo proprietario del bene; altrimenti la transazione non avrebbe senso. È insomma necessario che il mio diritto venga sanzionato, *tacite vel expresse*, da una o più volontà diverse dalla mia. Viceversa, pur elaborando il bene e fruendone come possessore, io non sarei affatto nella condizione

⁵¹ *Ivi*, p. 442.

⁵² *Ivi*, p. 443.

⁵³ *Ivi*, p. 444.

«giuridica» di donarlo o trasmetterlo per scambio.

Si danno insomma due casi: o la proprietà è un mio diritto naturale – e allora non posso alienarla senza far torto a me stesso –; oppure è un diritto acquisito, che richiede una sanzione esterna e trova in essa il proprio limite. Concependo la proprietà solo come «diritto positivo», Schopenhauer dovrebbe anche subordinarla al volere di un'autorità statale o consociativa, che la conceda o la ratifichi. Affermandola come «diritto etico» o «naturale», egli cerca invece di preservarla da ingerenze esterne: ma finisce pure per negarle quella determinazione essenziale che ne consente l'esercizio legittimo in una relazione tra soggetti. A che sia dovuta questa scelta, così improficua per la sua teoria, è difficile dire. I biografi, con dovizia di aneddoti, ha descritto, del suo carattere, certe componenti deteriori, prime fra tutte l'avarizia e la venalità⁵⁴. Hanno però anche ricordato come, per questo filosofo extrauniversitario, l'indipendenza e la sicurezza economiche fossero condizioni indispensabili della libertà personale e di pensiero; e come, del resto, nello stipendio di Stato, egli ravvissasse la causa prima del contegno ossequioso e filisteo di molti docenti di filosofia. Può dunque esserci un legame tra questi dati e la sua nozione del diritto di proprietà? Ha senso scorgervi un tentativo, sia pure maldestro, di asserire, con la piena e «naturale» autonomia, anche il primato morale dell'individuo sullo Stato?

4. Una critica dello Stato.

La supposizione sorge quasi spontanea, ove si pensi che Schopenhauer giudica stolta la tesi secondo cui lo Stato sarebbe «condizione della libertà nel senso morale e quindi della moralità»⁵⁵.

Alcuni filosofastri tedeschi in questa epoca venale vorrebbero svisarlo e farne una istituzione di moralità, di educazione e di edificazione, dove però sta il agguato nello sfondo il fine gesuitico di sospendere la personale libertà e l'evoluzione individuale del singolo per farne soltanto una ruota della macchina politico-religiosa alla maniera cinese⁵⁶.

L'eticità e la libertà individuali giungono a realizzazione non nello Stato, né per suo tramite, ma lungo il cammino «virtuoso» che, dalla com-

⁵⁴ Si vedano soprattutto W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig 1862 e E. LINDNER – J. FRAUENSTAEDT, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*, Berlin 1863.

⁵⁵ MVR, II, p. 454.

⁵⁶ FM, p. 223.

passione, conduce alla giustizia e all'amor del prossimo. Esse hanno sede nell'«essere» puro e semplice dell'uomo, e le si può conoscere indagando le sue azioni⁵⁷. Allo Stato, invece, è affidato un compito, che non consiste nello sviluppo di una pedagogia morale, ma si identifica, per intero, nella massima: *salus publica suprema lex esto*. E proprio a tal fine, esso può avvalersi di strumenti coercitivi quali la legge, la forza pubblica e il diritto penale.

Ciò, d'altro canto, non significa che la «politica» sia totalmente avulsa dalla morale. Essa ne rappresenta piuttosto la controparte. Mentre la morale si adopera per favorire le azioni buone, lo Stato deve fare in modo di annullare o scongiurare gli effetti di quelle malvagie. La prima ha per oggetto le azioni che si compiono, i loro moventi profondi; il secondo, invece, le azioni che si subiscono non appena si configurino come torti. Per questo la «dottrina dello Stato» va intesa come propaggine della «filosofia pura del diritto». Essa ne mutua i concetti di diritto e di torto per poi adattarli al proprio fine, consistente nel predisporre i mezzi necessari alla legislazione positiva. Poiché una legge può ritenersi equa solo se in accordo coi principi del diritto puro: e lo Stato, che la promulga, solo perciò si qualifica come «associazione giuridica», ossia come «istituzione moralmente ammissibile»⁵⁸.

Al pari di Hobbes, Schopenhauer situa l'origine dello Stato in una decisione razionale e in un successivo patto⁵⁹. Il piacere che può dare un torto commesso è generalmente più tenue del dolore per un torto subito. Nello «stato di natura», mancando forme e poteri riconosciuti, la seconda eventualità è, di regola, più frequente della prima. Questi motivi, fondamentalmente egoistici, han fatto sì che gli uomini capissero come il rimedio migliore contro i torti stia nella rinuncia collettiva al piacere di commetterli⁶⁰. La «ragione» ha insomma consigliato loro la stipula del «contratto sociale» e la creazione di un apparato di potere che ne sia l'esecutore e il custode. Di qui, il duplice attributo dello Stato. Esso è un'istituzione protettiva, ideata non per plasmare la volontà dei cittadini, ma per tutelarne i «naturali» diritti. Ed è pure un'istituzione punitiva, col-

⁵⁷ *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Bari 1970 (= LVU), pp. 146-147.

⁵⁸ MVR, II, p. 454. Anche in questo caso non si può convenire con K. BRINKMANN, *Die Rechts- und Staatslehre*, cit., p. 145, ove, nella nozione schopenhaueriana di Stato, si suppone un nesso tra compassione e diritto.

⁵⁹ In W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer*, cit., p. 278, si racconta come la lettura e rilettura del *De Cive* (come anche del *Principe* di Machiavelli) siano state per il filosofo un impegno pressoché costante, almeno fin dal 1816. L'influsso preminente di Hobbes sul suo pensiero politico è pure riconosciuto in J. VOLKELT, *Arthur Schopenhauer*, cit., p. 344, e in H. HASSE, *Schopenhauer*, München 1926, p. 344.

⁶⁰ MVR, II, p. 451.

compito di prevenire e reprimere i torti.

Il «contratto sociale» ha così nel binomio «protezione e pena» il proprio contenuto positivo. Esso è la prima «legge», in ordine sia logico che cronologico⁶¹: fonda lo Stato, ne specifica le funzioni e, implicitamente, ne delimita il potere. L'«arte politica», in quanto azione dello Stato, consiste nell'imposizione del diritto con la forza⁶² o, ancor meglio, nella deterrenza esterna contro il torto. La definizione della pena, per ciascun reato, e la sua applicazione, sono infatti prerogative esclusive dello Stato. Al di fuori di esso «non c'è diritto penale»⁶³. Inoltre, la pena è un provvedimento che guarda in direzione del futuro, anziché del passato. Essa non serve a riabilitare il reo, né a compensare o a cancellare un crimine, ma punta essenzialmente a «trattenere altrui col compiere un reato»⁶⁴. Se così non fosse, si tratterebbe di una vendetta, essendo motivata «esclusivamente dal fatto accaduto»⁶⁵. Diremo allora che, per Schopenhauer, compito precipuo dello Stato è la compilazione del codice penale, e che quest'ultimo consta «di una serie di minacce, corrispondenti ai vari modi nel quali può esplicarsi la volontà delittuosa dell'uomo»⁶⁶.

C'è però, del «contratto sociale», un altro aspetto degno di nota. Esso ha a fondamento la massima secondo cui «ciascuno favorisce il bene di tutti, perché vi vede compreso il bene suo proprio»⁶⁷. È insomma un atto ispirato dal collettivo egoismo, che, «armato di ragione», si volge contro se stesso, nel tentativo di sfuggire ai propri effetti perniciosi. Il proposito di combattere i torti gli conferisce un «valore morale»; ma come si è detto si tratta più dei torti subiti che di quelli commessi. Lo Stato, scaturente dal «contratto sociale», non può non risentire di questo vizio d'origine, anzi: la limitatezza dei fini e dei poteri si ripercuote nella sua forma, rendendola cronicamente instabile. Per fondare uno Stato perfetto occorrerebbe un patto fra uomini virtuosi, cui la «natura» permettesse di «sacrificare il bene proprio al bene pubblico»⁶⁸. Ma è pur vero che, se l'altruismo fosse prerogativa dei molti, e non dei pochi, lo Stato, come tale, diverrebbe

⁶¹ Schopenhauer parla infatti de «il contratto sociale o la legge» (*ibidem*), sciando intendere un'identità dei due termini.

⁶² Cfr. F. SARTORELLI, *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano 1951, pp. 88-89.

⁶³ MVR, II, p. 457.

⁶⁴ Ivi, p. 458.

⁶⁵ Ivi, p. 457. Sul concetto schopenhaueriano della pena, si veda anche R. NEIDERT, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers*, cit., pp. 41-45.

⁶⁶ Cfr. F. SARTORELLI, *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer*, cit., p. 102.

⁶⁷ MVR, II, p. 460.

⁶⁸ Ivi, p. 452.

superfluo! Dunque, benché tenuti sotto controllo, l'immoralità e l'egoismo continueranno a dominare la scena. E allora, una repubblica rischierà di mutarsi, continuamente, in «anarchia», in «potere delle plebi», mentre una monarchia, causa l'arbitrio del più forte, potrà sempre degenerare in «dispotismo».

Questa precarietà delle forme-Stato, questa loro innata propensione allo sfacelo, è forse ciò che, più d'ogni altra cosa, vieta a Schopenhauer di chiedersi quale sia la migliore. Non che egli non esprima dei giudizi. La repubblica democratica gli è particolarmente invisa. Il popolo è un sovrano minorenne da sottoporre a continua tutela, poiché, quando pretende di governarsi da sé – come, ad esempio, negli Stati Uniti d'America -, non è il «diritto puro» che prevale, ma l'utilitarismo, l'irresponsabilità, il bigottismo, la rozzezza, ecc.⁶⁹. Meglio sarebbe una repubblica nobiliare, retta da alcune famiglie, i cui membri, di generazione in generazione, abbiano assimilato dai padri il coraggio e l'onore, e dalle madri l'elevatezza d'animo. Ma uno Stato simile non è mai esistito, ed è utopico proporlo⁷⁰. La monarchia ereditaria si fa preferire alla repubblica per almeno un motivo. Essa ha alla guida una famiglia, il cui bene è a tal punto inseparabile da quello del paese, da far sì che, almeno nell'essenziale, non le sia possibile privilegiare l'uno a scapito dell'altro⁷¹. Ove però si tratti di una monarchia costituzionale, tale vantaggio sfuma, poiché le fazioni, prendendo il sopravvento, fan della vita pubblica il teatro delle loro lotte di potere.

Resta così solo la monarchia assoluta. È corretto affermare che Schopenhauer ne sia un fautore? Qualche critico ritiene di sì⁷², e non c'è dubbio che, negli scritti più tardi, alcuni passi sembrino suffragare questa tesi. Vi si parla, tra l'altro, del «diritto divino» della monarchia, del fatto che il re sia la «personificazione» del popolo intero (che in lui giunge a matura individualità), della necessità che nelle mani di un sol uomo sia concentrato un potere «irresponsabile», superiore anche alla legge e dinanzi al quale tutto si pieghi⁷³. Certo, date le premesse, non sarebbe

⁶⁹ *Parerga und Paralipomena*, in *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*, hrsg. v. A. Hübscher, Wiesbaden 1948 (= PP), vol. II, pp. 271-272.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 273.

⁷¹ MVR, II, p. 452.

⁷² È il caso di K. WEIGT, *Die politischen und sozialen Anschauungen Schopenhauers*, Erlangen 1899, pp. 13 e 22, nonché di I. GASSE, *Staat und Recht*, cit., pp. 45-50. Vale per entrambi il giudizio secondo cui, in età avanzata, Schopenhauer avrebbe messo da parte le giovanili idee «liberali» e «costituzionalistiche», a vantaggio di più solide inclinazioni all'«assolutismo».

⁷³ PP, II, p. 269.

illogico propendere per la monarchia assoluta. Una «politica» che avesse per artefice il solo re parrebbe a prima vista più idonea alla prevenzione e alla repressione dei torti, se non altro perché immune (almeno in teoria!) dai conflitti di potere e interesse, che pervadono gli Stati costituzionali.

Ma anche qui non mancano le obiezioni. Tra le forme-Stato, la monarchia assoluta è senz'altro la più incline a degenerare in dispotismo. Schopenhauer non può non saperlo, visto che il re, per nulla esente da egoismo, vi occupa una posizione della quale è assai facile abusare. Le leggi devono poi conformarsi ai principi del «diritto puro»; ed è quindi evidente come non possano scaturire dalla volontà dello Stato (privo di volontà, in quanto costruzione artificiale), né da quella individuale del monarca. La legislazione è, per Schopenhauer, applicazione «a rovescio» della «dottrina morale del diritto puro», con riguardo «alle speciali condizioni e circostanze del popolo»⁷⁴. Questo ne fa un problema di «scienza» più che di «politica», di sapere più che di potere. Il diritto positivo non si «crea», ma si ricava, per deduzione inversa, dalla morale. E il giurista è, per l'appunto, il «moralista a rovescio»⁷⁵, abilitato a fissare sulla carta tanto i diritti «che si possono affermare», quanto quelli «che non si possono violare». Infine, per valere, le leggi necessitano di accettazione da parte di tutti i cittadini. Schopenhauer su questo punto è particolarmente laconico, ma si può credere che per lui esse debbano avere struttura contrattuale. In caso contrario, nulla varrebbe infatti a impedire che qualcuno, ritenendole inique, si sentisse autorizzato a contestarle, magari con la violenza⁷⁶.

In breve: il diritto positivo può essere solo *Juristenrecht*, mentre il potere statale, in sede legislativa, non concerne che la definizione della pena da comminare per ciascun reato. Tale circostanza, ribadendo i limiti dell'azione dello Stato, è in aperto contrasto col concetto e col modello classico della monarchia assoluta. È vero che Schopenhauer non cela una vaga ammirazione per Federico il Grande. Ne cita anzi con favore il detto secondo cui: «Nel mio paese ognuno deve poter essere beato alla sua maniera»⁷⁷. Ma ravvisare in ciò una tardiva apologia dell'assolutismo illuminato sarebbe a dir poco superficiale. Quel che vi affiora è, semmai, il desiderio di vivere in uno Stato «efficiente», ove chiunque, protetto e garantito, possa curare in pace i propri affari, siano essi economici, cul-

⁷⁴ MVR, II, p. 455.

⁷⁵ *Ivi*, p. 452.

⁷⁶ Non per nulla Schopenhauer afferma che la pena a carico del reo, benché fissata dall'autorità statale, deve ritenersi «sanzionata e riconosciuta da tutti i cittadini» (MVR, II, p. 457).

⁷⁷ FM, p. 223.

turali o «moralì». Ognuno deve disporre appieno di se stesso, nel senso di rispondere pure, in prima persona, degli esiti del conflitto che, quotidianamente, oppone la sua volontà alla sua coscienza. Solo da questo infatti, e da nient'altro, può e deve dipendere il suo destino. Lo Stato gli è quindi necessario non come «educatore», né come suprema istanza etica, ma come potere esterno che lo ponga al riparo dal mondo e che, così, lo assicuri contro soprusi, angherie e imbrogli compiuti dai suoi simili.

5. L'«*impolitico*» schopenhaueriano.

Emergono però da qui anche le lacune che rendono implausibile la dottrina schopenhaueriana «del diritto e dello Stato». Per un verso, essa identifica la libertà civile nella sola certezza dei diritti «etico-naturali» della persona. Per l'altro, non pone il problema della libertà politica quale rapporto d'intesa e collaborazione tra cittadini e Stato, alla definizione del bene comune. L'unico «bene» è, a rigore, quello privato, cui ciascuno provvede da sé sotto l'egida istituzionale. L'unico fine delle associazioni umane sta nel promuovere interessi leciti, ma non per questo rilevanti sotto il profilo sociale o morale. La politica, riducendosi a «polizia», è garante di una pace che non prevede, di necessità, né la mediazione né il dialogo. E la legge, benché adottata «per contratto», è desunta da principi etico-trascendentali, che solo ai giuristi spetta determinare in positivo.

La mancanza di una qualsiasi idea costituzionale vieta insomma di pensare come raccordabili tra loro le azioni del singolo, della collettività e dello Stato. Esse si ripartiscono lungo i due assi principali della riflessione di Schopenhauer: quello giusnaturalistico-liberale, che mantiene al cittadino la piena autonomia di volontà e di giudizio; e quello pessimistico-poliziesco, che fa dello Stato un'associazione giuridica strutturalmente precaria. La tensione tra i due poli permane irrisolta⁷⁸. Nella sfera dei diritti umani elementari possono allora rientrare solo quelli inerenti la persona fisica e la proprietà. La libertà di stampa, ove venga concessa, va invece sottoposta a severa censura, specie per ciò che riguarda le pubblicazioni d'argomento politico⁷⁹. I contratti poi, essendo «sacri», vanno regolarmente onorati. Ma Schopenhauer, non concependo l'illecito di Stato, tace anche sul diritto resistenza⁸⁰ e nega implicitamente ai cittadini

⁷⁸ Su questo punto si veda l'ottima disamina condotta da R. NEIDERT, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers*, cit., pp. 98-114.

⁷⁹ PP, II, p. 268.

⁸⁰ Su questo «silenzio», dovuto all'effetto inibitorio del pessimismo sullo slancio etico che muove la riflessione schopenhaueriana, si rinvia ancora una volta a R. NEIDERT, *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers*, cit., pp. 137-145.

la facoltà d'impugnare il «contratto sociale», per esigerne il rispetto o per fondare uno Stato nuovo.

Omissioni come queste non devono sorprendere: sono infatti il portato di una teoria che, già *ab initio*, si connota come «impolitica». Essa vorrebbe erigere il diritto e lo Stato sul fondamento improprio di una morale ascetica, di un'etica della rinuncia. Anche ammettendo la necessità di un ordine mondano, essa non può che concepirlo come mezzo, artificioso e carente, per fini che comunque lo trascendono. Il primato spetta, per intero, allo sforzo umano di riscattare la miseria e l'abiezione, varcando i limiti del naturale egoismo. Ma un simile impegno, data l'elevatezza, obbliga il singolo a una ricerca tutta interiore, a isolarsi dal mondo o a mantenere con esso legami solo episodici e sussidiari. La vita associata e le relazioni interpersonali tendono così a impoverirsi, a perdere significato: a palesare, infine, più i loro aspetti deteriori che quelli costruttivamente proficui. E il pessimismo cosmico, applicandosi ai casi e agli oggetti della politica, smarrisce ogni potere critico, per esaurirsi in vaghe, quanto fatalistiche asserzioni.

Nel 1858, di passaggio da Francoforte, il filosofo francese Frédéric Morin si recò a fare visita a Schopenhauer. Il colpo di Stato di Napoleone III, riducendo al silenzio gli intellettuali e i *leaders* politici radicali, l'aveva indotto a scegliere la via dell'esilio volontario. Schopenhauer invece, dieci anni prima, era stato spettatore degli eventi rivoluzionari, verificatisi nella sua città. La paura di quei giorni⁸¹ gli si era impressa nella mente come marchio indelebile. Insieme all'età, ne aveva esasperato la misantropia e la cronica diffidenza verso ogni idea di progresso: *maxime*, verso gli *slogans* politici che, prospettando mutamenti epocali e conquiste sublimi di civiltà, sollevassero nelle piazze pericolose ondate di entusiasmo. Più di una volta, alla *table d'hôte* dell'*Englischer Hof* di Francoforte, egli aveva alzato il calice alla gloria del «nobile principe Windischgrätz»⁸². E già il 26 giugno 1852, alla stesura del testamento, aveva nominato suo erede universale un fondo d'assistenza, costituito a Berlino, in favore delle famiglie dei soldati prussiani morti o feriti nelle giornate del 1848-49⁸³.

⁸¹ Si vedano soprattutto le lettere di Schopenhauer a Quandt (del 28 gennaio 1849) e a Frauenstaedt (del 2 marzo 1849), in *Briefwechsel*, in *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*, hrsg. v. P. Deussen, München 1929, vol. I, pp. 635 e 638, ove si accenna ai tumulti del 18 settembre 1848 e alle bandiere rosse comparse sulle barricate nel quartiere di Sachsenhausen.

⁸² *Arthur Schopenhauers Gespräche*, hrsg. v. A. Hübscher, «Jahrbuch der Schopenhauers Gesellschaft», xx, 1933 (= ASG), pp. 214-215.

⁸³ L'intero testamento è riprodotto in H. BUSCH, *Das Testament Arthur Schopenhauers*, Wiesbaden 1950, pp. 80-81.

Lanziano filosofo accolse di buon grado l'ospite francese. Ma, a quanto è dato capire, il dialogo, per nulla amichevole, dovette svolgersi in un clima di fredda e distaccata cortesia⁸⁴. Morin esordì dichiarandosi assiduo cultore della filosofia hegeliana, la quale, a suo dire, era stata «una possente rivelazione del pensiero umano». Proseguì con un elogio, altrettanto inopportuno, dell'ottimismo di Leibniz, cui Schopenhauer subito replicò, sentenziando «che il nostro mondo è il peggiore di tutti i mondi possibili». Infine, si disse convinto che, in un futuro ormai prossimo, l'umanità sarebbe stata redenta dal trionfo dell'ideale democratico.

Sarcastico, Schopenhauer gli rimproverò di essere «un uomo del 1789», che ingenuamente «crede nelle rivoluzioni nazionali». Tanta fiducia mai sarebbe andata d'accordo con l'orrore che le rivoluzioni gli incutevano. Non era infatti la democrazia a spaventarlo, quanto gli assembramenti di folla, armata e vocante, il *caos* anteposto all'ordine, la *Pöbelherrschaft*⁸⁵. A suo parere, sorretta da un vieto ottimismo, la rivoluzione stava ormai imponendosi, nelle coscienze, come «una grande metafisica» gravida di false ma allettanti promesse. La «ragione», concependola come strumento perennemente necessario, non poteva che macchiarci di una «perenne bugia». Poiché: «il problema non è quello del bene, ma del male. Diffidi delle metafisiche edulcorate! Una filosofia tra le cui pagine non echeggiano le lacrime, le grida, il batter di denti e il tremendo frastuono dell'eccidio, creda a me, non sarà mai vera filosofia».

⁸⁴ Il colloquio con Morin è reperibile in *ASG*, pp. 311-332.

⁸⁵ L'ostilità di Schopenhauer verso i «demagoghi» e il suo timore delle conseguenze nocive della loro propaganda sulle «masse» è testimoniata in vari luoghi: per esempio in *PP*, II, pp. 264-267.

TESTI

Arthur Schopenhauer

SULLA GIUSTIZIA^(*)

Osservando più da vicino il procedimento della compassione, descritto [...] come originario fenomeno etico, si nota alla prima occhiata che ci sono due gradi nettamente distinti nei quali il dolore di un altro può diventare immediatamente il mio motivo, può cioè spingermi a fare o non fare: in primo grado, reagendo a motivi egoistici o malvagi, esso mi trattiene dal causare un dolore ad altri, dal fare ciò che ancora non è, dal diventare io stesso causa di dolore altrui; nel grado più alto invece la compassione, agendo positivamente, mi spinge a recare aiuto attivo. La separazione tra così detti doveri di diritto e doveri di virtù o, più giustamente, tra giustizia e amore del prossimo, la quale in Kant risultava molto forzata, qui appare proprio da sé e così conferma la giustezza del principio: è il confine naturale, evidente e netto, tra il negativo e il positivo, tra il non ledere e soccorrere. [...]

Il primo grado di efficacia di questo autentico e naturale impulso morale è dunque soltanto negativo. In origine siamo tutti inclini all'ingiustizia e alla violenza, perché il nostro bisogno, la nostra cupidigia, la collera e l'odio entrano direttamente nella coscienza e possiedono quindi il *ius primi occupantis*; invece i dolori altrui, causati dalla nostra ingiustizia e violenza, arrivano alla coscienza soltanto per la via secondaria della rappresentazione e soltanto attraverso l'esperienza. [...]. Il primo grado dell'influsso della compassione consiste dunque nell'opporsi e ostacolare i dolori che io stesso causerei ad altri in seguito alle potenze antimorali insite in me, nell'impormi un «alt» e nel porre una barriera protettiva davanti all'altro che lo preservi dall'offesa, alla quale mi porterebbero oltre a ciò anche il mio egoismo o la mia malvagità. Così da questo primo grado della compassione scaturisce la massima *neminem laede*, cioè il principio della giustizia, virtù che soltanto qui ha la sua origine pura, morale, libera da ogni mescolanza, e non può averla altrove perché altrimenti dovrebbe poggiare sull'egoismo. Se il mio animo è accessibile alla compassione fino a questo grado, essa mi tratterrà dove e quando, per raggiungere i miei fini, vorrei servirmi del dolore altrui come di un mezzo, indifferente se questo dolore è del momento o dovrà aver luogo più tardi,

^(*) da: A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, traduzione a cura di E. Pocar, Bari 1970, cap. III: *Fondazione dell'etica, § 17: La virtù della giustizia*.

se è diretto o indiretto, cioè procurato attraverso anelli intermedi. Allora non assalirò né la proprietà né la persona dell'altro, non procurerò dolori né spirituali né fisici, mi asterrò non solo da qualunque lesione fisica, ma non gli procurerò dolori neanche per via spirituale con offese, afflizioni, dispetti o calunnie. La medesima compassione mi tratterrà dal cercare soddisfazione alle mie voglie a spese della felicità di esseri femminili, dal sedurre la donna di un altro, dal corrompere moralmente e fisicamente i giovani istigandoli alla pederastia. Ma non è affatto necessario che la compassione venga realmente suscitata in ogni singolo caso, dove potrebbe anche arrivare troppo tardi. Dalla nozione, acquistata una volta per sempre, del dolore che ogni atto ingiusto reca necessariamente ad altri ed è acuito dal sentimento dell'ingiustizia patita, cioè della prepotenza altrui, sorge negli animi nobili la massima del *neminem laede*, che la riflessione intelligente innalza al fermo proponimento, concepito una volta per sempre, di rispettare i diritti di ognuno, di non permettersi nessun intervento nei medesimi, di mantenersi liberi dal proprio rimprovero di essere causa dei dolori altrui e di non scaricare i pesi e le sofferenze della vita, che le circostanze recano a ognuno, sulle spalle degli altri con la violenza o con l'astuzia, di portarne invece modestamente la propria parte per non raddoppiare quella di un altro. [...]

Queste considerazioni chiariranno, spero, che, benché non sembri alla prima occhiata, anche la giustizia in quanto vera e libera virtù ha la sua origine nella compassione. Chi pensasse che questo terreno è troppo misero perché quella grande e vera virtù cardinale vi abbia le radici, dovrà ricordare, dopo quanto abbiamo detto, quanto esigua sia la misura della giustizia autentica, volontaria, disinteressata, nuda e cruda, che si trova tra gli uomini; e come la si trovi soltanto in qualità di eccezione sorprendente, la quale per qualità e quantità sta alla sua specie inferiore, fondata sulla sola astuzia e proclamata dappertutto a gran voce, come l'oro sta al rame. A quest'ultima vorrei dare il nome di *dikaiosyne pándemos*, a quell'altra di *ouranía*, dato che questa, secondo Esiodo, abbandona la terra nell'età del ferro per andare ad abitare con gli dèi celesti. Per questa pianta rara e sempre esotica sulla terra la radice indicata è abbastanza solida.

L'ingiustizia, ossia il torto, consiste pertanto sempre nella lesione di un altro; perciò il concetto di torto è positivo e precede sempre quello di giustizia che è negativo e indica soltanto le azioni che si possono eseguire senza ledere gli altri, cioè senza far loro torto. È facile vedere che di questo fanno parte anche tutte le azioni che hanno soltanto lo scopo di allontanare il torto tentato. Infatti nessuna simpatia per l'altro, nessuna pietà di lui mi può esortare a farmi ledere da lui, cioè a subire un torto. Che il concetto di diritto sia negativo, in contrasto col torto che è positivo, appare anche dalla prima spiegazione che Ugo Grozio, il padre della giurisprudenza

filosofica, formula di quel concetto al principio della sua opera: «Ius hic nihil aliud, quam quod iustum est, significat idque negante magis sensu quam aiente, it ius sit, quod iniustum non est» (*De iure belli et pacis*, lib. I, cap. i, § 3). La qualità negativa della giustizia si rivela, contro l'apparenza, perfino nella volgare definizione del «dare a ciascuno il suo». Se è il suo, non occorre darglielo; vuol dire quindi «non togliere a nessuno il suo». Siccome il postulato della giustizia è soltanto negativo, lo si può ottenere per forza: infatti il *neminem laede* può essere esercitato da tutti. L'istituto cogente è qui lo Stato che ha l'unico scopo di proteggere i singoli tra loro e tutti insieme dai nemici esterni. Alcuni filosofastri tedeschi di questa epoca venale vorrebbero svisarlo e farne una istituzione di moralità, di educazione e di edificazione, dove però sta in agguato nello sfondo il fine gesuitico di sospendere la personale libertà e l'evoluzione individuale del singolo per farne soltanto una ruota della macchina politico-religiosa alla maniera cinese. Questa però è la strada per la quale a suo tempo si arrivò alle inquisizioni, agli auto da fé e alle guerre di religione. Le parole di Federico il Grande: «Nel mio paese ognuno deve poter essere beato alla sua maniera» indicavano che egli non intendeva mettersi per quella strada. Oggi invece vediamo dappertutto (ad eccezione, più apparente che reale, dell'America del Nord) lo Stato assumersi anche la cura del bisogno metafisico dei suoi membri. Si direbbe che i governi abbiano scelto a loro principio le parole di Quinto Curzio: «Nulla res efficacius multitudinem regit quam superstitione: alioquin impotens, saeva, mutabilis, ubi vana religione capta est, melius vatibus quam ducibus suis paret».

I concetti di torto e diritto, equivalenti a lesione e non lesione, e di quest'ultima fa parte anche l'impedimento della lesione, sono chiaramente indipendenti da ogni legislazione positiva e precedenti ad essa: ci sono quindi un diritto puramente etico o diritto naturale, e una giurisprudenza pura, cioè indipendente da ogni norma positiva. [...] In ogni azione ingiusta un torto è per qualità sempre lo stesso, è lesione di un altro, sia nella persona, sia nella libertà, nella proprietà o nell'onore. La quantità invece può essere molto diversa. Pare che i moralisti non abbiano ancora esaminato debitamente questa diversità della grandezza del torto, che però nella vita reale è riconosciuta dappertutto, in quanto ad essa corrisponde la grandezza del biasimo che l'accompagna. Lo stesso avviene per la giustizia delle azioni. Ed ecco il commento. Chi, per esempio, essendo sul punto di morire di fame ruba un pane commette un torto; ma come è piccola la sua ingiustizia rispetto a quella di un ricco che in qualche modo toglie a un povero la sua ultima proprietà! Il ricco che paga il suo bracciante agisce giustamente; ma come è piccola questa giustizia di fronte a quella di un povero che riporta volontariamente al ricco una borsa d'oro che quest'ultimo ha smarrito e che egli ha trovato! La misura di questa

così notevole diversità nella quantità della giustizia e dell'ingiustizia (sempre che la qualità sia uguale) non è diretta e assoluta come quella che si calcola col metro, bensì indiretta e relativa [...].

Ma oltre a ciò c'è anche una ingiustizia doppia, specificamente diversa da quella semplice, per quanto questa sia grande [...]. Questa doppia ingiustizia ha luogo dove uno si è assunto l'obbligo di proteggere un altro in un dato riguardo, di modo che la mancata osservanza di questo obbligo sarebbe già una lesione dell'altro e quindi un torto; ma egli per giunta aggredisce e lede quell'altro proprio dove lo dovrebbe proteggere. Ciò avviene, per esempio, quando il guardiano incaricato o l'accompagnatore diventa assassino, il custode di fiducia si fa ladro, il tutore porta via ai pupilli il loro avere, quando l'avvocato prevarica, il giudice si lascia corrumpere, colui al quale si chiede un consiglio ne dà apposta uno dannoso: cose tutte che si riassumono nel concetto di tradimento e sono l'obbrobrio del mondo: perciò anche Dante mette i traditori nel più profondo inferno dove sta Satana in persona (*Inferno*, XI, 61-76).

Siccome qui abbiamo accennato al concetto di obbligo, sarà il caso di definire il concetto di dovere, tanto spesso usato nell'etica della vita, al quale però si assegna un'eccessiva estensione. Abbiamo trovato che il torto consiste sempre nella lesione di un altro, sia nella persona, sia nella libertà, nella proprietà o nell'onore. Ne consegue, a quanto pare, che ogni torto debba essere un'aggressione positiva, un atto. Ci sono invece azioni la cui sola omissione è un torto: siffatte azioni si chiamano doveri. Questa è la vera definizione filosofica del concetto di dovere, che invece perde ogni peculiarità e vien meno quando, come nella morale precedente, si volle chiamare dovere ogni azione lodevole, mentre si dimenticava che ciò che è dovere deve essere anche debito. *Pflicht*, *tò déon*, *le devoir*, *duty*, indicano dunque un'azione con la cui sola omissione si lede un altro, cioè si fa un torto. Evidentemente ciò può aver luogo solo quando chi commette l'omissione si è offerto a quella tale azione, si è impegnato. Perciò tutti i doveri si basano su un obbligo assunto. Di norma è un espresso accordo reciproco, come per esempio quello tra il sovrano e il popolo, il governo e i funzionari, il padrone e il servitore, l'avvocato e il cliente, il medico e l'ammalato, in genere tra chi si è assunto un compito qualsiasi e chi gliel'ha affidato nel più ampio significato della parola. Perciò ogni dovere dà un diritto, perché nessuno può obbligarsi senza un motivo, cioè qui senza qualche vantaggio per sé. Conosco un solo obbligo che ci si assume non in seguito a un accordo, ma direttamente con un'azione, perché colui verso il quale si ha l'obbligo non c'era ancora quando lo si assumeva: è quello dei genitori verso i loro figli. Chi mette al mondo un figlio ha il dovere di mantenerlo finché non sia capace di mantenersi da sé; e se questo momento, come per un cieco, uno sciancato, un cretino e simili,

non dovesse presentarsi mai, anche il dovere non cessa mai. Infatti non prestandogli assistenza, cioè con un'omissione, il genitore lederebbe suo figlio, anzi lo farebbe perire. Il dovere morale dei figli verso i genitori non è altrettanto diretto e deciso: esso si basa sul fatto che, siccome ogni dovere dà un diritto, anche i genitori devono averne uno verso i figli, che crea in questi il dovere dell'obbedienza; ma questo in seguito cessa insieme col diritto da quale è sorto. Al suo posto subentrerà poi la gratitudine per quello che i genitori hanno fatto in più di quanto era loro stretto dovere. Ma per quanto l'ingratitudine sia un brutto indizio, molte volte persino rivoltante, non si può dire che essa sia un dovere, perché la sua assenza non è lesione di un altro, dunque non è un torto. Oltre a ciò il benefattore dovrebbe aver creduto di concludere tacitamente un affare. Semmai si potrebbe far valere come obbligo sorto direttamente da un'azione il risarcimento del danno arrecato. Questo però, in quanto annullamento delle conseguenze di un'azione ingiusta, è soltanto uno sforzo di cancellarle, qualcosa di puramente negativo, fondato sul fatto che l'azione stessa avrebbe dovuto non aver luogo. Noteremo ancora che l'equità è nemica della giustizia e spesso la danneggia gravemente; perciò non le si deve concedere troppo. I tedeschi sono amici dell'equità, gli inglesi puntano sulla giustizia.

La legge della motivazione è altrettanto rigida quanto quella della causalità fisica, esercita quindi una costrizione altrettanto irresistibile. Ci sono pertanto due vie per fare un torto, quella della violenza e quella dell'astuzia. Come con la violenza posso uccidere o derubare un altro o costringerlo a obbedirmi, posso fare tutto ciò anche con l'astuzia, proponendo al suo intelletto falsi motivi, seguendo i quali egli deve fare ciò che altrimenti non farebbe. Questo avviene mediante la menzogna, la cui illegittimità le è appiccicata in quanto è uno strumento dell'astuzia, cioè della costrizione mediante la motivazione. Lo è di norma, poiché la mia menzogna non può avvenire senza motivo: esso però sarà, salvo rarissime eccezioni, ingiusto, corrisponderà cioè all'intenzione di guidare altri, sui quali non ho alcun potere, secondo la mia volontà, di costringerli cioè mediante la motivazione. [...]

L'obbligo derivante dalla promessa e dal contratto si fonda sul fatto che, se non sono mantenuti, diventano la più solenne menzogna, la cui intenzione di esercitare su altri una costrizione morale è tanto più evidente in quanto il motivo della menzogna, cioè la prestazione richiesta dalla controparte, è espressamente formulata. L'aspetto spregevole dell'inganno deriva dal fatto che esso con l'ipocrisia disarma il suo uomo prima di aggredirlo. Il tradimento è il suo colmo e, siccome appartiene alla categoria della duplice ingiustizia, è profondamente aborrito. Ma come io senza far torto e quindi a buon diritto posso schiacciare la violenza con

la violenza, posso anche farlo con l'astuzia, quando mi manca il potere o mi sembra più comodo. Nei casi dunque, nei quali ho diritto di ricorrere alla violenza, posso anche ricorrere alla menzogna; per esempio contro predoni e non autorizzati violenti di qualunque genere che con l'astuzia attiro in una trappola. Perciò una promessa estorta con la violenza non costituisce per me un legame. Ma il diritto di mentire va anche oltre; esso mi spetta a ogni questione non autorizzata che riguardi i miei fatti personali o i miei affari, sia quindi indiscreta, e la cui risposta non solo, ma già il rifiuto con un «non lo voglio dire» mi potrebbe mettere in pericolo, in quanto può destare un sospetto. Quindi la bugia è legittima difesa contro la curiosità sconveniente, il cui motivo non è perlopiù indizio di benevolenza. Infatti come ho il diritto di opporre alla presupposta mala intenzione altrui e alla presunta violenza fisica una resistenza fisica a rischio dell'avversario, e pertanto preservare, come misura preventiva, il muro del mio giardino con punte acute, lasciar liberi di notte i cani nel mio cortile, porre perfino, secondo le circostanze, tagliole e armi automatiche, le cui dannose conseguenze sono da ascriversi all'invasore stesso, così ho anche il diritto di tenere segrete in tutti i modi le cose che, se conosciute, mi esporrebbero agli attacchi altrui; e ne ho tutte le ragioni perché anche qui devo reputare che la malevolenza altrui sia facilmente possibile e devo in anticipo prendere le mie misure contro tale pericolo [...].

Arthur Schopenhauer

ABBOZZO DI UNA FILOSOFIA DEL DIRITTO^(*)

Egoismo e principium individuationis

[...] Deve necessariamente esserci nella natura, in ogni oggettivazione della volontà, una guerra perpetua tra gli individui di tutte le specie; guerra in cui si rende manifesto il conflitto interiore della volontà di vivere con se stessa. Quando si giunge al grado supremo di oggettivazione, anche questo fenomeno, come tutti gli altri, appare con chiarezza infinitamente maggiore, ed è quindi più facilmente decifrabile. Il suo principio primo è l'egoismo, del quale ora passiamo a indagare l'origine.

Tempo e spazio, in quanto condizione della molteplicità nell'identico, furono detti *principium individuationis*. Sono le forme essenziali della conoscenza naturale, o della conoscenza che scaturisce dalla volontà. Perciò la volontà deve sempre manifestarsi in una pluralità di individui. Ma tale molteplicità non riguarda la volontà come cosa in sé, bensì, e soltanto, i suoi fenomeni: la volontà esiste intera e indivisibile in ciascuna delle sue manifestazioni e vede intorno a sé l'immagine, ripetuta infinitamente, della propria essenza. Questa essenza, la sola cosa veramente reale, la volontà non la trova che dentro di sé. Ecco la ragione per cui ciascuno vuol tutto per sé, vuol possedere o almeno dominare tutto; pertanto si vorrebbe poter annientare ciò che ci oppone resistenza. Si aggiunga, per quanto riguarda gli essere intelligenti, che l'individuo è la base del soggetto conoscente, il quale, a sua volta, è il sostegno del mondo. Ciò significa che la natura esterna tutta intera, e quindi anche gli altri individui, esistono solo nella mia rappresentazione; io non conosco gli altri individui se non come rappresentazioni mie, cioè mediataamente, come qualcosa che dipende dalla mia essenza ed esistenza. Se la mia coscienza svanisse, anche il mondo svanirebbe necessariamente, vale a dire la sua esistenza e la sua non-esistenza sarebbero equivalenti e indistinguibili. Ogni individuo conoscente è dunque, in realtà, e sente di essere, la volontà di vivere tutta intera, l'in sé del mondo, la condizione integrante del mondo come rappresentazione: un microcosmo, che non vale meno del macrocosmo. La natura medesima, sempre e dappertutto sincera, gli conferisce ab origine questa conoscenza: semplice al massimo, immediatamente certa

^(*) da: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, traduzione a cura di A. Vigliani, Milano 1989, libro IV, §§ 61-62.

e indipendente da qualsiasi riflessione. In base alle due determinazioni necessarie, di cui si è detto, si spiega in che modo ciascun individuo, benché così infinitesimo da svanire come un niente nell'immensità del mondo, pure si consideri come centro dell'universo, e pensi alla propria esistenza e al proprio benessere più che a tutto il resto; anzi, sino a che rimanga nel punto di vista naturale, sia pronto a sacrificare tutto il resto, ad annullare il mondo intero, pur di conservare un attimo di più il suo proprio io, questa minuscola goccia d'acqua nel mare. In tale disposizione d'animo consiste l'egoismo, essenziale ad ogni cosa nella natura e causa del perché il conflitto interiore della volontà con se medesima si rivelî in maniera così spaventosa. L'egoismo ha infatti la sua base e la sua essenza nel detto antagonismo tra il microcosmo e il macrocosmo: sorge dal fatto che l'oggettivazione del volere ha come forma il *principium individuationis*, di modo che la volontà si riproduce in un'infinità di individui, sempre identica, sempre intera e completa, in entrambe le sue facce (volontà e rappresentazione). Mentre dunque ciascun individuo ha coscienza di sé come intera volontà e intera rappresentazione, gli altri individui, invece, gli sono dati solo come sue rappresentazioni: perciò, a ciascun individuo la propria esistenza e la propria conservazione premono più che non l'esistenza e la conservazione di tutti gli altri esseri presi insieme. Ciascuno vede nella propria morte la fine del mondo intero, mentre guarda con occhio indifferente la morte di altre persone, che non gli siano congiunte da vincoli speciali. Nella coscienza sollevatasi al più alto grado, nella coscienza dell'uomo, l'egoismo, al pari dell'intelligenza, del dolore e della gioia, deve raggiungere la massima intensità, e il conflitto che esso provoca tra gli individui deve scatenarsi nelle proporzioni più spaventose. Tale infatti è lo spettacolo che ci vediamo dinanzi dappertutto, nelle cose grandi e nelle piccole. Terrificante, nella vita dei tiranni e dei malfattori, nelle guerre che devastano la terra; ridicolo, e tema di commedia, nella vanità presuntuosa, di cui nessuno meglio di La Rochefoucauld seppe cogliere il concetto e dare una rappresentazione *in abstracto*: lo spettacolo ci appare, nella storia del mondo, allo stesso modo con cui si manifesta nella nostra esperienza quotidiana; e raggiunge poi la massima evidenza quando una folla si scatena violando ogni legge e ogni principio d'ordine, mettendo in chiara luce il *bellum omnium contra omnes*, di cui Hobbes tracciò un quadro così ammirabile nel primo capitolo del suo *De Cive*. Ciascuno, allora, tenta di strappare all'altro ciò che desidera per sé; non solo, ma spesso, per accrescere di un nonnulla il proprio benessere, non ha il minimo scrupolo di distruggere l'intera felicità e la vita dei propri simili. È questa la più energica espressione dell'egoismo ed è oltrepassabile soltanto dalla malvagità vera e propria, che cerca il danno e il dolore altrui per il proprio diletto, senza il pensiero di trarne vantaggio [...].

Una delle sorgenti principali del dolore inevitabilmente essenziale alla vita, appena essa si realizza in una forma determinata, è la *Eris*, la lotta tra gli individui, espressione del conflitto interiore da cui è affetta la volontà di vivere, che diviene sensibile in virtù del *principium individuationis* e che si manifesta crudelmente nei combattimenti tra gli animali. Questa discordia originaria è l'inesauribile sorgente del dolore; inefficaci sono le precauzioni di cui presto parleremo, escogitate dall'uomo per impedirla.

Ontologia del conflitto interindividuale

La prima e più semplice affermazione della volontà di vivere è, come si disse, l'affermazione del proprio corpo, ossia la manifestazione della volontà mediante atti nel tempo, in quanto già il corpo, nella sua forma e nella sua organizzazione teleologica, rappresenta nello spazio la volontà e niente di più. L'affermazione si estrinseca nel conservare il corpo e nell'asservirgli tutte le forze dell'individuo. Ad essa si riconnette immediatamente la soddisfazione dell'istinto sessuale, che anzi ne fa parte, in quanto gli organi sessuali fanno parte del corpo. La rinuncia alla soddisfazione di tale istinto, quando sia libera e non fondata su alcun motivo, e dunque già un grado di negazione della volontà di vivere, è una libera autosoppressione della volontà medesima, in virtù di una conoscenza che agisce come quietivo: pertanto una tale negazione del proprio corpo rappresenta già una contraddizione tra la volontà e il suo proprio fenomeno. Infatti, mentre il corpo oggettiva nei genitali la volontà di procreazione, questa non è tuttavia voluta. Pertanto, proprio siffatta rinuncia, essendo negazione o soppressione della volontà di vivere, è una dolorosa e difficile vittoria sopra noi stessi [...]. A causa dell'egoismo inerente a tutti gli individui, accade facilmente che la volontà, il cui affermarsi nel proprio corpo si realizza in infiniti individui coesistenti, spinga talmente la sua affermazione in un individuo, che tale affermazione diventa negazione della volontà medesima quale appare in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nella sfera in cui si afferma la volontà del secondo, sia danneggiandone o distruggendone il corpo, sia costringendone le forze a servire alla propria volontà invece che a quella del corpo a cui sono inerenti. L'individuo, che alla volontà in quanto manifestata nel corpo altrui sottrae le forze di questo per aumentare le proprie, afferma dunque la propria individualità, oltrepassandola e negando l'altrui, negando la volontà in quanto manifestazione in un altro individuo. Questa invasione dell'altrui sfera di affermazione della volontà è nota da sempre e il suo concetto astratto è designato col nome di ingiustizia. Entrambi gli individui se ne rendono subito esattamente conto: non certo in forma chiara e astratta,

ma per un intimo sentimento. La vittima dell'ingiustizia sente la sfera d'affermazione del proprio corpo invasa e negata da parte di un individuo estraneo; sente l'invasione immediatamente come un dolore morale, ben distinto dalla sofferenza fisica provocata dall'atto o dal rincrescimento dovuto al danno. D'altra parte, l'autore dell'ingiustizia è consci che la sua volontà, e quella che si manifesta nel corpo della vittima, sono in fondo una medesima cosa e che, affermando la propria volontà con tanta veemenza da oltrepassare i limiti del suo corpo e delle sue forze, rinnega l'identica volontà in un altro fenomeno, in un altro individuo. Egli sa quindi che, se si considera come volontà in sé, si trova per effetto di questa violenza in lotta con se stesso, dilania se stesso, e comprende all'istante tali verità, non certo *in abstracto*, ma, come accennavo poc'anzi, in forma di un oscuro sentimento, che prende il nome di rimorso di coscienza o, più esattamente nel nostro caso, di sentimento dell'ingiustizia commessa.

L'ingiustizia, di cui abbiamo analizzato il concetto nella sua più astratta generalizzazione, ha in concreto l'espressione più completa, più caratteristica e più materiale, nel cannibalismo: questo è il suo tipo più netto e più evidente, l'immagine spaventosa del conflitto più atroce della volontà con se stessa nel grado supremo della sua oggettivazione, l'uomo. Viene poi l'omicidio, perpetrato il quale, segue all'istante quel rimorso di cui abbiamo dato or ora una definizione rigida e astratta; rimorso che si manifesta qui con chiarezza orribile, togliendo all'anima ogni riposo e aprendovi una ferita che la vita intera sarà incapace di richiudere; il raccapriccio che proviamo al pensiero del delitto commesso, il terrore che ci fa esitare nell'istante di commetterlo, sono l'indizio dell'illimitato attaccamento alla vita di cui ogni essere vivente si sente pervaso come fenomeno della volontà di vivere. [...] Essenzialmente identici all'omicidio, da cui non differiscono che per il grado, sono da ritenersi le mutilazioni o le lesioni intenzionali al corpo altrui, e anche le percosse. L'ingiustizia si mostra pure nel soggiogamento altrui, nella schiavitù forzata, e infine in ogni attentato alla proprietà di altre persone, attentato che, quando la proprietà è il frutto del lavoro, è della stessa natura dell'imposizione della schiavitù, di fronte alla quale sta nella stessa relazione che le ferite all'omicidio.

L'unica proprietà infatti, che secondo la dottrina esposta non si possa rapire ad un uomo senza ingiustizia, è il frutto dell'impiego delle sue forze: col rapirglielo, noi togliamo alla volontà oggettivata in un dato individuo le forze del suo corpo per metterle al servizio della volontà oggettivata nel nostro. L'autore dell'ingiustizia, pur non attentando al corpo di un altro, ma toccando una cosa priva di vita e radicalmente diversa da quel corpo, si rende nondimeno colpevole di aver violato la sfera di affermazione dell'altrui volontà: infatti, le forze, il lavoro di quel corpo, di quella volontà, si congiunsero in qualche modo con la cosa, e ne

fanno parte. Ogni diritto vero, ogni diritto morale di proprietà, è dunque fondato in origine unicamente sul lavoro: questa era, del resto, l'opinione più accreditata prima di Kant, già espressa in termini chiari e in forma splendida nel più antico dei codici: «I saggi, conoscitori delle cose antiche, dichiarano che un campo coltivato è proprietà di chi lo dissodò, lo nettò e lo arò, come l'antilope è del primo cacciatore che l'abbia ferita a morte» (*Leggi di Manu*, IX, 44). Venendo a Kant, la sua debolezza senile è l'unica ragione con cui riesco a spiegarmi quello strano tessuto di errori senza fine che forma l'insieme della sua teoria del diritto, e in particolare la sua idea di fondare il diritto di proprietà nella prima occupazione. Come potrebbe infatti una semplice dichiarazione della mia volontà escludere altri dall'uso di una cosa? Come potrebbe fondare un diritto? Evidentemente, una tale dichiarazione ha bisogno a sua volta di appoggiarsi a un diritto: Kant invece sostiene che sia un diritto essa stessa. Ma dove sarebbe l'ingiustizia morale, se io mi rifiutassi di tener conto delle pretese alla proprietà esclusiva di una cosa, quando queste non si fondassero che su di una semplice dichiarazione verbale? Perché mai in questo caso dovrei essere turbato dalla mia coscienza, essendo chiaro che non esiste alcuna legittima presa di possesso all'infuori dell'appropriazione, dell'acquisizione di quelle cose in cui abbiamo impiegato forze che originariamente ci appartengono? Quando una cosa fu elaborata, migliorata, difesa dagli accidenti esterni e custodita da un altro individuo mediante un lavoro anche minimo, magari limitato al semplice atto di cogliere dagli alberi e di raccogliere da terra frutti selvatici, noi, se tentiamo di impadronirci di quella cosa, togliamo evidentemente all'altro il frutto del suo lavoro, e sottraiamo il suo corpo alla sua volontà per asservirlo alla nostra; in altre parole, spingiamo l'affermazione del nostro volere, di là dal nostro fenomeno, fino a negare il fenomeno estraneo, commettendo quindi un'ingiustizia. Non dà invece alcun diritto su una cosa il suo semplice uso, all'infuori di ogni lavoro per migliorarla e impedirne la distruzione; come non ne conferisce una semplice dichiarazione verbale di proprietà esclusiva. Perciò una famiglia che, sia pure per un secolo, abbia esercitato la caccia in un dato territorio, ma senza far nulla per migliorarlo, non può, senza ingiustizia morale, impedire ad un estraneo di cacciарvi. Il preteso diritto di prima occupazione per cui, avendo semplicemente goduto alcunché, si esige ancora un compenso, e cioè il diritto di goderne in modo esclusivo in avvenire, manca dunque di fondamento morale. A chi accampasse unicamente un tale diritto, qualsiasi nuovo venuto potrebbe obiettare con più ragione: «Proprio perché tu ne godi da tanto tempo è giusto che ora ne godano anche altri». Quando una cosa esclude per sua natura ogni possibilità di elaborazione, di miglioramento, e di preservazione da accidenti, non esiste a suo riguardo alcun diritto morale di proprietà esclusiva; a

meno che tutti gli altri non se ne astengano liberamente in compenso, ad esempio, di qualche servizio: ma ciò presuppone già una società regolata da una convenzione, uno Stato. Il diritto di proprietà, come l'abbiamo dedotto da principi morali, conferisce naturalmente a chi lo possiede un potere sulle cose, tanto illimitato quanto quello che ha sul proprio corpo; la sua proprietà è dunque trasmissibile, per scambio e per donazione, ad altri, che allora la possederanno con pari diritto morale.

L'ingiustizia e le origini del diritto

L'ingiustizia si può commettere generalmente in due modi: con la violenza e con la frode: il che moralmente è tutt'uno. Se uccido, è moralmente indifferente ch'io mi serva del pugnale o del veleno; altrettanto si può dire di ogni lesione corporea. Tutte le forme d'ingiustizia si possono sempre ridurre alla formula secondo la quale io, in quanto commetto un'ingiustizia, costringo un individuo a servire la mia volontà in luogo della sua, ad agire secondo la mia volontà e non secondo la sua. Se adopero la violenza, raggiungo il mio fine per mezzo della causalità fisica; se ricorro alla frode, mi valgo della motivazione, ossia della causalità agente al lume della conoscenza: in altre parole, propongo alla sua volontà dei motivi illusori di tal natura che, credendo egli di agire secondo la sua volontà, non fa altro, invece, che seguire ciecamente la mia. Siccome il terreno in cui si muovono i motivi è la conoscenza, io non posso riuscire nel mio intento che falsando i dati della sua conoscenza, e cioè con una menzogna. Il fine della menzogna è sempre di agire sulla volontà altrui, non sulla conoscenza in senso vero e proprio: si rivolge a questa, ma soltanto in quanto essa è il mezzo di determinazione della volontà. Infatti la mia menzogna, nascendo dalla mia volontà, deve avere un motivo: e tale motivo può essere solo la volontà estranea, non la conoscenza estranea in sé e per sé, dal momento che quest'ultima non può esercitare influenza alcuna sulla mia volontà, non può cioè né muoverla né costituire un motivo per i suoi scopi; soltanto la volontà e l'azione altrui possono compiere un tale ufficio; la conoscenza non può divenire un motivo che in seguito, e in via indiretta. Il che vale non soltanto per la menzogna ispirata da palese interesse, ma anche per quella che deriva dalla pura malvagità; da quella malvagità che ama pascersi delle conseguenze dolorose di errori provocati a bella posta a danno delle altrui persone. Anche la semplice vanteria tende ad esercitare un'influenza più o meno grande sulla volontà e sull'azione degli altri, cercando di elevare la loro stima o di migliorare la loro opinione sul nostro conto. Il tacere una verità, ossia, in generale, l'astenersi da un'affermazione, non costituisce in sé un'ingiu-

stizia: ma accreditare una menzogna è un'ingiustizia bell'e buona. Chi, ad un viandante smarrito, si rifiuta di indicare la strada giusta, non è ingiusto con lui; lo è invece chi lo indirizza per la strada sbagliata. Risulta da quanto precede che ogni menzogna, come ogni atto di violenza, è in quanto tale una ingiustizia, perché si propone di estendere il predominio della mia volontà su altri individui, dunque di affermare la mia volontà rinnegando quella altrui, proprio come fa la violenza. Ma la menzogna più completa è la rottura d'un qualsivoglia contratto: qui, tutte le condizioni esposte si trovano riunite in modo evidente e completo. Infatti, quando aderisco ad un patto, confido che l'altro contraente vi si manterrà fedele; e questo è il motivo per cui cerco anch'io di restar fedele alla parola data. Le promesse reciproche vengono scambiate dopo riflessione matura, e con dichiarazioni formali. La verità di tali reciproche dichiarazioni dipende, per ipotesi, dalla volontà dei contraenti. Se l'altro contraente vien meno all'impegno preso, mi inganna e, suggerendo alla mia conoscenza motivi illusori, dirige la mia volontà secondo le sue intenzioni, estendendo il predominio della sua volontà sulla persona di un estraneo: commette quindi una completa ingiustizia. Queste sono le basi morali della legittimità e della validità del contratto.

L'ingiustizia che nasce dalla violenza non è, per chi la commette, tanto disonorevole quanto l'ingiustizia per frode: la prima, infatti, è prova di una forza fisica potente abbastanza per imporsi agli uomini in ogni circostanza; l'altra invece, col suo impiego di raggiri, tradisce la debolezza ed avvilisce il colpevole, sia nel suo essere fisico che nel suo essere morale. Inoltre, la menzogna e l'inganno riescono soltanto se chi ricorre a tali mezzi ostenta, per ottenere la fiducia altrui, d'averne disprezzo e orrore; la sua vittoria si deve alla fama usurpata di una lealtà che non possiede. La profonda ripugnanza suscitata dall'astuzia, dalla slealtà e dal tradimento si spiega con il fatto che la buona fede e la probità sono il vincolo esteriore che ricostituisce in unità la volontà dispersa in una molteplicità di individui, e che limita così le conseguenze dell'egoismo derivante dalla dispersione. La slealtà e il tradimento spezzano quest'ultimo vincolo esteriore, aprendo così agli effetti dell'egoismo un campo sconfinato.

Seguendo lo svolgimento logico delle nostre idee, siamo giunti a riconoscere che l'essenza dell'ingiustizia consiste in quel carattere speciale dell'azione per cui l'individuo spinge l'affermazione della volontà manifestantesi nella propria vita fino alla negazione della volontà incarnata nell'altrui corpo. Inoltre, con l'aiuto di esempi generali abbiamo determinato i limiti in cui ha inizio il dominio dell'ingiusto, stabilendo poi, per mezzo di alcuni concetti generali importantissimi, la serie dei gradi, dal più elevato al più debole. Ne risulta che il concetto originario e positivo è quello dell'ingiusto; il suo contrario, il giusto, non è che un con-

cetto derivato e negativo. Noi, infatti, non dobbiamo considerare le parole, ma i concetti: non si sarebbe mai potuto parlare di diritto se non esistesse l'ingiustizia. Il concetto di diritto non contiene che la negazione del torto e include ogni azione che non trasgredisca i limiti da noi stabiliti, che cioè non rinneghi l'altrui volontà per affermare più energicamente la propria. Questi limiti dividono dunque, per quanto concerne il valore morale puro e semplice, l'intero campo delle azioni possibili in due categorie: quella delle azioni giuste e quella delle azioni ingiuste. Quando un'azione non invade nel modo suddetto la sfera di affermazione dell'altrui volontà, né la nega, non si può dire ingiusta. Rifiutarsi, ad esempio, di soccorrere un infelice travagliato da mille angustie, contemplare con occhio tranquillo, godendo del superfluo, un disgraziato che muore di fame, sono atti di crudeltà diabolica, ma non costituiscono un'ingiustizia: si può tuttavia affermare con piena sicurezza che un essere capace di insensibilità e di durezza fino a questo punto è anche pronto a commettere la più nera delle ingiustizie, non appena i suoi desideri lo spingano e non gli si opponga ostacolo alcuno.

Ma la nozione di diritto, come negazione dell'ingiustizia, trova la sua principale applicazione, e senza dubbio anche la sua origine prima, in quei casi in cui un tentativo d'ingiustizia viene respinto con la forza. Tale resistenza non può essere a sua volta un'ingiustizia, ed è quindi giusta, anche se questa violenza, considerata in sé e per sé, è un'ingiustizia e, nel caso in oggetto, si giustifica, diventa cioè diritto, solo grazie al motivo che l'ha provocata. Se un individuo, nell'affermazione della sua volontà, eccede al punto di invadere la sfera di affermazione della volontà incarnata nella mia persona, giungendo così a negarla, la mia difesa da tale invasione non è che negazione di una negazione; in questo senso io, per parte mia, non faccio che affermare la volontà incarnata essenzialmente e originariamente nel mio corpo, ed espressa implicitamente dal suo fenomeno: quella mia difesa non è quindi un'ingiustizia, bensì un atto giusto. Ciò significa dunque che io ho il diritto di negare l'altrui negazione, con tutta la forza necessaria per neutralizzarla, e tale diritto - non occorre dirlo - può spingersi fino all'uccisione dell'individuo: la reazione con cui respingo la violenza minacciata può infatti essere più energica di questa senza perciò essere ingiusta, ma essendo invece pienamente giusta. E questo perché la mia condotta non esce dal limite dell'affermazione della mia volontà, affermazione essenziale alla mia persona, e di cui la mia persona è la prima espressione. Il teatro della lotta non esorbita da tale sfera; io non invado l'altrui: la mia azione, come negazione di una negazione, è affermazione, non negazione. Se dunque una volontà estranea nega la mia, quale si mostra nel mio corpo e nell'impiego di forze fisiche da me spese per il suo mantenimento, io posso, senza violare il diritto, costrin-

gere la volontà estranea a desistere dalla sua negazione: ciò non implica la negazione di una volontà estranea che si mantenga nei suoi limiti; e in tale misura, io ho un diritto di coercizione.

Allorché mi trovo in condizione di usare il diritto di coercizione, allorché ho il diritto assoluto di impiegare la violenza contro altri, potrei invece, secondo le circostanze, opporre all'altrui violenza l'astuzia, e ciò senza cadere nell'ingiustizia. Ho, dunque, un effettivo diritto di mentire, nella stessa misura in cui ho un diritto di coercizione. Chi ad esempio, ad un ladro che gli sta frugando le tasche, giura di non aver più con sé un quattrino, agisce in piena giustizia. Così pure chi, sorpreso nella notte da un ladro introdottosi nella sua dimora, lo attrae con una menzogna in cantina e ve lo rinchiude. Un uomo assalito da briganti, ad esempio, da corsari che vogliono ridurlo in servitù, ha diritto, in difesa della sua libertà, di ucciderli, non solo con la violenza, ma anche con l'astuzia. È anche per questo che un giuramento strappato con la violenza non vincola chi l'ha prestato: infatti la vittima, che avrebbe diritto di liberarsi dal suo aggressore uccidendolo, a maggior ragione potrà sbarazzarsene con l'inganno. Un tale mi ruba dei beni, che non mi riesce di riavere con la forza: se ricorro all'astuzia non commetto ingiustizia. E così pure se chi mi ha derubato si mette, con il denaro tolto, a giocare con me, io sono in pieno diritto di adoperare con lui dei falsi dadi: tutto quanto riesco a strappargli non è, in fondo, che roba mia. Chi lo negasse, dovrebbe a più forte ragione contestare la legittimità degli stratagemmi in guerra, che sono infatti menzogne in atto, e confermano questa sentenza della regina Cristina di Svezia: «Alle parole degli uomini non bisogna prestare mai fede; ai loro atti, sì e no». Come si vede, i limiti estremi del giusto e dell'ingiusto si toccano. Credo superfluo mostrare come tutto questo concordi perfettamente con quanto si è detto intorno all'illegittimità della violenza e della menzogna e come sia anche utile a fare un po' di luce sulle strane teorie della menzogna pietosa.

Il diritto naturale come diritto morale

Risulta da quanto precede che giusto e ingiusto sono pure determinazioni morali; hanno cioè validità soltanto in ordine alla condotta umana considerata in sé, nel suo significato intrinseco. Un tale significato si rivela direttamente nella coscienza: da una parte, l'atto ingiusto viene accompagnato dal sentimento, dalla coscienza di avere, nell'affermazione della propria volontà, ecceduto al punto da negare la manifestazione di una volontà estranea; d'altra parte, chi opera ingiustamente non ignora che, sebbene distinto fenomenicamente dal sua vittima, nel fondo e

nell'essenza le si identifica. [...] La vittima dell'ingiustizia, poi, avverte con dolore la negazione della sua volontà, incarnata nel suo corpo e nelle naturali esigenze alla cui soddisfazione dedica tutte le proprie forze fisiche; ma sente al tempo stesso che, se le forze non le mancassero, potrebbe senza ombra di ingiustizia neutralizzare in qualsiasi maniera l'opera di negazione. Questo significato puramente morale è l'unico che le parole «giusto e ingiusto» possono avere per l'uomo in quanto uomo, all'infuori del suo carattere di cittadino. Significato, che resterebbe anche nell'ipotesi di uno stato di natura sprovvisto di qualsiasi legge positiva, e sul quale si fonda tutto quel complesso di norme che prende il nome di diritto naturale, ma che più giustamente dovrebbe chiamarsi diritto morale, in quanto si riferisce non al subire, alla realtà esterna, ma soltanto all'agire, alla conoscenza che l'uomo ne trae della propria volontà individuale, e cioè in quanto si riferisce alla coscienza morale. Nello stato di natura, un tale diritto non sempre si fa valere anche al di fuori, su altri individui; non sempre impedisce il prevalere della violenza. Nello stato di natura, il non commettere ingiustizia dipende in ogni caso dalla volontà di ciascuno, ma il non subirla non è sempre in nostro potere; dipende infatti dalla forza fisica di cui ciascuno è provvisto. I concetti di giusto e di ingiusto pur avendo dunque valore anche in ordine allo stato di natura e non essendo assolutamente convenzionali, vi si fanno però valere solo a titolo di concetti morali, capaci di illuminare la coscienza che ciascuno ha della propria volontà. Nella gradazione delle forze con cui la volontà di vivere si afferma in ciascuno, quei concetti segnano un punto fisso, corrispondente allo zero della scala termometrica: il punto in cui l'affermazione della volontà propria diventa negazione dell'altrui, cioè il punto in cui la volontà esprime con l'atto ingiusto la sua violenza, unita alla sottomissione della conoscenza al *principium individuationis*, che è la forma universale della conoscenza in tutto e per tutto al servizio della volontà. Chi volesse trascurare o negare il lato puramente morale delle azioni umane, considerandole sotto il solo punto di vista dell'efficacia esteriore e delle conseguenze, non potrebbe che schierarsi al fianco di Hobbes, per il quale giusto e ingiusto erano concetti convenzionali, arbitrari, e quindi sprovvisti di ogni valore all'infuori delle leggi positive: e noi non possiamo dimostrarli con l'esperienza ciò che non rientra nel campo dell'esperienza stessa. Allo stesso modo non possiamo contestare Hobbes, quando nel suo libro *De principiis Geometrarum*, facendo mostra dello spiccato carattere empirico del suo pensiero, nega recisamente la matematica pura e si intesta nel sostenere che il punto ha un'estensione, la linea una larghezza: non possiamo certamente mettergli dinanzi agli occhi un punto senza estensione o una linea senza larghezza. Chi la pensa come Hobbes si è chiuso una volta per sempre ad ogni conoscenza non

empirica, sicché dobbiamo dunque rinunciare all'impresa di fargli comprendere il carattere aprioristico sia della matematica sia del diritto.

La *dottrina del diritto* puro è dunque un capitolo della *morale*, concerne direttamente solo ciò che si *fa*, non ciò che si *subisce*. L'azione sola costituisce infatti un'estrinsecazione della volontà; e la morale non si occupa che della volontà. Subire un'ingiustizia è un puro caso, e la morale se ne occupa soltanto indirettamente per dimostrare che non è ingiusta l'azione compiuta con l'unico scopo di non subire un'ingiustizia. Un possibile sviluppo di questo capitolo di morale dovrebbe avere ad oggetto la precisa determinazione del limite che l'individuo, nell'affermazione della volontà oggettivata nel suo corpo, non può superare senza negare la volontà medesima in quanto si manifesta in un altro individuo. Dovrebbe inoltre determinare le azioni che, superando questi limiti ed essendo perciò ingiuste, si possono respingere senza ingiustizia. Loggetto unico e permanente del nostro studio resterebbe pur sempre l'azione.

Tuttavia, il fatto dell'*ingiustizia patita* si manifesta, come accidente, nel campo dell'esperienza esterna, e in questo fatto, più che altrove, si manifesta chiaramente la lotta della volontà di vivere con se stessa; lotta che risulta dalla molteplicità degli individui e dall'egoismo, condizionati - questo e quella - dal *principium individuationis*, unica forma del mondo come rappresentazione per la conoscenza dell'individuo. Si è anche visto che tale conflitto tra individui è la sorgente inesauribile di una gran parte del dolore che sempre accompagna la vita umana.

Tutti gli individui godono di un privilegio comune, la ragione, in virtù della quale oltrepassano la conoscenza degli animali, limitata ai casi particolari, e si elevano alla concezione astratta del tutto e dei suoi nessi interiori. Ed è mediante la ragione che gli individui sanno risalire alla sorgente del dolore, sanno riflettere sui mezzi per attenuarlo e possibilmente sopprimerlo grazie ad un sacrificio comune compensato dai vantaggi comuni che ne risultano. Se infatti in certi casi il commettere ingiustizia riesce gradevole all'egoismo del singolo individuo, tale soddisfazione ha un correlato necessario nella grande sofferenza di un altro individuo che subisce l'ingiustizia. Ora, non appena la ragione, con il suo potere di elevarsi alla concezione dell'insieme, abbandona il punto di vista unilaterale dell'individuo cui appartiene e si libera per un istante dalla sua connessione con gli interessi di questo, riconosce che il piacere provato da un uomo nel commettere un'ingiustizia è sempre non soltanto controbilanciato, ma altresì superato da una grave sofferenza in chi la subisce. Riconosce inoltre che, se tutto è abbandonato al caso, la probabilità di soffrire per un'ingiustizia subita è ben maggiore per ciascuno della probabilità di godere per un'ingiustizia commessa, e conclude che sia per attenuare la somma delle sofferenze sparse tra tutti gli uomini, sia per distribuirle nel

modo più uniforme possibile, il mezzo migliore, l'unico, è di risparmiare ad ognuno il dolore dell'ingiustizia subita, facendogli rinunciare insieme al piacere di commetterla.

Questo mezzo che l'egoismo, procedendo secondo il lume della ragione e abbandonando il suo punto di vista unilaterale, riuscì facilmente a scoprire e, successivamente, a perfezionare, consiste nel *patto sociale*, nella *legge*. Questa mia spiegazione dell'origine della legge coincide con quella indicata già da Platone nella sua *Repubblica*. Si tratta infatti dell'unica origine possibile: l'essenza e la natura stessa delle cose ne escludono qualsiasi altra. In nessun paese lo Stato si poté creare altrimenti: questo modo di formazione e questo scopo costituiscono l'unico fondamento cui lo Stato deve il suo essere uno Stato. Poco importa che, in un dato popolo, la situazione anteriore sia stata quella di una moltitudine di selvaggi indipendenti tra loro (anarchia), oppure quella di una folla di schiavi obbedienti al capriccio del più forte (dispotismo). In entrambi i casi non esisteva ancora uno Stato: il quale, infatti, non sorge che in virtù dell'intesa comune e, a seconda che tale intesa sia più o meno modificata da elementi anarchici o dispatici, anche lo Stato ha un grado minore o maggiore di perfezione. Le repubbliche tendono all'anarchia, le monarchie al dispotismo; la monarchia costituzionale, regime del giusto mezzo, tende al dominio delle fazioni. Per fondare uno Stato perfetto, bisognerebbe cominciare con il creare degli esseri la cui natura permettesse loro di sacrificare completamente il proprio bene al bene di tutti. Per ora è già qualcosa che esista una famiglia, la cui fortuna sia solidamente unita con la fortuna del paese: tale famiglia non potrebbe, almeno negli affari più gravi, promuovere l'interesse proprio senza favorire in pari tempo il benessere comune. Questa è la causa della forza e dei vantaggi della monarchia ereditaria.

Stato e legislazione statale

La morale, si è visto, non considera che l'*azione* giusta o ingiusta, e assegna limiti precisi di condotta a chiunque abbia deciso di non commettere ingiustizia. Ben altro ufficio si propone la scienza dello Stato, la teoria della legislazione, che ha di mira la sola ingiustizia *sofferta* e non si occuperebbe dell'ingiustizia *commessa* se questa non fosse un correlato necessario e inseparabile di quella. L'ingiustizia patita è il nemico contro il quale la legge deve rivolgere ogni sforzo: è il suo obiettivo. Un'ingiustizia commessa, se fosse possibile senza il correlato di un'ingiustizia sofferta, non potrebbe a rigore di logica essere interdetta dallo Stato. Poiché in morale l'unica realtà che deve essere presa in considerazione è la volontà

ovvero l'intenzione, si avrà conseguentemente che una ferma volontà di commettere ingiustizia impedita e resa impotente soltanto da una forza esterna equivale, nel campo etico, a una vera e propria ingiustizia commessa. Chi abbia sia pur soltanto concepito un'ingiustizia, è condannato come ingiusto dal tribunale morale. Lo Stato, invece, non si preoccupa né della volontà né dell'intenzione in loro stesse: non conosce che il *fatto* (sia compiuto, sia tentato), a causa del suo correlato, il *torto sofferto* da altri. Il fatto, l'avvenimento, è dunque per lo Stato l'unica realtà; l'intenzione, la disposizione, non sono considerate se non in quanto servono a spiegare la natura, il significato del fatto. Pertanto lo Stato non può impedire a nessuno di nutrire un costante proposito di omicidio o di avvelenamento, dal momento che gli basta accertarsi che la paura della spada e della ruota esercitino un'azione abbastanza forte per neutralizzare costantemente gli effetti di quel proposito. E neppure ha la folle pretesa di sradicare le tendenze all'ingiustizia e le cattive intenzioni: si limita a porre a fianco di ogni possibile motivo che trascini all'ingiustizia un motivo più forte, che abbia la virtù di farcene astenere. Questo motivo è la pena inevitabile. Il codice penale non è dunque che un registro, il più possibile completo, di contromotivi da opporre a tutte le azioni delittuose che si possano prevedere, azioni e contromotivi previsti *in abstracto* e destinati ad essere applicati *in concreto* ai singoli casi. Per questo scopo la teoria dello Stato, o scienza della legislazione, prende a prestito dalla morale uno dei suoi capitoli, quello che tratta del diritto, che definisce il senso intimo del giusto e dell'ingiusto e che precisa i limiti tra un concetto e l'altro. Ma ciò al solo fine di utilizzare il rovescio: quei limiti, che la morale prescrive di non oltrepassare se non si vuol *commettere* un'ingiustizia, la legislazione li considera dalla loro faccia opposta, come limiti che non bisogna permettere agli altri di oltrepassare se non si vuol *subire* un'ingiustizia; li considera cioè come limiti dai quali si ha il *diritto* di respingere qualsiasi invasore.

Come si vede, la legge fortifica questi limiti dal lato esposto ad ogni possibile aggressione. Con frase spiritosa si è chiamato lo storico un profeta a rovescio; ebbene, il legislatore potrebbe, con denominazione altrettanto felice, chiamarsi un moralista a rovescio, e perciò anche la legislazione in senso vero e proprio, ossia la teoria dei *diritti* che ciascuno si può arrogare, sarebbe il rovescio di quel capitolo della morale che insegna quali diritti non sia permesso violare. Il concetto dell'ingiusto (e della sua negazione, il giusto), che in origine è puramente *moral*e, viene ad assumere un carattere *giuridico* se si trasferisce il punto di partenza dal lato attivo al passivo (cioè attraverso una conversione). Tale conversione - per non parlare della teoria del diritto di Kant, il quale dal suo imperativo categorico deduce erroneamente come un dovere morale l'istituzione dello Stato - continua

ancora oggi a dare origine allo stranissimo errore in base al quale lo Stato dovrebbe essere un'istituzione destinata a promuovere la moralità, come se esso traesse le proprie origini dalla tendenza morale e dovesse per questo essere diretto contro l'egoismo. Come se l'intenzione interiore, in cui soltanto risiedono la moralità e l'immoralità, come se la volontà libera ed eterna si lasciasse mutare dall'esterno da una qualsivoglia impressione! Ancora più assurda è la teoria che fa dello Stato la condizione *sine qua non* della libertà nel senso morale e, perciò, della moralità: la libertà risiede fuori del mondo fenomenico e, a maggior ragione, al di sopra di tutte le istituzioni umane. Lo Stato, come già si diceva, è ben lontano dal combattere l'egoismo in generale e come tale; anzi, la sua sorgente è appunto costituita dall'egoismo illuminato, metodico, dall'egoismo che abbandona il punto di vista unilaterale, sollevandosi a una visione generale e riunendo in sé i caratteri dell'egoismo comune. Servire tale egoismo è l'unica ragion d'essere dello Stato, la cui istituzione si deve soltanto all'impossibilità di una moralità pura, cioè di una condotta giusta fondata su meri principi morali, giacché se tale condotta fosse possibile, lo Stato sarebbe superfluo. Lo Stato è dunque diretto non contro l'egoismo, ma solo contro le conseguenze dannose dell'egoismo: queste, infatti, radicate nella pluralità degli individui egoisti, turbano il benessere dei singoli che è l'unica finalità dello Stato. Così si esprime Aristotele (*Politica*, III, 9): «Il fine dello Stato è che si viva bene, e ciò significa che si conduca una vita bella e felice». Anche Hobbes fece vedere, con analisi esatta e acuta, che questa è l'origine e la finalità dello Stato; ed è inutile ricordare l'antica formula esprimente il principio di ogni legislazione, *salus publica prima lex esto*. Se lo Stato conseguisse il suo fine perfettamente, il risultato esterno sarebbe quello che si avrebbe se la più perfetta giustizia intenzionale regnasse in tutte le anime. Ma l'identità sarebbe nel risultato esterno, non nell'esigenza interiore e nell'origine. Nel regno della moralità nessuno commetterebbe ingiustizia; in uno Stato perfetto nessuno la subirebbe, perché ognuno avrebbe i mezzi necessari per difendersi. Una medesima linea può essere tracciata in due direzioni opposte: una bestia feroce, imbavagliata con una museruola, è innocua come un erbivoro. Ma lo Stato non può andare oltre né produrre quell'ordine che risulterebbe da uno scambio reciproco e universale di benevolenza e di amore. Non potrebbe infatti (e questo, come abbiamo appena detto, per la sua stessa natura) proibire un'azione ingiusta che, per un'ipotesi del resto irrealizzabile, non avesse come necessario correlato un'ingiustizia sofferta. E viceversa, affinché ciascuno sperimentasse tutti gli effetti delle benevolenza e della carità, bisognerebbe che corrispondentemente tutti praticassero la benevolenza e la carità; ma ogni cittadino vorrebbe assumersi la parte passiva né ci sarebbe ragione di imporre quest'ultima agli uni piuttosto che agli altri. Perciò lo Stato deve

limitarsi ad una funzione negativa, ossia può *imporre* con la forza solo ciò che rientra nel campo del *diritto*; un'imposizione positiva dei cosiddetti doveri di carità, o doveri imperfetti, sarebbe assurda.

La legislazione, come si è detto, trae dalla morale la sua teoria pura del diritto, cioè la teoria dell'essenza e dei limiti del giusto e dell'ingiusto, ma la fa servire ai fini suoi propri, estranei alla morale, applicandola a rovescio e fondandovi la legge positiva corroborata dalle necessarie sanzioni: edificando lo Stato. La legislazione positiva è dunque la dottrina morale del diritto puro, applicata a rovescio. In questa applicazione si può, per ogni dato popolo, tener conto della particolarità delle sue relazioni e delle circostanze in cui esso si trova. Bisogna però, in ogni caso che la legislazione positiva si ispiri, in tutto ciò che ha essenziale, ai principi della dottrina del diritto puro, in base alla quale deve poter giustificare ciascuna delle sue disposizioni; soltanto così la legislazione costituirà un vero *diritto positivo*, e lo Stato formerà un'associazione *giuridica*; sarà uno *Stato* nel senso vero e proprio del termine, cioè un'istituzione moralmente ammissibile, non contaminata da elementi immorali. Altrimenti, la legislazione positiva non è che l'istituzione di un'*ingiustizia positiva*, cioè di un'ingiustizia imposta e pubblicamente accettata. Sono di questo genere ogni forma di dispotismo, la costituzione della maggior parte degli Stati musulmani e molte istituzioni facenti parte di parecchi regimi, quali, ad esempio, la schiavitù, il lavoro coatto, ecc.

La teoria del diritto puro, il diritto naturale, o meglio il diritto morale, è riconoscibile, benché sempre invertita, in ogni legislazione giuridica positiva, così come la matematica pura serve di base ad ogni ramo delle matematiche applicate. I punti più importanti della dottrina del diritto puro, che dalla filosofia vanno formulati a servizio della legislazione, sono i seguenti: 1) la spiegazione dei concetti di giusto e ingiusto nel loro significato intimo e proprio, nella loro origine, in ordine alle loro applicazioni e al posto che loro compete in morale; 2) la deduzione del diritto di proprietà; 3) la deduzione del valore morale del contratto, in quanto costituisce il fondamento morale del patto sociale; 4) la spiegazione dell'origine e del fine dello Stato, della relazione di questo fine con la morale, e la spiegazione altresì della necessità, che ne risulta, di trasportare per inversione la dottrina morale del diritto nel campo della legislazione; 5) la deduzione del diritto penale. Il resto della teoria del diritto non è che un'applicazione di tali principi, una determinazione più precisa dei limiti del giusto e dell'ingiusto, in ordine a tutte le possibili circostanze della vita, circostanze che vengono, all'occasione, raggruppate e suddivise in titoli diversi e sotto punti di vista speciali. In queste dottrine speciali i trattati di diritto puro si accordano quasi per intero: solo per i principi il contrasto tra le varie opinioni è stridente, perché i prin-

cipi sono sempre in connessione con qualche sistema filosofico. Abbiamo già trattato brevemente e in generale i primi quattro punti suaccennati; dobbiamo ancora parlare del diritto penale.

Significato della pena e del diritto penale

Kant pretende che, all'infuori dello Stato, non esista un diritto perfetto di proprietà: niente di più falso. Da tutte le considerazioni precedenti risulta che nello stesso stato di natura esiste un diritto di proprietà completamente naturale, cioè morale; che un tale diritto non lo si può violare senza ingiustizia, mentre senza ingiustizia lo si può difendere fino agli estremi. È certo invece che, fuori dello Stato, non esiste un *diritto penale*. Non c'è un diritto di punire che non sia fondato sulla legge positiva; questa, in previsione di qualsiasi trasgressione, fissa una pena, la cui minaccia è destinata a vincere come contromotivo i possibili motivi che inducono a violare la giustizia. Questa legge positiva si deve considerare come riconosciuta da tutti i cittadini. Ha dunque per base un contratto comune, che tutti i membri dello Stato sono obbligati a rispettare in qualunque occasione, si tratti di imporre la pena o di subirla. Per questo si può con diritto costringere un cittadino a scontare la pena dovuta.

Risulta da ciò che il fine immediato della *pena* in ogni singolo caso è l'*esecuzione della legge come contratto*. Ma la legge non può avere che un fine, quello cioè di distogliere chiunque, con l'intimidazione, dalla violazione del diritto altrui. Infatti l'assicurarsi contro l'eventualità di subire un'ingiustizia è l'unica ragione che indusse i singoli cittadini a riunirsi nello Stato, rinunciando a commettere ingiustizia e assumendo il peso di mantenere lo Stato stesso. La legge, il compimento della legge, la pena, hanno dunque di mira essenzialmente l'*avvenire*, non il *passato*. Ciò distingue la pena dalla *vendetta*, la quale ultima trae motivo unicamente da certi fatti compiuti, dal passato come passato. Infliggere al reo un dolore, senza mirare ad un fine per l'avvenire, sarebbe vendetta, con la quale vogliamo soltanto consolarci di un dolore sofferto con lo spettacolo di un dolore imposto da noi a chi ci fece soffrire. Vera malvagità e crudeltà, per cui la morale non ha parole di giustificazione. Un torto che altri mi faccia non mi autorizza in alcun modo a rispondergli con un altro torto. Rendere male per male, senza mire ulteriori, non è giustificabile moralmente né, comunque, razionalmente: lo *ius talionis*, eretto a principio autonomo e supremo di diritto penale, è un non senso.

La teoria di Kant, il quale non vede nella pena che una punizione con l'unico intento di punire, è dunque un'idea mal fondata e assurda. Il che non impedisce a tale dottrina di insinuarsi frequentemente negli scritti

di molti teorici del diritto, ornata di molte belle frasi, tutte quante risolvendosi però in un vuoto verbalismo: si dirà ad esempio che, mediante la pena, il delitto viene espiato, neutralizzato, annullato, ecc. Ma nessuno ha l'autorità di erigersi a giudice, a vendicatore nel senso morale, di punire con il dolore i misfatti altrui, di imporre penitenze. Sarebbe, questa, una pretesa delle più temerarie, come si legge nella Bibbia: «Mia è la vendetta, dice il Signore, io mi incarico di punire» (*Deuteronomio*, 32, 35).

Peraltro non si può contestare all'uomo il diritto di vegliare sulla sicurezza della società: l'esercizio di tale diritto è possibile solo a condizione che tutte le azioni delittuose siano previste e prevenute, opponendo come contromotivi le minacce della legge penale, minacce che riescono efficaci soltanto se sono applicate ad ogni costo, non appena se ne presenti il caso. Il fine della pena o, meglio, della legge penale, è dunque la prevenzione della colpa mediante l'intimidazione; ed è questa una verità così universalmente riconosciuta e così evidente di per se stessa, che in Inghilterra è perfino pronunciata nell'antica formula d'accusa (*indictment*) di cui l'avvocato della Corona si serve anche oggi nei processi criminali e che si chiude così: *If this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming* [Se questo viene provato, voi, tal dei tali, dovete essere punito con le pene della legge, onde dissuadere gli altri dal commettere simili delitti in tutto il tempo a venire]. Quando un principe vuole graziare un criminale giustamente condannato, il suo ministro gli fa osservare che tale atto provocherebbe un immediato ripetersi di quel crimine. La preoccupazione per l'avvenire è il carattere che distingue la pena dalla vendetta, e la pena può avere questa nota distintiva solo se viene applicata *in esecuzione di una legge*, esecuzione che solo se si rivela inevitabile, come nel presente, anche in ogni caso a venire conferisce alla legge quel potere d'intimidazione che ne costituisce lo scopo. Un kantiano non mancherebbe di obiettare che a questo modo il colpevole punito viene trattato «come un semplice mezzo». Ma il principio, instancabilmente ripetuto dai kantiani, secondo il quale «bisogna trattare l'uomo sempre e solo come fine, e mai come semplice mezzo», è bensì altisonante, e quindi molto adatto a chi vuole una formula per risparmiarsi la pena di riflettere, ma, una volta esaminato, risulta un'affermazione vaga, indeterminata e incapace di giungere allo scopo, se non per via indiretta. Esso richiede, in ogni caso di applicazione, speciali spiegazioni, determinazioni e modificazioni, mentre nella sua forma generale risulta non solo insufficiente e poco significativo, ma anche intrinsecamente problematico. L'assassino colpito per legge da sentenza capitale deve senza dubbio essere trattato, e giustamente, come semplice mezzo. Turbò la sicurezza pubblica, fine supremo dello Stato, e lo Stato svanirebbe se la legge non trovasse esecuzione: la sua vita, la sua persona, devono servire da *mezzo* all'esecuzione

della legge, al ristabilimento della sicurezza pubblica. È giusto che egli serva da mezzo all'adempimento del patto sociale, da lui sottoscritto come cittadino; patto con cui egli, per godere la sicurezza della sua vita, della sua libertà e della sua proprietà, impegnò questi medesimi beni come garanzia di un'egual sicurezza per gli altri: perdette il pegno, e deve pagarlo.

Questa dottrina della pena, che a un intelletto ragionevole risulterà immediatamente evidente, è nella sua essenza tutt'altro che nuova; ma era stata pressoché soffocata da recenti errori; perciò credetti mio dovere rimetterla in luce. Tutto quanto contiene di sostanziale si trova già incluso in ciò che Pufendorf ne dice nel suo *De officio hominis et civis* (libro II, cap. 13). Idee simili sono espresse da Hobbes nel *Leviatano* (capitoli 15 e 28). Tutti sanno che ai nostri giorni la stessa tesi viene difesa da P.J.A. Feuerbach. Ed è già stata espressa nelle sentenze dei filosofi antichi. Platone la espone chiaramente nel *Protagora*, nel *Gorgia*, nonché nell'undicesimo libro delle *Leggi*. Seneca esprime in poche parole il pensiero di Platone e una completa teoria della pena dicendo: *Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur* [Nessun uomo di senno punisce perché è stato commesso un torto, ma perché non lo si commetta più] (*De ira*, I, 16).

Lo Stato è dunque il mezzo di cui si serve l'egoismo fortificato dalla ragione, per sfuggire le funeste conseguenze da esso stesso prodotte a suo danno. Nello Stato ciascuno promuove il bene di tutti, poiché sa che nel bene di tutti è implicito anche il bene proprio. Lo Stato, con le forze umane che riunisce, domina sempre più la rimanente natura; se potesse conseguire appieno il suo intento, i mali d'ogni sorta potrebbero venir eliminati e si realizzerebbe una sorta di paese di Bengodi, o qualcosa di simile. Ma se da un lato lo Stato è ancora ben lontano dall'aver conseguito il suo intento, dall'altro rimarrebbe pur sempre una folla innumerevole di mali assolutamente inerenti alla vita. Inoltre, anche nell'ipotesi che si eliminassero tutti gli altri, ne rimarrebbe sempre uno, la noia, che occuperebbe subito il posto prima occupato da quelli; sicché il dolore non cesserebbe mai di far parte integrante della vita. Non basta: la discordia tra gli individui non può venire del tutto soppressa dallo Stato; impedisce le grandi lotte, verranno fuori le contese locali; la *Eris*, posto che, per una felice contingenza, si riuscisse a prostrarla nell'interno, avrà sempre un rifugio all'esterno: bandita, in virtù dell'ordinamento civile, come contesa tra gli individui, si riaffaccerà dal di fuori come guerra di popoli, esigendo in una sola volta e in grande, come un debito accumulato, il sacrificio cruento che le savie leggi avevano potuto sottrarre in piccolo. E immaginiamo pure che una saggezza illuminata da esperienze di millenni riuscisse a vincere, a estirpare anche questo flagello, ebbene: il risultato ultimo si tradurrebbe in un eccesso di popolazione infestante l'intero pianeta: uno spaventoso disastro, di cui soltanto un'audace immaginazione riesce oggi a farsi un'idea.

Arthur Schopenhauer

DELL'ETICA^(*)

Alle linee fondamentali di *teoria del diritto* esposte nel § 62 del primo volume, nonché nello scritto sui fondamenti della morale, § 17, devo ancora aggiungere le seguenti annotazioni.

Coloro i quali, con *Spinoza*, negano che esista un diritto al di fuori dello Stato, confondono i mezzi per far valere il diritto con il diritto. È evidente che il diritto alla *protezione* è assicurato solo dallo Stato, ma il diritto in se stesso esiste indipendentemente dallo Stato. La violenza può infatti solo calpestare il diritto, ma non può mai annullarlo. Pertanto lo Stato non è niente di più che un'*istituzione protettiva*, divenuta necessaria a causa degli attacchi di ogni sorta ai quali l'uomo è esposto e dai quali non può difendersi da solo, bensì soltanto alleandosi con gli altri. Ecco dunque i fini dello Stato:

1) Innanzitutto, protezione verso l'esterno, che può essere necessaria sia contro forze naturali inanimate o animali selvatici, sia contro gli uomini, e quindi contro altri popoli: quest'ultimo caso è il più frequente e il più importante, poiché il peggior nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus*. Quando i popoli, in vista di questo scopo, stabiliscono a parole, se non con i fatti, di voler assumere l'uno verso l'altro sempre e solo un'attitudine difensiva e mai aggressiva, in tal caso essi riconoscono il *diritto delle genti*. Quest'ultimo non è altro, in fondo, se non il diritto naturale, trasportato sull'unico terreno della sua efficacia pratica che gli sia rimasto, e cioè quello dei rapporti tra popolo e popolo: su questo terreno è infatti soltanto il diritto naturale che deve agire, giacché qui il suo figlio più forte, il diritto positivo, non può farsi valere, dal momento che ha bisogno di un giudice e di un esecutore. Pertanto, il diritto delle genti stabilisce un certo grado di moralità nelle relazioni tra i popoli, il mantenimento del quale è una questione d'onore per l'umanità. Il tribunale dei processi, istruiti in base ad esso, è la pubblica opinione.

2) Protezione verso l'interno, ossia protezione l'uno dall'altro, dei membri di uno Stato, e quindi garanzia del *diritto privato*, attraverso il mantenimento di uno *stato di legalità* nel quale le forze concentrate di tutti proteggono ogni singolo: di qui si ha il fenomeno per il quale tutti sembrerebbero equi, ossia giusti, e quindi nessuno vorrebbe far torto all'altro.

^(*) da: A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, traduzione a cura di A. Vigliani, Milano 1989, cap. 47.

Ma così come nelle cose umane l'eliminazione di un male apre solitamente la strada ad un altro male, allo stesso modo la concessione di quella doppia protezione ne rende necessaria una terza, e cioè:

3) Protezione dal protettore, vale a dire da colui o da coloro ai quali la società ha delegato l'amministrazione della protezione, dunque garanzia del *diritto pubblico*. Il modo migliore per ottenerla sembra essere la separazione e la divisione della trinità nella quale si articola il potere protettivo, ossia il potere legislativo, quello giudiziario e quello esecutivo, di modo che ciascuno di essi venga esercitato da persone diverse e indipendentemente dagli altri. Il grande pregio, anzi l'idea fondamentale della monarchia, mi sembra risiedere nel fatto che, siccome gli uomini restano sempre uomini, uno di loro deve essere posto così in alto e gli si deve dare tanto potere, tanta ricchezza, sicurezza e assoluta invulnerabilità, che non gli resta più niente da desiderare, da sperare e da temere per sé: così l'egoismo, che abita in lui come in tutti, viene annientato come per una sorta di neutralizzazione, ed egli, quasi non fosse un uomo, è ora in grado di praticare la giustizia e di non avere più in mente il proprio bene, bensì solo quello pubblico. Questa è l'origine del carattere quasi sovrumano, che ovunque inerisce alla dignità regale e che stabilisce l'immenso differenza tra essa e quella puramente presidenziale. Tale dignità dev'essere perciò ereditaria, non elettiva, per un verso affinché nessuno possa vedere nel re un proprio simile, per un altro affinché il re si preoccupi dei suoi discendenti solo in quanto si preoccupa del bene dello Stato, che è infatti identico con quello della sua famiglia.

Se si attribuiscono allo Stato ancora altri fini, oltre a quello della protezione, di cui si è detto qui, tali fini possono facilmente mettere in pericolo quello vero.

Il *diritto di proprietà* deriva, secondo la mia esposizione, esclusivamente dal *lavoro applicato* alle cose. Questa verità, già spesso enunciata, trova una significativa conferma nel suo essere stata difesa, perfino dal punto di vista pratico, in una dichiarazione dell'ex presidente nordamericano *Quincy Adams*, dichiarazione riportata nella "Quarterly Review" del 1840, n. 130, oppure, in francese, nella "Bibliothèque universelle de Genève", luglio 1840, n. 55. Voglio presentarla qui in traduzione: «Alcuni moralisti hanno messo in dubbio il diritto degli europei di stabilirsi nei territori abitati dalle popolazioni americane indigene. Ma hanno soppesato bene la questione? Per quanto riguarda la maggior parte del paese, il diritto di proprietà degli indiani stessi riposa su una base dubbia. Il diritto naturale garantirebbe, ovviamente, loro i campi, da essi coltivati, le loro abitazioni, del terreno sufficiente per il loro sostentamento e tutto ciò che, in più, il lavoro personale avesse procurato a ciascuno di loro. Ma quale diritto ha il cacciatore sui vasti boschi, che ha attraversato per caso, correndo dietro

alla preda?», eccetera. Allo stesso modo, quelli che ai nostri giorni si sono visti costretti a combattere il comunismo con dei ragionamenti (come ad esempio l'arcivescovo di Parigi in una lettera pastorale del giugno 1851), hanno sempre messo in primo piano l'argomento che la proprietà è il frutto del lavoro, è per così dire solo lavoro incarnato. Tale circostanza prova, ancora una volta, che il diritto di proprietà può fondarsi soltanto sul lavoro applicato alle cose, giacché è solo a questo titolo che esso trova un sincero riconoscimento e si fa valere moralmente.

Una prova di tutt'altro genere della stessa verità ci è offerta dal fatto morale secondo cui, mentre la legge punisce il bracconaggio altrettanto severamente, e in certi paesi addirittura più severamente, del furto di denaro, l'onore borghese, invece, che nel secondo caso è irrimediabilmente perduto, non è realmente contaminato da tale infrazione: anzi, il bracconiere, se non si è reso colpevole di altri delitti, porta certo su di sé una macchia, ma non verrà considerato disonesto ed evitato da tutti, come il ladro. I principi dell'onore borghese, infatti, riposano sul diritto morale e non su quello puramente positivo: ma, poiché la cacciagione non è suscettibile di lavoro e quindi nemmeno di proprietà moralmente valida, il diritto su di essa è, in tutto e per tutto, positivo e non gli viene riconosciuto un valore morale.

Secondo me, alla base del *diritto penale* dovrebbe esserci il principio di non punire propriamente l'uomo, bensì soltanto l'*azione*, affinché essa non venga commessa: il criminale è soltanto la materia, nella quale l'azione viene punita, affinché la legge, in virtù della quale subentra la punizione, conservi la sua forza preventiva. Questo è il significato dell'espressione: «È caduto sotto la legge». Secondo l'esposizione di Kant, che tende a uno *ius talionis*, non è l'azione, bensì l'uomo che viene punito. Anche il sistema penitenziario non mira tanto a punire l'azione, quanto piuttosto l'uomo, al fine di correggerlo; in tal modo mette in secondo piano l'autentico scopo della pena, che è quello di distogliere da una determinata azione, per perseguire quello assia problematico della correzione. È già sempre difficile voler ottenere con un *unico* mezzo due scopi diversi: figuriamoci poi, se essi sono per un qualche aspetto opposti. L'educazione è un'opera di bene, la punizione dev'essere un male: il sistema penitenziario dovrebbe soddisfare contemporaneamente le due esigenze. Inoltre, per quanto grande possa essere la parte che rozzezza e ignoranza, assommate alle condizioni esterne, hanno in molti delitti, non le si può tuttavia considerare la causa principale di essi, dal momento che un'infinità di persone vivono nella stessa rozzezza e in circostanze del tutto simili, senza commettere alcun delitto. L'importante è dunque sempre il carattere personale, morale: ma esso è assolutamente immutabile, come ho esposto nello scritto sulla libertà del volere. Per questo non è mai possibile un

vero miglioramento morale: si possono creare solo dei deterrenti da certe azioni. Non c'è dubbio che nel contempo sia possibile rettificare la conoscenza e risvegliare la voglia di lavorare: ma resta ancora da vedere quali risultati se ne potranno ricavare. Inoltre, dal fine della pena, così come l'ho esposto nel testo, risulta chiaro che, dove è possibile, le sofferenze da essa provocate devono essere più forti in apparenza che non in realtà: ma la reclusione in isolamento produce l'effetto contrario. Il grande tormento che tale forma di reclusione infligge non ha testimoni e colui che non ne ha ancora fatta esperienza non può in nessun caso immaginarselo: essa quindi non agisce come deterrente. Tale pena minaccia l'individuo, che è indotto al delitto per indigenza e per bisogno, con l'antitesi della miseria umana, con la noia; ma, come osserva giustamente *Goethe*:

*Wird uns eine rechte Qual zu Theil,
Dann wünschen wir uns Langeweil.*
[Quando ci tocca un grande tormento,
allora desideriamo la noia].

La prospettiva della noia agirà quindi altrettanto poco da deterrente, quanto la vista delle carceri monumentali che le persone oneste costruiscono per i malfattori. Chi volesse poi considerare i penitenziari come istituti di educazione, dovrebbe allora rammaricarsi che ci si possa entrare solo grazie a quei delitti che essi avrebbero dovuto invece prevenire.

Beccaria ha insegnato che la pena deve essere direttamente proporzionale al delitto: e questo non perché essa ne sia l'espiazione, ma perché il pegno deve essere commisurato al valore di ciò di cui esso è garanzia. Ognuno ha quindi il diritto di esigere in pegno la vita altrui, come garanzia per la sicurezza della propria: ma non può fare altrettanto per garantire la sicurezza della sua proprietà, per la quale è pegno sufficiente la libertà altrui, eccetera. Per garantire la vita dei cittadini, la pena di morte è dunque assolutamente necessaria. A coloro che vorrebbero abolirla, bisogna ribattere: «Incominciate ad abolire l'omicidio dal mondo, poi potrete abolire anche la pena di morte». Anche il tentato omicidio dovrebbe essere punito esattamente come l'omicidio, dal momento che la legge vuole punire l'atto, non vendicarsi del risultato. In generale è il danno da prevenire, e non l'indegnità morale dell'azione proibita, che dà l'esatta misura della pena da comminare. Perché la legge può, a buon diritto, punire con la reclusione chi lascia cadere un vaso di fiori dalla finestra e con i lavori forzati chi fuma nei boschi durante l'estate, ma può consentire che si fumi durante l'inverno. È invece troppo condannare a morte per l'uccisione di un uro, dal momento che la conservazione della specie degli uro non può essere barattata con la vita umana. Oltre alla

consistenza del danno da prevenire, si prende in considerazione, nel determinare la misura della pena, anche la forza dei motivi che spingono a commettere l'azione proibita. Se il vero motivo della pena fosse l'espiazione, la compensazione, lo *ius talionis*, occorrerebbe un'unità di misura completamente diversa. Ma il codice penale non dev'essere nient'altro se non un elenco di motivi contrari a possibili azioni delittuose: perciò ciascuno di essi dev'essere decisamente superiore ai motivi che portano a quelle azioni, e questo tanto più, quanto più grande è il danno che risulterebbe dall'azione da prevenire, quanto più forte è la tentazione che ci spinge ad esso e quanto più difficile è la dimostrazione della colpa; e tutto ciò sempre sulla base del giusto presupposto secondo il quale la volontà non è libera, ma dev'essere determinata da motivi: se le cose stessero diversamente, non si potrebbe assolutamente agire su di essa. Questo per quel che riguarda la teoria del diritto.

