

ARISTOTELE O KANT? CONTRO UN PIATTA ALTERNATIVA

OTFRIED HÖFFE

In base al suo concetto guida di *eudaimonia*, felicità, l'etica di Aristotele viene detta eudaimonistica. A partire dalle critiche di Kant che la riguardano, in particolare a partire dall'«Analitica» della *Critica della ragion pratica*, si ritiene che una tale etica sia caduta in discredito. Essa rappresenta, così suona la diffusa convinzione, la *via antiqua* dell'etica, che è nettamente superata dalla *via moderna*, dalla teoria kantiana dell'autonomia o autolegislazione della volontà. Chi è capace di liberarsi da questo pregiudizio e studia i relativi testi senza prevenzioni, ricava un'altra convinzione.

1. KANT ARISTOTELICO

Se non ci si lascia fuorviare dai differenti linguaggi si scopre una serie di affinità. In base ad esse Kant si mostra di fatto un aristotelico, pur senza nominare Aristotele. Egli accetta per esempio l'idea aristotelica di una filosofia pratica. In nessun luogo, né nei suoi due scritti preparatori per un'etica sistematica — la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica* —, né nell'etica sistematica stessa la *Metafisica dei costumi* —, e nemmeno nelle trattazioni quali per esempio *Sul detto comune*, *Per la pace perpetua* e *Il conflitto delle facoltà*, egli ritiene la teoria della morale, inclusa la teoria del diritto morale e dello stato, fine a se stessa. Al contrario egli persegue, certo non esclusivamente, e tuttavia essenzialmente, uno scopo pratico, più precisamente pratico-morale. In modo sufficientemente chiaro Kant spiega nel suo programma, la «Prefazione» alla *Fondazione*

della *metafisica dei costumi*, che egli cerca «una filosofia morale pura, che sia completamente (...) depurata da tutto ciò che possa essere soltanto empirico», anche per il fatto che «i costumi stessi sono esposti a ogni sorta di corruzione». E tra i motivi di questa corruzione annovera una teoria morale non chiara, perfino falsa, quella, cioè, che mescola principi genuinamente morali con elementi empirici. Poiché dunque la mescolanza «reca pregiudizio alla purezza dei costumi stessi» (*ibid.*), Kant si vede costretto a esporre nella sua purezza ciò che è morale, a elaborare appunto «una filosofia morale pura».

Kant inoltre, esattamente come Aristotele, tratta la filosofia pratica in due discipline, che a causa di concetti fondamentali comuni stanno in una stretta connessione, ma restano ciononostante relativamente indipendenti l'una dall'altra. In Aristotele esse sono l'etica e la filosofia politica, in Kant le due parti della *Metafisica dei costumi*, la *dottrina della virtù* e la *dottrina del diritto*.

Per l'elaborazione delle due parti Kant assume l'idea aristotelica del *typô(i)*, del sapere «per linee fondamentali» (*Etica nicomachea* [=EN], I 1, 1094 b 20s e altrove). Egli presenta cioè solo gli elementi normativi fondamentali e affida il riempimento concreto agli agenti — nella dottrina della virtù alla singola persona, nella dottrina del diritto al legislatore e soprattutto a colui che detta la costituzione. Anche quando si dà un compito analogo alla trattazione aristotelica delle virtù e tratta singoli doveri morali, Kant indaga il nocciolo morale dei doveri, ma niente più. Perfino là dove tratta alcune specialissime questioni applicative sotto il titolo di «questioni casistiche», come nella «Dottrina delle virtù» della *Metafisica dei costumi*, egli affida la corretta applicazione situazionale a colui che di volta in volta agisce.

Un'ulteriore affinità: Aristotele e Kant rinunciano entrambi a qualunque fondazione teologica della morale. La morale teonoma, cioè stabilita da Dio, pretesa da alcuni teologi, viene rigettata in tutta evidenza non solo da Kant ma già da Aristotele. In entrambi poi la ragione (in Aristotele il *logos*) assume un ruolo centrale, ed entrambi polemizzano contro fattori pre- ed extra-razionali, contro affetti e passioni (in Aristotele il *pathos*) intesi quali impulsi ultimi.

Inoltre Kant distingue doveri del cui riconoscimento gli uomini sono debitori l'un l'altro — i doveri giuridici —, da doveri morali «solo» meritori e dà ai primi, ai doveri di debito, la preminenza su quelli di merito. Ebbene, nell'ambito della giustizia Aristotele parla di *allotriôn agathon* (EN V 3, 1130 a 3; cfr. V 10, 1134 b 5), di

«bene altrui», che io intendo come un bene che appartiene all'altro, il quale ha dunque su esso una pretesa. Pertanto ciò che la giustizia esige si mostra come dovuto ed ha *eo ipso* la preminenza sulle altre virtù non dovute.

2. L'ETICA ARISTOTELICA È UNIVERSALISTICA

Secondo un'opinione condivisa dagli aristotelici comunitaristi e dai loro critici kantiani, manca in Aristotele un universalismo; il che per i comunitaristi è un pregio, per i critici un difetto. Che dire però se questo *deficit* non risultasse vero?

Prima di rispondere a questa domanda dobbiamo spiegare il concetto etico di universalismo. Anche nella forma kantiana, che è determinante, si devono dividere in realtà due livelli, un universalismo teoretico-morale e uno morale.

Chi concepisce la morale nella sua purezza, deve per Kant depurarla completamente di tutto ciò che appartiene all'antropologia («Prefazione» alla *Fondazione della metafisica dei costumi*). Il concetto kantiano di morale non solo è perciò tale da comprendere tutti i casi, le persone e le culture, e dunque valido per tutti gli uomini; ma esso si estende oltre i confini della nostra specie e riguarda ogni specie di essere razionale. Per motivi teoretico-morali Kant sostiene un «universalismo transumano». Così come nell'ontologia odierna si dice di alcune asserzioni fondamentali, che esse sono «vere in ogni mondo possibile», allo stesso modo secondo Kant anche la morale pretende di essere valida per tutti gli esseri razionali e in tutti i mondi razionali.

In favore di un universalismo transumano parlano argomenti senz'altro considerevoli. Anche Aristotele pretende una validità transumana almeno per una parte dell'etica, e cioè per il *bios theoreticos*, che pure rappresenta la forma suprema di una vita votata alla felicità. Poiché pochissimi uomini hanno rapporto con spiriti («angeli»), l'etica odierna prende in considerazione, quale «essere dotato di ragione e volontà» (*Fondazione*, IV, 395), ormai solo l'uomo. Essa si occupa semplicemente della questione, se il concetto e i principi della morale siano validi per l'intero genere «uomo» o solamente per gruppi, società o epoche determinati. In questo senso essa si limita ad un «universalismo specifico del genere». Di conseguenza la validità della morale è ristretta certamente al nostro genere; tuttavia, invece di essere vincolata a culture, tradizioni o comunità, la morale non si ferma davanti a

nessun limite di comunità politiche, religiose o linguistiche (il fatto che solo l'uomo sia capace di ragione e perciò anche di morale non esclude però obblighi morali verso specie subumane; cfr. Höffe 1993, capp. 12-13).

Secondo un ostinato pregiudizio, questo universalismo non si può conciliare né con una chiara appartenenza ad una specifica comunità giuridica e statale, né con specifici elementi culturali di una morale. Per quanto riguarda la prima: il modello dell'universalismo etico, Kant, prende bensì posizione per una comunità internazionale di diritto; questa però non risolve in sé i singoli stati, ma regola la loro coesistenza in conformità col diritto. E la seconda inconciliabilità è vera solo sul presupposto che l'universalismo si estenda anche alle regole relativamente concrete. Per lo meno Kant rifiuta un universalismo estremo di questo tipo e sostiene solo la forma più moderata di esso, un universalismo dei principi. L'universalizzabilità contenuta nell'imperativo categorico si orienta, nel caso dell'etica personale, non su regole qualsivoglia, ma semplicemente sugli ultimi principi autoposti di un agente, sulle sue massime. Anche l'etica kantiana del diritto contiene solo asserzioni di un alto livello di universalità, solo principi.

In Aristotele scopriamo due cose: un'etica analoga all'universalismo dei principi e il relativo potenziale critico. Per Aristotele è ovvio che alla morale, alla morale personale e politica, appartiene una pretesa di validità sovrassoggettiva e sovratradizionale: valido in modo universalistico è innanzitutto il principio guida, l'eudaimonia, insieme alle sue determinazioni formali in quanto scopo perfetto e autarchico. Secondo Aristotele è vero per ogni uomo di ogni cultura ed epoca che l'agire tipicamente umano è un movimento orientato a un fine, che non appare «vuoto e insensato» solo quando c'è uno scopo «che noi vogliamo per sé e in vista di cui vogliamo ogni altra cosa» (EN I 1, 1094 a 18 ss.), appunto la felicità.

Universalistica è anche la determinazione materiale. Aristotele cerca l'opera caratteristica dell'uomo (*ergon tou anthrôpou*) e la identifica quale attività dell'anima secondo ragione (*katà logon*) o non senza di essa (EN I 6). Contro la lettura universalistica depone invero la circostanza che Aristotele non ritiene tutti gli uomini dotati ugualmente di diritti: non le donne, non gli schiavi, non i barbari. La circostanza non riguarda però gli elementi fondamentali dell'etica aristotelica, ma solo la loro applicazione, o più precisamente: la loro applicazione sul presupposto di

determinate assunzioni empiriche. Se il presupposto è vero e, per esempio, gli schiavi, come ritiene Aristotele, mostrano *deficit* fondamentali di ragione, allora la subordinazione economica sostenuta nella *Politica* (Libro I) non è fondamentalmente falsa. Rimane però da obiettare *che* i deficit non si danno né così spesso né in modo così fondamentale. Inoltre una subordinazione economica non deve portare con sé anche una subordinazione giuridica.

Nell'etica antiuniversalistica del comunitarismo gioca un ruolo particolare il concetto di forma di vita: come vita in uno «specifico ordinamento sociale» (MacIntyre 1993, 91) nella forma di «particular identifications» (Taylor 1989, 29), o come «partecipazione quale membro di una comunità umana» (Walzer 1992, 65). Per il comunitarismo la forma di vita è specifica di ogni singola cultura e vincolata alla comunità; si danno per esempio un modo di vita antico e uno moderno, e all'interno del modo moderno la forma per esempio nordamericana. Il concetto corrispondente di Aristotele, *bios*, è dedotto da dati di fondo dell'uomo in generale. Conseguentemente, le quattro forme di vita o modi di esistenza discussi nel capitolo I 5 dell'*Etica nicomachea*, si trovano non solo nell'antica Atene, ma nelle diverse società e nelle differenti epoche.

Di fronte a queste quattro forme di vita il principio della felicità sviluppa il suo potenziale critico in due passi. All'inizio, nel capitolo I 5, Aristotele mostra di due di queste forme, la vita di godimento (*bios apolautikos*) e la vita dedicata alla ricchezza (*bios chrematistes*), che esse falliscono lo scopo-guida universale dell'uomo, la felicità, che è condizionato strutturalmente, ed è perciò indipendente dalla tradizione e dalla comunità. Indipendente dalla comunità è anche la critica rivolta alla vita politica in quanto la si definisca semplicemente a partire dall'onore (*timê*) e non dalla virtù (*aretê*). Delle uniche due forme di vita che restano ancora considerabili capaci di felicità — la vita politica in quanto in essa interessi non l'onore ma la virtù, dunque la vita politico-morale da una parte, e la vita teoretica dall'altra — Aristotele mostra nei capitoli X 6-9 (e lo mostra di nuovo con argomenti non particolari) che la vita teoretica è capace di felicità in un senso più elevato che la vita politica. In breve: Aristotele valuta le differenti opzioni di vita l'una in rapporto all'altra, rifiuta i fini della vita predominanti presso i molti — piacere, ricchezza, onore — e per i due restanti fini della vita — virtù e conoscenza — fa un'asserzione di priorità, che rinvia a un ruolo secondario la «vita

in comunità», il *bios politikos*, e preferisce quel *bios theoretikos* che puramente in quanto tale eccede l'ambito della socialità.

Lo stesso discorso vale per le virtù. L'interrogativo circa il caratterizzarsi di queste ultime in senso universalistico oppure particolaristico in Aristotele si risolve in tre sotto questioni.

(1) In primo luogo il tipo di situazione che assegna un compito caratteristico ad ogni virtù dipende da condizioni non specificamente greche, ma che riguardano tutta l'umanità. Il valore è virtù necessaria in ogni luogo, poichè in ogni cultura insorgono pericoli (per il corpo e la vita...); lo stesso si può dire per la liberalità, dal momento che ovunque esistono mezzi di scambio e beni, e al contempo il pericolo di servirsi di essi con prodigalità o al contrario con avarizia.

(2) La forma più determinata del coraggio, della generosità e delle altre virtù può essere condeterminata nelle sue peculiarità dalla singola comunità. Indipendente da ciò è però la forma fondamentale: ossia il fatto che si superi la reazione naturale — l'uno tende alla viltà, l'altro alla temerarietà, l'uno alla prodigalità, l'altro all'avarizia —, e che al suo posto si agisca ponderatamente esistono mezzi di scambio e facoltà e insieme ad essi il pericolo di comportarsi con essi in modo prodigo o avaro.

(2) La forma più determinata del coraggio, della generosità e delle altre virtù può essere condeterminata nelle sue peculiarità dalla singola comunità. Indipendente da ciò è però la forma fondamentale: ossia il fatto che si superi la reazione naturale — l'uno tende alla viltà, l'altro alla temerarietà, l'uno alla prodigalità, l'altro all'avarizia —, e che al suo posto si agisca ponderatamente e si ponga perciò al posto del *katà pathos zên* il *katà logon zên*.

(3) L'interpretazione non universalistica di Aristotele si potrebbe richiamare alla circostanza che secondo Aristotele si diviene prudenti solo attraverso l'agire prudente, retti solo attraverso l'agire retto, e in generale virtuosi solo attraverso l'agire virtuoso (EN II, 3, 1105b9-12 e altrove; in generale III, 7, 1114a7-10). Tuttavia non per questo la morale stessa (i suoi principi ovvero le virtù) è particolare, ma lo è solo l'acquisizione di essa. I comunitaristi scambiano l'acquisizione (del tutto particolare) della morale con il suo concetto (universale) e la sua giustificazione (parimenti universale). In realtà è una constatazione triviale, da nessuna delle più importanti etiche universalistiche mai messa in dubbio, che l'acquisizione, stimolata da modello e imitazione, lode e biasimo, ha luogo in un gruppo determinato. Dal fatto che si apprendono le virtù non in una astratta società mondiale, ma

all'interno della propria comunità, non segue che ci si immedesimi semplicemente nelle consuetudini di essa. Inoltre la tesi di Aristotele si rivolge contro qualcosa di altro, cioè contro la visione secondo cui l'uomo agisce moralmente sin dalla nascita; ed egli dice di contro: si può e si deve imparare ad agire moralmente. E contro la visione secondo la quale il relativo processo di apprendimento sia di natura teoretica, Aristotele afferma che non si diviene virtuosi attraverso il filosofare (per es. EN II 3, 1105b12ss), ma attraverso l'esercizio. Le virtù le si apprende così come si apprende a suonare il pianoforte, e non come si apprende la storia della musica; non è in questione uno studio accademico della morale, ma la prassi morale ripetuta.

Un ultimo argomento contro la lettura relativistica di Aristotele da parte dei comunitaristi: secondo MacIntyre (1988) non vi sono principi di giustizia validi universalmente — come egli già dice nel titolo: *Whose Justice? Giustizia di chi?* —. Questo è contraddetto di fatto da Aristotele. Nell'*Etica nicomachea* egli definisce la giustizia quasi matematicamente come «mezzo in rapporto alla cosa» (*meson pragmatos*); inoltre, all'interno del diritto di una polis (*to politikon dikaion*) distingue una parte sovrapositiva, «naturale» (*physikon*) da una positiva (*nomikon*) e sottolinea che la parte naturale «ha ovunque la stessa autorità e non dipende dall'opinione degli uomini» (EN V 10, 1134b18ss). Inoltre egli non istituisce alcun catalogo di diritti fondamentali o umani. Tuttavia, con il divieto di furto e rapina, di assassinio doloso e omicidio, di maltrattamento, imprigionamento e oltraggio, prende posizione indirettamente per i corrispondenti diritti fondamentali: per la proprietà, la tutela del corpo e della vita e il diritto al buon nome. Senz'altro per lui i diritti alla partecipazione politica sono ovvii. Inoltre, all'inizio della *Politica* (I 2, 1252a 26 ss.), là dove legittima i rapporti sociali uomo-donna e schiavo-padrone, si richiama a un principio elementare di giustizia, al reciproco vantaggio (cfr. Höffe 1987, cap. 7). Infine anche il «bene di una comunità» non ha alcuna ricaduta antiuniversalistica. Aristotele si interessa del benessere comune, dunque di un criterio sì vago, ma universalistico. Tale criterio si mostra contrario alla tirannide e in favore di quella *politeia*, che corrisponde approssimativamente a uno stato di diritto democratico con divisione dei poteri.

3. L'ESEMPIO DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO

Mentre in Aristotele si avverte la mancanza dell'universalismo, in Kant si avverte la mancanza di quella capacità di giudizio corroborata dall'esperienza, che Aristotele discute sotto il nome di *phronesis*, saggezza. Tra i concetti nodali dell'etica kantiana, ma anche tra i più rilevanti concetti accessori di essa, non troviamo in realtà questa capacità pratica di giudizio. Le obiezioni in voga in proposito — mancanza di considerazione dell'esperienza, ipertrofia del dovere, distacco dai reali problemi dell'agire ... — sono tuttavia troppo affrettate. Nella «Prefazione» della *Fondazione*, dunque già nel programma della sua etica, Kant richiede, a integrazione delle leggi morali, una «capacità di giudizio ulteriormente scaltrita dall'esperienza» (Akad. Ausg. IV 389). È ovvio per Kant che in aggiunta alle leggi morali occorre una capacità di applicazione, appunto la capacità pratica di giudizio. Essa deve assolvere a due compiti, entrambi noti a partire dalla dottrina aristotelica della *prohairesis*, sicché anche in questa prospettiva l'alternativa in voga «Aristotele o Kant» è da abbandonare: in modo comparabile con la *phronesis* o rispettivamente con la *bouleusis*, la capacità di giudizio media un universale con un caso singolo. Inoltre essa opera ciò che in Aristotele è preso per la precisione in carico non più dalla capacità di giudizio, ma dalla *aretê ethikê*: essa procura alle leggi morali il riconoscimento reale.

Poiché Kant nel programma della sua etica, nella «Prefazione» citata, parla della capacità di giudizio scaltrita dall'esperienza solo in una frase secondaria, e poiché inoltre nell'esecuzione del programma, nella *Fondazione* stessa, e inoltre nella *Critica della ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi*, la capacità di giudizio scaltrita dall'esperienza non gioca più alcun ruolo, si impone almeno quella critica più moderata che sostiene che Kant ha sottovalutato la portata della capacità di giudizio. Una tale critica trascura però il fondamento della sua osservazione senz'altro giusta: per motivi sia teoretico-morali, sia pratico-morali, Kant esige una specializzazione tematica e richiede che la morale sia dapprima sviluppata indipendentemente da tutti gli elementi empirici. Chi dunque in una filosofia morale espressamente pura avverte la mancanza della capacità di giudizio scaltrita dall'esperienza, commette un errore analogo allo scambio categoriale («category mistake»). Non comprendendo i compiti filosofici (filosofico-morali) egli cerca in un'etica espressamente

indipendente dall'esperienza una capacità vincolata all'esperienza.

La specializzazione tematica non fa però che preparare l'argomento decisivo. L'azione morale concreta, come Kant certamente sa, nasce dalla cooperazione di momenti non empirici con momenti empirici. Poiché però ciò che è autenticamente morale non sta nella cooperazione ma piuttosto univocamente ed esclusivamente in uno dei momenti, nella volontà indipendente dall'esperienza, Kant si vede costretto a un depotenziamento dell'altro momento, a un depotenziamento dell'esperienza. Da questo depotenziamento viene investita ovviamente anche la capacità di giudizio, in quanto «scaltrita dall'esperienza». Essa non è tuttavia l'avversario primario della critica kantiana. Kant non si rivolge contro l'esperienza, che media un caso singolo con la regola, ma contro quell'esperienza che vuole definire la regola, o più precisamente il fondamento soggettivo dell'azione, la massima. Una simile esperienza corrisponde all'inclinazione, e sta perciò in radicale contraddizione con il concetto kantiano di morale, il dovere ovvero la volontà morale.

Persino nel caso della volontà morale la capacità di giudizio non viene meramente superata; viene messa da parte soltanto la sua forma scaltrita dall'esperienza. Kant, non ancora nella *Fondazione*, ma certo nella seconda *Critica* (Akad. Ausg. V 67ss), vede all'opera la capacità di giudizio nel suo criterio morale, nell'esperimento della sua universalizzazione. Certo, lo precede una forma indipendente dall'esperienza, la «capacità di giudizio della ragione pura pratica», che vien detta in breve la «capacità pura pratica di giudizio» (*Critica della ragion pratica* V 67 ss.).

Poiché solo essa decide del momento genuinamente morale, solo essa può valere come «capacità morale di giudizio». Kant tuttavia introduce anche quest'espressione — capacità morale di giudizio — solo relativamente tardi e anche allora solo occasionalmente. Kant sembra aver acquisito chiarezza sul peso della capacità di giudizio solo a poco a poco: egli dispone a partire dalla *Fondazione* dell'idea essenziale che la decisione per ciò che è genuinamente morale è un'opera non empirica. Sul fatto che anche per quest'opera sia competente una capacità di giudizio, egli si esprime chiaramente solo nella seconda critica, nella sezione sulla «Tipica della capacità pura pratica del giudizio»; un accenno certo lo si trova anche nella *Fondazione* (Akad. Ausg. IV 403s: unità di misura della sua valutazione; facoltà pratica di valutazione etc.). E Kant trae la conseguenza, tuttavia forse ovvia, che solo la

capacità non empirica di giudizio ha un carattere genuinamente morale, solo dopo che frattanto è uscita la *Critica del Giudizio*: nello scritto sulla religione (*Religion*, cap. 4, § 4, Akad. Ausg. VI 186).

La nuova capacità genuinamente morale di giudizio è all'opera nell'esperimento di pensiero dell'universalizzazione. Essa è competente per la questione che domanda a quale delle massime possibili spetti il rango di morale: all'indifferenza verso il bisogno dell'altro o alla solidarietà, alla insincerità o alla sincerità. La questione analoga in Aristotele suona ad esempio: come ci si deve comportare di fronte al pericolo — vilmente, temerariamente o coraggiosamente? E la risposta che dà Aristotele è altrettanto indipendente dalla capacità di giudizio scaltrita dall'esperienza (qui: *phronesis*) quanto la risposta kantiana. Entrambi i pensatori conoscono dunque una direttiva morale sulla quale la capacità pratica di giudizio non decide affatto. Ed entrambi sanno che questa direttiva può anche mancare e che la capacità di giudizio si può orientare su scopi moralmente cattivi. Aristotele parla allora di *panourgia*, di astuzia o malizia (EN VI, 12, 1144a 26 ss); Kant, nell'«Appendice» a *Per la pace perpetua*, che vale la pena di leggere a questo riguardo, parla di «sofisticheria» VIII 373) e di «usi tortuosi di una dottrina immorale dell'astuzia» (VIII 375). In entrambi i casi è intesa quella capacità amorale di giudizio che viene designata, specialmente in politica, come machiavellismo.

Inoltre entrambi sanno in egual misura che la direttiva morale non è sufficiente e ha bisogno di un'integrazione. Chi dispone di comportamenti fondamentali quali solidarietà o coraggio, deve pur sempre ancora riflettere su come debba agire *in concreto*. Per questo ha bisogno di esperienza pratica e, a seconda del bisogno o della situazione di pericolo, di un'ampia misura di competenze specifiche. Aristotele vede la capacità relativa incarnata nel *phronimos*, nell'uomo accorto, per il quale del resto vale come modello un politico, Pericle (EN VI 5, 1140b 8). Kant conosce una simile concretizzazione, proprio relativa alla politica; nella citata «Appendice» della trattazione *Per la pace perpetua* egli parla di un politico morale e lo pone di fronte al machiavellico, qui chiamato «moralista politico» (Akad. Ausg. VIII 372).

Si può paragonare l'opera dei principi morali con le regole grammaticali e semantiche di una lingua. Chi trascura la grammatica e la semantica parla scorrettamente, chi le osserva ma non sa fare altro che applicarle meccanicamente, è un pedante che scrive la propria vita in uno stile arido e grossolano. Dispone di capacità di giudizio solo chi — di nuovo nella vita effettiva — sa

parlare il linguaggio dei principi morali in modo sensibile, creativo e flessibile, in breve: intelligente. Questo esige non solo più di una mera sussunzione, ma anche più di una mera contestualizzazione. I principi universalistici non sono un copione già pronto; essi significano solo un'idea fondamentale, secondo cui si scrive il copione ancora durante la lavorazione del film — e cioè lungo tutta una vita.

Un'ultima cosa è comune nell'ambito tematico della capacità di giudizio, questa volta un deficit: nei confronti dei problemi morali strutturalmente difficili di oggi si pone un compito — la valutazione di differenti obbligazioni morali — che non è stato previsto né da Aristotele né da Kant. Aristotele non discute la situazione in cui le virtù nelle loro esigenze collidano l'una con l'altra. Parimenti Kant non prevede collisioni di doveri. In lui si trovano tuttavia determinati strumenti per la valutazione dei beni, per esempio la preminenza dei doveri di debito sui doveri di merito o il pensiero che qualcosa «in sé bensì vietato sia tuttavia permesso (per dir così intenzionalmente) per evitare un'infrazione ancora più grande» (*Metafisica dei costumi*, Akad. Ausg. VI 426). Inoltre egli parla di «diritto del bisogno», secondo il quale determinate azioni, che ledono i diritti di altri, sono non tanto non meritevoli di punizione, quanto non punibili (235 ss.). Non da ultimo egli ammette nel caso di conflitto la preminenza del fondamento più forte di obbligazione sull'obbligazione più forte (224). Poiché tali strumenti attendono ancora un ulteriore sviluppo, poiché d'altra parte essi si possono trovare solo abbozzati in Kant, e nemmeno questo in Aristotele, non si ottiene nulla in questo campo — la teoria di una capacità di giudizio di livello più elevato — attraverso un ritorno ad Aristotele, una «riaristolizzazione dell'etica».

4. ETICA DELLA TENDENZA O ETICA DELLA VOLONTÀ

In *Ethics and the Limits of Philosophy* Williams (1985) sviluppa un'etica antifondamentalistica e antiriduzionistica. Secondo questa posizione non dovrebbero darsi né una quantità di categorie morali, che siano fondamentali per l'intera prassi, né un procedimento per ricondurre tutto il pensiero morale a una tale massa categoriale. Se si cerca un modello classico per le posizioni criticate, non vengono in questione né Aristotele né Kant. Al posto di questo scopriamo di nuovo affinità. Non solo entrambi

riconoscono un concetto fondamentale per ogni prassi morale, cioè sono nel senso di Williams riduzionisti teoretico-morali e fondamentalisti; ma si tratta perfino in entrambi dello stesso concetto. Questo riesce tuttavia molto più formale di come ci aspetteremmo comunemente. E poiché esso non è stato ancora per niente indagato in questa formalità, si potrebbe dire col *pathos* di Martin Heidegger: noi non pensiamo ancora l'origine della morale in modo sufficientemente fondamentale. La sorgente della morale non sta per Kant nell'autonomia o nella volontà buona, e in Aristotele non sta nell'eudaimonia, nella felicità, e già nemmeno in questa o quella virtù, ma in un superlativo a entrambi comune, nell'idea formata *via eminentiae* del bene come tale.

Nella famosa proposizione introduttiva della *Fondazione* — «nulla è buono senza limitazioni all'infuori di una volontà buona» — Kant propone all'etica un criterio semantico: «moralmente buono» significa «non limitatamente» ovvero «incondizionatamente buono». Inoltre egli avanza un'esigenza di esclusività: solo la buona volontà soddisfa il criterio del «buono senza limitazioni».

Qualcosa di simile sostiene Aristotele a proposito della felicità. Come fine che noi vogliamo per sé e in vista di cui vogliamo ogni altra cosa (EN I 1, 1094a18s); come il supremo dei beni pratici e praticabili (I 2, 1095 a 16s); come qualcosa di autarchico e desiderabile per sé, senza che venga aggiunto altro (I 4, 1097b14ss); e soprattutto come fine che ha in misura massima il carattere di fine, come il fine semplicemente perfetto (*telos teleiotion*, I 5, 1097a30) —: con tutti questi elementi la felicità si caratterizza mediante un carattere superlativo paragonabile alla volontà buona. Da un lato essa è la condizione affinché ogni bene opinato sia effettivamente buono; dall'altro in nessun modo essa è buona solo condizionatamente (cfr. I 5, 1097a34ss). Pertanto essa è un superlativo nel primo senso, nel senso dell'incondizionato; e inoltre questa caratteristica la possiede solo la felicità, sicché essa può anche pretendere per sé l'esclusività.

Con il lato genuinamente normativo, con l'idea del bene come tale, fa ingresso, non solo in Aristotele, ma in modo sorprendente anche in Kant, un momento teleologico nell'etica. Il fatto che colui che valuta l'azione ponga una domanda che si soddisfa solo nell'idea del bene come tale o insuperabile, Aristotele lo mostra nella gradazione di: (a) (un qualche) fine (*telos*), (b) mero fine (*monon teleion*) e (c) fine perfetto (*teleiotion*, EN I 5, 1097a25ss). E in

Kant la stessa cosa è contenuta nella prova che, oltre i due livelli ipotetici di valutazione — la razionalità tecnica e quella pragmatica — vi è ancora quel livello di razionalità o di valutazione, che per parte sua non si lascia più oltrepassare: la razionalità categorica. Col momento teleologico fa ingresso inoltre nelle due etiche anche un momento metafisico, metafisico tuttavia in un senso pratico e allo stesso tempo molto moderato. Sia là dove si aspira al fine perfetto, sia là dove si agisce secondo una razionalità categorica, dunque in entrambe le forme di un terzo livello di valutazione, non si seguono fondamenti determinanti empirici come per esempio impulsi, bisogni o passioni. Si trascendono piuttosto tali forze pulsionali naturali («fisiche») e si ha in questo senso un fondamento meta-fisico.

Solo sullo sfondo di quest'affinità invero essenziale emerge la differenza che si dà in effetti nell'etica tra il mondo antico, rappresentato da Aristotele, e la modernità, rappresentata da Kant. Aristotele e Kant non si differenziano nell'idea del bene come tale e insuperabile, ma nel concetto dell'agire con il quale essi collegano quest'idea. Il punto debole corrispondente non consegue dunque dal lato genuinamente normativo, ma dal lato della teoria dell'azione.

Aristotele intende l'agire — peraltro non solo degli uomini, ma anche degli animali: *De motu animalium* 6-7 — come tendere verso un fine, come tendenza (*ephiesthai* o *orexis*). In modo conseguente egli vede il superlativo in un fine oltre il quale non può essere pensato alcun altro fine, nella felicità definita in modo corrispondente. Kant trasforma lo sguardo teoretico sull'azione, e lo trasforma radicalmente. Egli non guarda più al fine dell'azione, ma gli interessa l'inizio di essa. Per Kant l'agire tipicamente umano consegue dalla rappresentazione di leggi; esso diviene un agire secondo principi, il cui fondamento e inizio è la volontà. Il superlativo corrispondente sta nelle leggi o nei principi, il cui inizio non sta fuori della volontà, ma dentro di essa. Anche qui il risultato è conseguente: la volontà dà le leggi a se stessa; il principio si chiama autonomia.

Poiché il momento normativo, il superlativo, è comune, mentre il concetto di azione è differente, le obiezioni a entrambi gli autori e i paragoni tra loro sono da porre primariamente a questo punto. Una prima questione suona: quali decisioni preliminari, quali punti deboli sono intercettati con il relativo concetto di azione? La risposta più importante è: il concetto di azione contiene una decisione preliminare sulla morale e sul suo principio. Nel modello

della tendenza il bene è una direttiva di fine e non appartiene come tale agli oggetti della decisione e della responsabilità umana. Ora, noi intendiamo per morale qualcosa che appartiene alla nostra responsabilità, sicché il modello della tendenza ha come conseguenza un concetto limitato di morale. La limitazione viene però minimizzata mediante il fatto che la direttiva è posta molto in alto e insieme in modo molto formale. Non sono dati in anticipo né beni concreti né i loro concetti guida come per esempio il piacere, la ricchezza o l'aspetto, ma semplicemente quella condizione, la felicità, sulla cui base tutti i beni abituali si dimostrano effettivamente o solo apparentemente buoni. Poiché è dato in anticipo solo il fine guida della felicità, il campo della responsabilità umana si mostra molto ampio; dal momento però che rimane una direttiva data, esso non si estende tuttavia nella misura per l'uomo possibile. Il modello della tendenza conduce in ogni caso all'eudaimonia, il modello della volontà all'autonomia come principio morale. Un'etica orientata alla felicità del tendere è interessata allo sviluppo di possibilità umano-oggettive; un'etica autonoma o orientata al volere fa questione di contro del primo inizio e rafforza in ciò il carattere del volere, che non è per dir così estraneo all'etica della tendenza.

Alla domanda sulle decisioni preliminari teoretico-morali si aggrancia la seconda domanda, quella circa le opere caratteristiche e gli oneri caratteristici collegati con l'uno o con l'altro tipo di etica. L'indagine attorno a questa questione non è più, a questo punto, un'indagine aristotelica. Diversa si presenta la cosa per un'obiezione sollevata contro una netta contrapposizione tra etica della tendenza ed etica della volontà: il fenomeno della volontà non sarebbe invero estraneo ad Aristotele; Hegel stesso non avrebbe alcuna esitazione ad ammettere il concetto di volontà in Aristotele (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, 19, 221). Tuttavia mancherebbe, per le diverse forme in cui è presente, un concetto riassuntivo. La questione se una tale obiezione sia giustificata, dipende dal concetto di volontà. Secondo Dihle (1985) Aristotele conosce il concetto di volontà tanto poco quanto tutti gli altri rappresentanti della filosofia antica; solo in Agostino emergerebbe il concetto. Diversamente Kenny (1979), il quale crede di potere identificare senza problemi il concetto in Aristotele. Anche nella controversia così indicata la decisione dipende dal concetto di volontà.

In certi casi pensiamo tale espressione in un senso ampio intendendo ogni impulso che viene dall'interno a differenza da una

costrizione esterna; agisce volontariamente chi fa qualcosa in base a un libero movente, spontaneamente. Secondo il concetto di Kant — ci concentriamo sulla *Fondazione* —, più ristretto e insieme più rigoroso, sono caratteristici almeno due momenti. Li chiamiamo il momento volitivo e quello razionale. Da una parte la volontà non si mostra «in un mero desiderio, ma nell'adoperare ogni mezzo che sia in nostro potere» (Akad. Ausg. IV 394); è proprio della volontà prendere il desiderio seriamente e perseguirlo con ogni mezzo. D'altra parte una volontà che dispone «della facoltà» deve «agire secondo la rappresentazione delle leggi, cioè secondo principi» (IV 412). In questo secondo momento si inquadra l'aggiunta: «poiché per la deduzione delle azioni da leggi si richiede la *ragione*, la volontà non è altro che ragion pratica (...) La volontà è una facoltà di scegliere *solo quello* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come necessariamente pratico, cioè buono» (ibid).

Con un'acribia anche oggi esemplare, Aristotele indaga le diverse opzioni che si aprono nell'ambito della spontaneità e della decisione (EN III 1 —7). Oltre alle due modalità «convenzionali» — volontario (*hekon*) o spontaneo (*hekousion*) e involontario (*akousion*) — egli annovera come terza un agire non volontario (*ouch hekon*) che deriva da ignoranza, ma trova secondariamente approvazione. Inoltre Aristotele vede forme miste di spontaneità e violenza; ad esempio un capitano, per salvare la nave nella tempesta, getta via una parte del carico. Dell'agire in stato di ubriachezza o di ira egli dice che non avviene a partire dalla, ma nell'ignoranza; e alla questione se ci si possa scusare adducendo la seduzione del piacere, risponde di no, poiché si ha il potere di non cedere al piacere.

Con il momento dello spontaneo e del volontario il momento volitivo è decisamente presente. Ma come è la cosa con il secondo momento, quello razionale? Ciò che Kant chiama la «rappresentazione delle leggi» si ritrova in Aristotele in alcune forme del cosiddetto sillogismo pratico. Nel sillogismo: «se (1) fumare è nocivo per la salute e (2) e questo è uno strumento di fumo, allora (3) assumere quest'oggetto è nocivo alla salute», la premessa maggiore (1) nomina una legge pratica, cioè, nell'esempio, «fumare è nocivo alla salute». Si risolve in questo modo la differenza tra il modello della tendenza e quello della volontà, dal momento che è presente anche il secondo momento kantiano della definizione? Una risposta positiva dovrebbe passare sopra il principio morale e lasciar dissolvere la differenza tra il principio

della felicità e quello della volontà libera. Restano però in piedi almeno due differenze. Da una parte per Kant è la volontà competente per i principi giusti, mentre per Aristotele è la *arethè ethiké*. Inoltre per Kant la morale può richiedere, in situazioni determinate, di agire contro il fine-guida naturale dell'uomo, la felicità, cosa che in Aristotele, sembra, non è nemmeno pensabile; perché il fondamento di ogni obbligazione sta appunto nella felicità.

Questa risposta però è giusta solo «in linea di principio». Infatti la felicità richiede ad esempio nel pericolo un modo di reagire, il coraggio, in cui si può andare in rovina (EN I 1, 1094b17-19). Prender su di sé la morte è qualcosa che fa onore, ma non sta in accordo col principio della felicità. Dunque anche Aristotele vede la possibilità di una contraddizione tra le virtù e il loro principio guida, la felicità. Ma egli ne trae solo una conseguenza epistemologica — si tratta di asserzioni attorno alle cose che accadono *hos epì tò polú*, cioè «per lo più» (EN I 1, 1094 b 21) — e non anche quella teoretico-etica o dei principi, secondo cui la felicità non è affatto il principio in sé supremo e comprensivo dell'agire umano. Nelle mani dell'uomo non sta il compimento eudaimonistico della vita — esso resta un dono del destino oppure degli dèi —, ma l'inizio autonomo di ogni agire, l'atteggiamento etico, la virtù morale come fine in sé. Chi trae questa conseguenza teoretico-morale, dovrebbe tuttavia riconoscere anche la conseguenza teoretico-pratica secondo cui il tendere non può fornire il modello fondamentale, o almeno non il modello esclusivo dell'agire umano.

Non occultando sulla base di un «sistema» i fenomeni ad esso correlati, Aristotele si dimostra pensatore non dogmatico e aperto all'esperienza. Il fatto che egli non consideri pienamente le conseguenze materiali, indica tuttavia un limite. Egli relativizza bensì il principio della felicità, ma non ammette il suo abbandono, in certo modo il collasso dell'etica eudaimonistica. Circa il motivo posso fare solo un'ipotesi: per abbandonare l'etica eudaimonistica non basta forse né la contraddizione occasionale che si verifica tra virtù e felicità, né la dipendenza della felicità da casi esterni di fortuna e sfortuna. Occorrono piuttosto due cose. Da una parte è necessaria quell'esperienza del male morale che, dice Kant, si può fare per esempio nella «comparsa di violenza non provocata sugli scenari di morte» di determinati popoli (*Religionsschrift*, Akad. Ausg. VI 33, Cfr. 1995a). Dall'altra occorre un'esperienza dell'infelicità ancora più grande al paragone di quella di Priamo; cioè l'esperienza tematizzata dal libro di Giobbe e che in altro modo

sperimenta l'Europa col terremoto di Lisbona (1755). Per diventare nei confronti della felicità tanto scettici da porre al suo posto un altro principio, si dovrebbe fare l'esperienza che anche colui che è integralmente giusto (Giobbe), oppure che decine di migliaia di innocenti (Lisbona) siano colpiti dall'infelicità.

5. LA CRITICA TEORETICO-SCIENTIFICA DI KANT RIGUARDA LA DOTTRINA ARISTOTELICA DELLA FELICITÀ?

Delle svariate obiezioni che Kant rivolge al principio della felicità verrà qui preso in considerazione solo quella epistemologica. L'obiezione secondo cui il concetto di felicità si caratterizza per una misura insolitamente ampia di indeterminatezza (*Fondazione*, Akad. Ausg. IV 418) si può in realtà per Aristotele ampiamente confutare, poiché egli al contrario costruisce un concetto ben determinato e inoltre oggettivo (sul concetto aristotelico di felicità vedi il recente Annas 1993). Innanzitutto Aristotele rifiuta sia la felicità troppo piccola e «a buon mercato», la felicità nel senso dell'«avere fortuna» (cfr. EN I 10, 1099b20s; *Politeia*, VII 1, 1323b26s), sia anche la felicità troppo grande, la beatitudine, che è riservata agli dèi. Per la felicità che non si desidera passivamente, ma verso cui si tende attivamente, per la felicità del tendere a differenza della felicità della nostalgia, è l'uomo stesso competente; egli può raggiungerla anche in questa vita. Questo concetto non corrisponde al concetto kantiano di una «contentezza con tutto il proprio esserci», ma significa piuttosto una felicità nel senso di un «vivere ben riuscito» (*eu zen*) e di un «agire ben riuscito» (*eu prattein*) (In realtà esiste ancora una gradazione da felice (*eudaimon*) a beato (*makarion*); ma questa non sta più in mano all'uomo: EN I 11 e altrove).

La questione dibattuta fino ai nostri giorni, in che cosa consista la felicità del tendere, è discussa da Aristotele in direzione dei *bioi*. Con questo termine s'intendono strategie di vita, o potremmo dire anche: progetti di vita o orizzonti di senso, in ogni caso modelli fondamentali, secondo i quali si conduce la propria intera vita e tra le quali, dal momento che si tratta di alternative, si deve fare una scelta (*bion prohairoumenoi*, EN I 3, 1095b20). Già questo modo di discutere la felicità contiene importanti affermazioni. Innanzitutto esso indica una difficoltà che ogni esperienza di vita conferma: si tende alla felicità e non si può lavorare immediata-

mente in direzione di essa; la felicità stessa non è oggetto di una scelta o di una decisione; non si può decidere di diventare felici. Ci si può decidere però per una forma di vita, che permette di attendersi con buoni motivi la felicità. Il tentativo di utilitaristi come Bentham (*An Introduction to the Principles of Moral and Religion*), di fare della felicità oggetto di calcolo, e di progettare a questo scopo un «calcolo edonistico», appare ingenuo a confronto con Aristotele. La questione della felicità richiede un risposta dapprima di due livelli, alla fine perfino di tre livelli; ed essa va al di là del perfezionamento dell'utilitarismo in una forma di utilitarismo regolato: (1) si cerchi una strategia di vita capace di felicità; (2) nel suo ambito si sviluppino comportamenti fondamentali («virtù»); (3) solo a partire da questi si può determinare l'agire concreto. In secondo luogo: nella misura in cui la strategia di vita, come Aristotele quanto meno indica, viene scelta (per es. I 3, 1095b20), la felicità non ha il valore di un destino dovuto al caso o a poteri estranei, ma l'uomo è piuttosto responsabile di essa. Nella *Politica* (VII 13, 1332a25-27) Aristotele fornisce un bell'esempio: chi ritiene i beni esterni causa di felicità, sarà come chi riconduca una bella musica più agli strumenti che all'arte del suonare. Intesa come criterio per una strategia di vita, la felicità non può essere in terzo luogo comparata né con uno stato provvisorio di supremo benessere né con una singola opera eminente, con quella grande azione eroica di un Achille o di un'Antigone, che nella Grecia arcaica conta tanto. La felicità che si può raggiungere con certezza e che è anche accessibile a molti (EN I 10, 1099b18-20; qui appare una certa democratizzazione della felicità), consiste in qualcosa di più che un'intimità privata; essa significa una qualità che si procura alla propria biografia. Per la felicità ne va di una vita che riesce interamente, e il cui riuscire è duraturo. Il passo ulteriore per un concetto pienamente determinato di felicità conduce al di là dell'idea di un'opera caratteristica dell'uomo. Quest'idea permette un concetto oggettivo di felicità che ancora una volta contiene il controargomento decisivo contro la tesi kantiana dell'indeterminatezza della felicità. Inoltre Aristotele, per mezzo dell'opera caratteristica, la ragione, guadagna le due classi di virtù; anche in questa prospettiva l'indeterminatezza non corrisponde al vero. Rimane un resto di indeterminatezza solo nel senso che le virtù, come detto, non garantiscono la felicità. La capacità di Aristotele di un concetto ben determinato di felicità è connesso inoltre con altri elementi. Il concetto è ben determinato perché Aristotele cerca un concetto

oggettivo, che appartiene di nuovo alla sua evidente ricerca di un'etica universalistica. Anche un concetto di felicità ben determinato non può però liberare l'uomo dalle insicurezze e dai rischi che accompagnano la concreta ricerca di una vita felicemente riuscita. Perciò il concetto di felicità, benché ben determinato, è solo un concetto generale — ovvero *typo(i)*.

Traiamo un provvisorio bilancio della questione «Aristotele o Kant?» in cinque proposizioni: (1) Secondo l'intenzione dell'etica come una filosofia pratica Kant è un aristotelico. (2) Negli elementi fondamentali della sua etica Aristotele è universalista. (3) Là dove Aristotele sembra andare oltre Kant, nella capacità di giudizio, egli presenta un'analisi che Kant nella sostanza riconosce e porta anche avanti in modo filosofico-morale. (4) Riguardo alla teoria dell'azione alcune analisi aristoteliche rinviando oltre il suo approccio teorico della semplice tendenza. E (5) nella dottrina della felicità gli riesce ciò contro cui la tesi kantiana dell'indeterminatezza concettuale esprime una scepsti fondamentale: egli esprime cioè un concetto oggettivo, e determinato in modo sorprendentemente ampio.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, Oxford 1993.
- DIHLE, A., *Die Vorstellung der Wille in der Antike*, Göttingen 1985.
- HÖFFE, O., *Politische Gerechtigkeit, Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1987, trad. it. *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello stato*, il Mulino, Bologna 1995.
- HÖFFE, O., *Kategorische Rechtprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M 1990, cap. 4.3.
- HÖFFE, O., *Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 44 (1990a), pp. 537-563.
- HÖFFE, O., *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M 1993.
- HÖFFE, O. (ed.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995.
- HÖFFE, O., *Kant über das Böse*, in O. HÖFFE, A. PIEPER, (hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995a.
- IRWIN, T., *Aristotle's Conception of Morality*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 115-143, 1986.
- KENNY, A., *Aristotle's Theory of the Will*, London 1979.
- KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.

- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.), London, Duckworth 1988, trad. it. *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995 (2 voll.).
- MACINTYRE, A., *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in A. HÖNNETH (ed.), *Kommunitarismus*, Suhrkamp Frankfurt a.M., New York 1993, pp. 84-102, trad. it. *Il patriottismo è una virtù?*, in FERRARA, A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 56-76.
- TAYLOR, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1989 trad. it., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.
- WALZER, M. *Sphären der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1992 (ingl. *Spheres of Justice. A Defense Of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983, trad. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987).
- WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, London 1993.

(Traduzione dal tedesco di Leonardo Samonà)