
IX. — La vita morale.

La coscienza empirica come tale non sa nulla di questa identità radicale di tutti i viventi. La coscienza empirica non conosce altro che se stessa e le sue rappresentazioni. Ognuno dice Io per conto suo, e solo di se stesso ha conoscenza diretta e immediata: tutte le altre cose esistono per rapporto a lui, come cose rappresentate; e sparito lui parrebbe che tutte dovessero insieme annientarsi. O per parlare il nostro linguaggio, la volontà esiste intera, indivisa in ciascuna delle sue manifestazioni, e ciascun essere vivente di essere, ed è in realtà, la volontà di vivere nella sua interezza; e insieme, l'individuo, come soggetto conoscente, è la condizione integrante di tutto il mondo obbiettivo: per cui l'universo tutto quanto, per ciascuno di noi, si

divide naturalmente in due porzioni ben distinte, delle quali l'una è il nostro proprio Io, e l'altra è ciò ch'è non Io, tutto il resto delle cose che esistono. Così accade che quest'individuo, impercettibilmente piccolo, il quale sparisce nell'immensità del mondo, si considera ciò nonostante come il centro dell'universo, e tiene innanzi tutto alla propria esistenza e al proprio benessere, ed è pronto, dal suo punto di vista naturale, a sacrificare tutto ciò che non è lui, solo per conservare un istante di più l'esistenza propria, ch'è pure, obbiettivamente considerata, come una goccia nel mare. Questa disposizione è l'egoismo. La cosa ha il suo lato comico quando si pensa al contrasto tra la parte grandissima ed esclusiva che ognuno prende al proprio Io, e l'indifferenza con cui tutti gli altri considerano questo stesso Io; ossia alla differenza tra quello che noi siamo agli occhi nostri e quello che siamo per gli altri. È una cosa comica vedere gl'innumerevoli individui, ciascuno dei quali è praticamente convinto solamente della propria esistenza, e considera gli altri come fantasmi. Ma la cosa non è più comica, ma paurosa, quando si pensa alle lotte, alle discordie, ai dolori infiniti che ne nascono, a quella guerra di tutti contro tutti, che per quanto si dica è la condizione *naturale* dell'uomo e di tutti i viventi, rivelazione evidente della contraddizione intima che travaglia la natura, e ch'è in fondo una contraddizione della volontà con se stessa.

L'egoismo è colossale, riempie di sè il mondo. Esso non si limita alla conservazione del proprio corpo e al proprio benessere; ma poichè la volontà si afferma in una moltitudine innumerevole di esseri che vivono gli uni accanto agli altri, l'egoismo proprio di ciascuno fa sì ch'ella superi facilmente in un individuo il grado di una semplice affermazione di se stesso, e vada fino alla negazione della medesima volontà che si manifesta in un altro individuo. La volontà del primo entra a dir così nel dominio nel quale si afferma la volontà del secondo, sia ledendo o distruggendo il corpo stesso di questo, sia costringendo le forze di esso a servire la volontà propria e non quella del corpo in cui apparisce. Quest'usurpazione sui limiti d'affermazione della volontà altrui è il fatto positivo, ridotto in concetti astratti, che si chiama ingiustizia, e la cui negazione è precisamente il concetto del diritto, ossia di ciò che l'uomo può fare senza negare la volontà di un altro, senza far torto a nessuno.

Già, nel mondo dei viventi, è, si può dire, la legge naturale che li governa quello di vivere gli uni a spese degli altri: dove un vivente respira, ce n'è sempre vicino un altro, pronto a divorarlo e munito degli organi appositi. E nel mondo umano, il tipo più netto, più completo e palpabile dell'egoismo che afferma se stesso negando la volontà altrui, è il cannibalismo. Viene poi l'omicidio e ogni mutilazione o lesione del corpo altrui fatta con intenzione. Rientrano

nello stesso ordine di fatti la schiavitù forzata e in generale lo sfruttamento delle forze altrui; ogni attentato alla proprietà, a ciò che altri possiede come frutto del suo lavoro, e in cui ha posto come il suggello della sua volontà e della sua persona; e così pure le offese alla riputazione.

Questa violazione della volontà altrui può farsi sia con la violenza sia con l'astuzia. Con la violenza, io mi servo della causalità fisica per costringere un altro individuo a obbedire alla mia volontà; con l'astuzia io mi servo allo stesso intento della motivazione, cioè della causalità che agisce mediante la conoscenza, ciò che significa che io propongo alla volontà di un individuo motivi simulati, in virtù dei quali egli, credendo seguire la sua volontà, segue la mia. Siccome il mezzo dei motivi è la conoscenza, io non posso riescire se non falsando questa, atto che costituisce la menzogna. E un caso perfetto di menzogna è la violazione di un contratto. Infatti quando concludo una convenzione, ciò a cui s'impegna l'altro contraente è il motivo diretto dell'obbligo che sono per assumere a mia volta. Le promesse reciproche sono prudentemente discusse prima di essere formalmente scambiate, e le dichiarazioni reciproche sono in potere di ciascuno dei contraenti. Se l'altro viola la convenzione, vuol dire ch'egli mi ha ingannato: suggerendo alla mia conoscenza motivi apparenti, ha diretto la mia volontà secondo le sue intenzioni ed ha esteso il

dominio della volontà sua fino sulla mia persona: ha dunque commesso così una completa ingiustizia, ossia ha oltrepassato quel limite che separa la sfera d'affermazione della volontà sua da quella in cui si afferma la mia.

La sopraffazione violenta o astuta della volontà altrui non è la sola manifestazione dell'egoismo. Derivano pure dalla stessa fonte quei sentimenti che pongono gl'individui umani in attitudine ostile l'uno contro dell'altro: la malevolenza in tutti i suoi gradi, provocata e alimentata dalle collisioni inevitabili tra i diversi individui e dai difetti o imperfezioni vere o supposte che uno attribuisce all'altro; e così pure l'invidia, ch'è una specie di malevolenza provocata dalla felicità e dai vantaggi che si crede di vedere negli altri: si direbbe che la guerra di tutti contro tutti, quando non si può effettuare nella realtà, si continua almeno nel pensiero e nelle intenzioni. Infine il grado più alto di quest'affermazione veemente e eccessiva della volontà propria è il piacere del male e del dolore altrui, piacere che può rimanere inattivo e a dir così teoretico com'è l'invidia; ma che quando diventa pratico, e ne possiede la forza, è la malvagità vera e propria e può giungere fino alla crudeltà più raffinata. Nel puro e semplice egoismo il male e il dolore altrui non sono propriamente il fine, ma un mezzo per raggiungere un qualche vantaggio: nel fenomeno della malvagità e della crudeltà c'è un certo disinte-

resse, nessun vantaggio proprio diretto: il male e il dolore altrui diventano essi stessi il fine a cui si mira; lo spettacolo delle sofferenze che s'infliggono è il solo balsamo che può appagare, sia pure per un momento, una volontà giunta a questo grado della sua affermazione.

Schopenhauer dice: Come la Divina Commedia comincia con l'Inferno, così lo studio della vita morale bisogna che cominci con la considerazione delle potenze antimorali. Nella buona guerra, la prima cosa è la ricognizione delle forze nemiche.

Ci sono due rimedi empirici contro l'egoismo (empirici in tutti i sensi, come palliativi e in quanto non oltrepassano la sfera della realtà empirica): e sono la cortesia e lo Stato. La cortesia è la negazione convenzionale e sistematica dell'egoismo proprio nelle piccolezze della vita ordinaria: è come chi dicesse la foglia di fico dell'egoismo, per questo necessaria e lodata. Ed è pure il tacito accordo, fra le persone che trattano insieme, d'ignorare reciprocamente le precise qualità intellettuali e morali di ciascuna. Goethe ha detto una volta che c'è una cortesia del cuore ch'è affine all'amore e alla quale dovrebbe corrispondere quella delle maniere. Schopenhauer ha qui in mente quest'ultima, e trova che non è da disprezzare, perchè è un sostituto utile e qualche volta anche un avviamento alla prima. La cortesia è una delle virtù cardinali dei cinesi. Il contrario di essa è la rozzezza, la condotta dell'uomo grossolano che non sa vivere,

ch'è come se a un certo momento gettasse via gli abiti che lo coprono e apparisse *in puris naturalibus*.

Un altro mezzo molto più importante e efficace destinato non a sopprimere l'egoismo, ma a impedirne o attenuarne le manifestazioni, è lo Stato. Schopenhauer concepisce lo Stato come risultante da un patto, ch'è opera della ragione comune a tutti gli uomini e quindi dell'egoismo ben inteso, per cui ciascuno rinunzia a una parte della sua libertà in vista dell'utile comune. Lo Stato è un istituto di protezione diventato necessario per le molteplici aggressioni e usurpazioni a cui l'uomo è esposto, e ch'egli non può respingere o impedire se non in unione con gli altri. Il fine essenziale dello Stato è la tutela del diritto e la sicurezza della convivenza. Lo Stato non può agire al di dentro delle coscienze, nè fare gli uomini migliori di quello che sono, nè estirpare le tendenze o le intenzioni che spingono all'ingiustizia: può solamente impedire gli atti con cui quelle tendenze si manifestano. E il mezzo di cui dispone è la pena, il che vuol dire che di fronte a ogni motivo che spinge a commettere un'ingiustizia, lo Stato ne pone un altro, sotto forma di pena inevitabile, la cui forza dovrebbe vincere quella del primo motivo e renderlo inefficace: il codice penale non è altro se non un repertorio per quanto è possibile completo dei contromotivi da opporre a tutte le azioni criminose presunte possibili: de-

litti e contromotivi vi sono preveduti in astratto, perchè, dato il caso, questi ultimi trovino la loro applicazione in concreto. La legge positiva si presume essere stata riconosciuta e sanzionata da tutti i cittadini di uno Stato. Essa dunque si basa sopra una convenzione comune, che tutti i membri di questa società s'impegnano ad eseguire in ogni occasione; in conseguenza essi sono tenuti da una parte ad applicare la penalità, d'altra parte a sottomettersi: in questo consiste il potere coercitivo dello Stato. Lo scopo immediato della punizione in ogni caso dato è l'esecuzione della legge. E lo scopo unico della legge è d'impedire con l'intimidazione che si attenti ai diritti altrui: giacchè si è perchè ogni cittadino sia garentito contro l'eventualità di soffrire un'ingiustizia ch'essi si sono tutti riuniti in uno Stato, hanno rinunciato a commettere l'ingiustizia e preso a loro carico le spese di mantenere questo Stato. La legge e la sua esecuzione hanno essenzialmente in vista l'avvenire e non il passato. In questo la pena si distingue dalla vendetta, che è motivata unicamente dal fatto compiuto, dal passato come passato. L'uomo ha interesse e diritto di vegliare alla sicurezza della società, ciò che non è possibile se non minacciando di pene tutte le azioni qualificate come criminose a fine di prevenirle; e questa minaccia non può avere efficacia se non a patto di realizzarla quando, malgrado tutto, il caso di punire si presenta. La sicurezza

pubblica, fine essenziale dello Stato, è stata turbata dal delinquente, e sarebbe distrutta se la legge non si eseguisse: è lui, la sua persona, la sua vita che deve servire all'esecuzione della legge e, come conseguenza, al ristabilimento della sicurezza pubblica.

Si vede dunque come lo Stato è esso stesso un portato dell'egoismo ben inteso e fornito di ragione, il quale cerca così di sfuggire alle proprie conseguenze dannose a tutti, e dà il mezzo a ciascuno di lavorare al vantaggio di tutti perchè vi trova anche il proprio. E bisogna convenire, aggiunge il nostro filosofo non senza ironia, che se fosse dato allo Stato di realizzare pienamente il suo fine, come esso sa dominare e asservire sempre più il resto della natura per mezzo delle forze umane ch'esso concentra in sé, potrebbe stabilirsi, in una certa misura, con la soppressione di ogni ingiustizia di fatto, una condizione di cose non solo non disprezzabile, ma da invidiare.

Ci sono alcuni i quali credono che in questo calcolo di utilità comuni, in questo compromesso tra l'egoismo proprio e quello degli altri consiste e si esaurisce tutta la vita morale degli uomini. Schopenhauer non lo crede: egli pensa che l'uomo non è solamente un animale addomesticabile e governabile con la forza o con la ragione, ma è anche un essere capace di moralità schietta, disinteressata e spontanea. Egli pensa che per la coscienza di tutti gli uomini c'è una distinzione

netta e irriducibile tra le azioni che hanno e quelle che non hanno valore morale. E il criterio che distingue nettamente le prime è l'assenza, l'esclusione radicale di ogni motivo egoistico. Se azioni così fatte esistono in realtà, è una cosa pur troppo difficile a decidere con l'esperienza, perchè noi vediamo il fatto e non i motivi da cui procede; a sarebbe una malizia non permessa in una trattazione puramente teoretica il tirare in causa la coscienza morale del lettore che negasse l'esistenza di queste azioni. Tuttavia si può ritenere che sono molto pochi quelli che in omaggio ad una teoria preconcepita dubitano o non hanno la convinzione che vi siano degli uomini i quali agiscono rettamente e rispettano scrupolosamente il diritto altrui non per vantaggio proprio o paura o speranza (ch'essi abbiano, ma unicamente perchè ad altri non sia fatto torto; e così pure di quelli che danno, si adoperano, impongono a se stessi delle privazioni non avendo assolutamente in vista altro fine se non quello di venire in aiuto a chi essi vedono in bisogno. La cosa è rara e difficile; ma frequenti o rare, facili o difficili, le sole azioni a cui noi attribuiamo un valore morale sono precisamente queste che provengono da rettitudine schietta e da benevolenza disinteressata; e ogni intervento o mescolanza di motivi interessati annienterebbe o diminuirebbe il valore che hanno agli occhi nostri quelle azioni; intendendo per motivi interessati non solo l'utile

proprio diretto, ma qualunque idea di un vantaggio anche lontano, o di compiacimento, per la propria persona: il proprio onore, la stima della gente, la simpatia di chi ci guarda, la speranza di una remunerazione in questa o in un'altra vita, l'idea della propria perfezione, la soddisfazione che seguirà la propria azione. Per chi si ostina a non credere possibili delle azioni da cui tutti i motivi egoistici, anche i meno condannabili, siano esclusi, l'Etica è una scienza senza oggetto, come l'astrologia e l'alchimia: oppure deve ridursi a quel calcolo di utilità che abbiamo detto, e alla soluzione, mediante analisi sottili, del problema alchimistico com'è possibile che da motivi interessati vengano fuori delle azioni che hanno la pretensione o l'apparenza di essere azioni morali.

Pel nostro filosofo invece il problema fondamentale dell'Etica è questo: Ammessa la realtà di queste azioni, come sono esse possibili, qual'è il loro fondamento?

Schopenhauer vuole che si distinguano accuratamente due cose: il principio e il fondamento dell'Etica. Il principio è quella proposizione o massima o regola che esprime nella maniera più precisa e più generale il contenuto della vita morale, ossia dunque il complesso di quelle azioni a cui si attribuisce propriamente valore morale: è l' $\epsilon\tau$ dell'Etica. Questo principio, benchè presentato in forme diverse, è in fondo lo stesso in tutti i sistemi di morale; e ridotto alla sua

espressione più semplice, si può formulare così: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva.* La prima parte di questa massima comprende i cosiddetti doveri di giustizia, la seconda quelli di carità e benevolenza. Il fondamento dell'Etica invece è quella qualunque cosa, idea, sentimento, fatto della natura umana o della natura in generale, realtà empirica o metafisica, che secondo i diversi sistemi è la base di quel precetto, contiene la ragione da cui esso deriva, la ragione della sua validità e della sua efficacia nelle coscienze: è il $\delta\acute{\iota}\omicron\tau$ della vita morale. Il primo è il *datum*, il secondo è il *quaesitum* dell'Etica. Volontà divina, idea del bene o del vero, idea della perfezione, desiderio della felicità, fitness of things, dignità della persona umana — le soluzioni di questo secondo problema sono, si può dire, tante quanti sono i diversi sistemi dei filosofi.

Schopenhauer, anche qui, riprende il problema al punto in cui è stato lasciato da Kant, il quale, egli dice, ha nell'Etica il grande merito di averla purificata da ogni elemento eudemonistico, a differenza di quasi tutti i filosofi antichi e moderni i quali si affaticano invano di stabilire un rapporto d'identità o di dipendenza tra la virtù e la felicità, che sono come due figure le quali, per quanto si faccia, non riescono a combaciare l'una con l'altra.

D'altra parte, Schopenhauer non accetta nè l'imperativo categorico kantiano, nè qualunque

altra idea di dovere o di legge come soluzione del problema morale: ciò che ha scandalizzato alcuni, i quali hanno constatato in ciò la corta vista, la miopia di Schopenhauer. Noi ci contenteremo di vedere le ragioni per le quali il nostro filosofo è obbligato a separarsi su questo punto da Kant.

Schopenhauer dice: la forma imperativa dell' Etica, il concepire cioè l' Etica come dottrina dei doveri, e il valore morale delle azioni come adempimento o violazione di leggi, non è niente affatto la sua forma propria e naturale. L' Etica ha esaurito il compito suo quando ha mostrato in che consiste e su che cosa si fonda il significato morale della condotta: il farne una scienza normativa nel senso che prescriva essa le norme regolatrici della vita, come leggi che devono essere osservate, è una concezione derivante dalla morale teologica, e legata inseparabilmente col presupposto della dipendenza dell' uomo da un' altra volontà che ha il diritto di comandare e la forza di farsi obbedire. Si dirà che Schopenhauer qui non distingue, come dovrebbe, la morale così detta eteronoma che si fonda sopra un' autorità esterna alla coscienza dalla morale autonoma insegnata da Kant. Questa distinzione si può ammettere, ma non distrugge la forza dell' obbiezione che dal suo punto di vista è obbligato a fare Schopenhauer. Il dire: *tu devi*, come qualunque altro imperativo, è sempre l' espressione di una volontà; e nel caso di

imperativo morale, di una volontà concepita come buona e santa. L'idea del dovere può avere un valore pedagogico e una grande efficacia pratica; ma non può essere essa stessa il fondamento che noi cerchiamo della vita morale. Pedagogicamente, cioè quando una coscienza più matura (padre, maestro, sacerdote, legislatore, educatore in generale) si rivolge a una coscienza ancora inesperta, può avere valore il dire: la moralità consiste nell'obbedire al dovere: il che importa: c'è un mondo morale, c'è un ordine di fini che hanno pregio, il più gran pregio che ci sia; e dal volere o no quei fini, dal consentire o no alle leggi di quel mondo dipende la moralità umana: e il passaggio dalla morale eteronoma alla morale autonoma consiste nel condurre la coscienza che si vuole educare a fare suoi quei fini, a riconoscerli e a consentirvi in modo ch'ella diventi a dir così cittadina volontaria e consapevole di quel mondo. Diciamo di più: l'idea di ciò che dev'essere e che si oppone alle nostre tendenze egoistiche, l'idea di una norma fissa che sostiene e dirige i nostri sforzi verso il bene, e che in caso di conflitto deve riuscire vittoriosa, il proposito ben fermo di non dipartirsi mai da quella norma, è stato sempre il mezzo più potente dell'educazione morale, specialmente dell'educazione che ognuno fa di se stesso. Tutto questo è vero e praticamente importante; ma a chi cerca il fondamento della vita morale, a chi si domanda insomma che cosa è che spinge l'uomo realmente

a imporsi una legge e a dare un valore morale alle azioni sue e a quelle degli altri, dire ch'è l'idea stessa del dovere o della legge, è un volerli imporre la più colossale petizione di principio che si possa immaginare: il dovere in tanto è dovere in quanto è esso stesso l'espressione di una volontà buona o che vuol essere buona.

Si dirà: nemmeno presentata in questa forma l'obbiezione colpisce l'Etica kantiana. L'originalità di Kant, quello ch'egli chiama il paradosso del suo metodo, consiste appunto in questo: ch'egli non deriva il concetto di legge dal concetto di bene, non propone alla volontà un oggetto da seguire derivando poi dal valore intrinseco di quell'oggetto la necessità dell'obbligazione: in questo caso la legge morale avrebbe un contenuto, quindi dipenderebbe dalla conformità dell'oggetto coi nostri sentimenti di piacere o dolore, quindi sarebbe empirica, a posteriori, quindi eteronoma: no, non è punto il concetto di bene, come d'un oggetto, che determina e rende possibile la legge morale, ma inversamente è la legge morale che determina e rende possibile il concetto di bene, nel senso assoluto della parola: la volontà buona è precisamente quella che si determina non per altro motivo se non il rispetto della legge stessa; la sola attitudine veramente morale è l'ossequio, la stima della legge e non il guardarsi intorno per cercare dei fini da raggiungere: questo è il famoso formalismo kantiano, che abbatte ogni velleità egoi-

stica: la pretensione di Kant è di fondare tutta la vita morale sulla semplice forma della legge come tale, di una legge universale valida per tutti gli esseri ragionevoli.

Lasciamo stare se la cosa gli riesce e se le formule ch'egli adopera corrispondono ai suoi intendimenti. In ogni caso, se quello che Kant dice col suo paradosso è vero rispetto al soggetto empirico che obbedisce alla legge e nel quale la stima della legge deve prevalere su qualunque altro motivo; d'altra parte, il presupposto di cui parliamo è già implicato nel concetto di ragione legislatrice da cui viene il comando, la quale ragione alla sua volta s'identifica con la volontà pura e autonoma non determinabile da motivi empirici: quella *voce celeste*, come Kant la chiama, che parla imperiosamente nella coscienza di ciascuno. Sta qui il presupposto che Schopenhauer vuole evitare. In fondo, se Kant dovesse rispondere al problema com'è formulato da Schopenhauer, non direbbe nemmeno lui che il fondamento della vita morale è l'imperativo categorico, ma la natura razionale dell'uomo, la volontà autonoma che rende possibile l'imperativo categorico. Ora è a questo punto preciso che si appalesa il dissidio tra Kant e Schopenhauer. Si rifletta a questo: che Schopenhauer s'è già assimilato il risultato netto delle deduzioni kantiane, riponendo il criterio delle azioni morali nell'esclusione radicale di ogni motivo egoistico; e d'altra parte egli non

conosce altro che la volontà naturale fornita di ragione. Fornita di ragione non vuol dire che sia volontà razionale nel senso valutativo e morale della parola. È lo scambio di queste due cose, è l'introduzione di questo secondo senso nel primo che conduce al concetto di ragione pratica nel senso kantiano, di ragione legislatrice universale e disinteressata. Volontà fornita di ragione significa semplicemente che può concepire le cose in generale e in astratto, riflettere, giudicare e ragionare. E finchè la volontà rimane volontà naturale, le massime della ragione varranno tanto quanto vale la volontà da cui procedono. La ragione, sì, è anche pratica: questo vuol dire ch'essa può anche regolare la condotta; non è solamente *ratio*, ma *prudentia*: raccoglie i risultati dell'esperienza, prevede e calcola; sottrae così l'individuo operante all'influsso immediato dei motivi presenti e degl'impulsi momentanei; quindi è condizione della condotta premeditata e dell'operare in comune; e il suo capolavoro in questo senso è lo Stato, opera appunto della ragione, calcolatrice di utilità comuni e conciliatrice dei singoli egoismi con le necessità della convivenza. Voi dite che la ragione umana non è solamente questo, ch'essa stabilisce altre massime *toto coelo* diverse dalle regole della prudenza; e siamo d'accordo, perchè il problema che agitiamo è appunto questo, d'onde deriva, su che si fonda la validità di quelle massime e la loro efficacia nelle coscienze. Voi direte che

a queste domande nessuno può rispondere, che il concetto di ragione legislatrice universale è il dato ultimo a cui siamo condotti dall'analisi della coscienza morale; e che per di più le sue massime sono comandi incondizionati, sono imperativi categorici. Ma allora voi non solo non parlate più della ragione empirica che tutti conoscono, ma nemmeno di quella che avete criticato col nome di ragion pura: essa non stabilisce più solamente le condizioni formali della esperienza, ma è creatrice di valori assoluti: il dire agisci in modo disinteressato, oppure rispetta la persona umana non sono principii formali allo stesso modo com'è formale la proposizione che dice: ogni cangiamento ha la sua causa: questa ragione qui non solamente ha un contenuto che nessuna esperienza, secondo voi, avrebbe potuto darle, ma ha pure un'autorità, un diritto di comandare che non somiglia a nulla di quello che noi conosciamo: questa ragione qui appartiene a un mondo diverso da quello ch'essa è destinata a governare, è una realtà metafisica, una realtà intelligibile. — Per cui, non è niente affatto necessario giungere fino alla dottrina dei postulati, basta tenersi ai concetti fondamentali dell'Etica kantiana, per comprendere come anche per Kant la legge morale non si sostiene da sè, ma s'appoggia a qualcos'altro, presuppone una realtà, un mondo che supera le condizioni dell'esistenza empirica. L'autonomia del volere, la dignità della persona, il

regno dei fini implicano già quella *fede morale* che (a parte il modo di formularla) è come l'ispirazione segreta di tutto quello che Kant ha pensato e insegnato. « Noi, dice Kant con parola caratteristica che esprime nettamente il suo pensiero, non dobbiamo considerarci come *volontarii* del mondo morale, ma come sottostanti a una disciplina della ragione, che ci obbliga, ci comanda. Anche quando i nostri impulsi naturali ci portano ad essere giusti e buoni, non dobbiamo credere di potere metterci al di sopra del pensiero del dovere, e pretendere di fare quello a cui il nostro piacere ci spinge indipendentemente da qualunque comando. La sola attitudine morale che si conviene alla nostra situazione di uomini, fra gli esseri ragionevoli, è la sommissione alla legge, alla cui autorità (benchè sia la nostra propria ragione che gliela dà) non bisogna nulla detrarre nè diminuire, ponendo il principio determinante della nostra volontà in altro che non sia il rispetto alla legge. Dovere, debito, obbligazione sono le sole parole che esprimono giustamente il nostro rapporto alla legge morale. Noi siamo senza dubbio membri legislatori d'un mondo morale, che è possibile mediante la libertà e ci è dato dalla ragione pratica come un oggetto di rispetto; ma nello stesso tempo noi siamo sudditi di quel mondo, non il sovrano, e disconoscere la nostra posizione inferiore come creature, rigettare presuntuosamente l'autorità della legge santa, è