

INTIMITÀ E DISTANZA FRA GLI INDIVIDUI. LA SISTEMATICA DEI DOVERI NEL GIACOBINISMO FILOSOFICO DI JOHANN ADAM BERGK.

DOI: 10.7413/18281567238

di **Vanda Fiorillo**

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Intimacy and distance among individuals. Systematics of duties in Johann Adam Bergk’s philosophical Jacobinism.

Abstract

The theory of duties by Johann Adam Bergk, Kant’s Jacobin critic, arises within the “unpolitish” culture of the German Enlightenment. Within this framework, the aim of this study is to analyze, more specifically, Bergk’s bipartition of duties in obligations to oneself and obligations to others, that he elaborates, referring to the analogous division we find in Kant’s “Metaphysics of Morals” and modifying it.

Keywords: Duty, Obligations to oneself, Obligations to others, Love, Respect.

1. La fondazione autoreferenziale del dovere

In queste pagine si intende analizzare la sistematica dei doveri, che caratterizza l’illuminismo radical-democratico del critico di Kant, Johann Adam Bergk¹. La teoria bergkiana dei doveri – che costituisce,

¹ Della vita di Johann Adam B. Bergk (nato a Hainichen bei Zeitz in Sassonia nel 1769, morto a Lipsia il 27 ottobre 1834) si sa pochissimo. Dalle scarse notizie biografiche a nostra disposizione si apprende che egli svolse in privato, prevalentemente a Lipsia, la sua attività di erudito, non ricoprendo mai né cariche pubbliche, né specificamente accademiche. In parte sotto il suo nome, in parte sotto pseudonimi (tra i quali Hainichen, Jul. Frey, Eleutheros etc.) pubblicò un considerevole numero di scritti di filosofia popolare, aventi ad oggetto il criticismo kantiano, la psicologia, la filosofia del diritto e della religione. In questa sede interessano specialmente i suoi trattati giusnaturalistici e di teoria della legislazione, due dei quali (ossia le ventisette *Lettere* di commento alla dottrina del diritto e le *Riflessioni* sulla

dottrina della virtù) dedicati, in particolare, alla critica de *La Metafisica dei costumi* di Kant. Bergk fu, inoltre, traduttore, direttore e redattore di svariati giornali, nonché esperto di commercio librario e di editoria. Per cenni biografici su tale autore cfr. A. Richter, voce *Bergk: Johann Adam B.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. II, Duncker & Humblot, Berlin 1967, p. 389; G. Schulz, *Dr. Johann Adam Bergk, Postfazione a J.A. Bergk, Der Buchhändler oder Anweisung, wie man durch den Buchhandel zu Ansehen und Vermögen kommen kann*, Leipzig 1825, ristampa anastatica a cura di G. Schulz, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1983, pp. I-XIV. Interamente dedicati al pensiero politico di Bergk sono i contributi pionieristici di J. Garber, *Jakobinischer Kantianismus (Johann Adam Bergk)*, in Id. (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789-1810*, Scriptor Verlag, Kronberg Ts. 1974, pp. 202 ss.; ed Id., *Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J.A. Bergk*, in Id., *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne*, Keip Verlag, Frankfurt am Main 1992, pp. 243 ss. Sul Repubblicanesimo democratico di Bergk si rinvia, invece, alle lucide osservazioni di H. Goerlich – M.A. Wiegand, *Die verspätete Republik. Transformationen republikanischen und demokratischen Denkens im Auftakt der Staatsrechtslehre, in Republik, Rechtsverhältnis, Rechtskultur*, hrsg. von K. Gräfin von Schlieffen, in Verbindung mit H. Dreier – M. Morlok – H. Schulze-Fielitz, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, soprattutto pp. 49-51. Sul problema del diritto, o meglio del *dovere* di resistenza in tale autore, si rimanda, inoltre, a G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco della fine Settecento*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, su Bergk spec. pp. 279-332. Sul concetto di *dovere* nella visione radical-democratica bergkiana mi si consenta di rinviare anche a V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 2000, su Bergk in particolare pp. 75-318. Sulle forme dell'agire rivoluzionario in Bergk (rivolta, insurrezione e rivoluzione), cfr., inoltre, Id., *La rivoluzione politica, come dovere morale, nel giacobinismo kantiano di Johann Adam Bergk*, in «Teoria Politica», XVI, 3/2000, pp. 115-140; ripubblicato in versione tedesca in «Der Staat», 41, 1/2002, pp. 100-128. Sul rapporto fra il dovere di formazione interiore o *Bildung* ed i diritti del cittadino nell'umanesimo politico di Bergk cfr. anche Id., *La sovranità dell'individuo. Il rapporto fra il dovere di formazione interiore (Bildung) ed i diritti del cittadino nell'umanesimo politico di Johann Adam Bergk*, in «Metabasis.it, Filosofia e Comunicazione», XIV, 28/November 2019, pp. 219-243. Sull'utopia della società senza Stato nell'illuminismo radicale di Bergk, cfr., inoltre, Id., *La condizione naturale, come utopia della società senza Stato. La prevalenza teorica del dovere sulla coazione nell'illuminismo radicale di Johann Adam Bergk*, in «Atti e Memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze» – APS, nuova serie, LXXX/2018, pp. 141-162; ristampato in versione tedesca ed in forma fortemente rimaneggiata in «Rechtsphilosophie. Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts», 6, 2/2020, pp. 121-137. Sul tema della divisione dei poteri nella teoria radical-democratica bergkiana, cfr., poi, Id., *I poteri divisi, come «i diversi modi di pensare il diritto»*. *La divisione dei poteri nella repubblica democratica di Johann Adam Bergk*, in «Diritto @ Storia». Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana, XIX/2020-2021, n. 18 – Nuova Serie, pp. 32-42. Sulla concezione bergkiana del diritto oggettivo, quale ordine etico-giuridico o parametro moral-razionale, in base a cui deve orientarsi il comportamento sociale degli individui nell'esercitare i diritti ed adempiere i doveri, cfr., infine, Id., *Il diritto, come 'minimo etico'. La differenza fra dovere giuridico e coazione nel giacobinismo kantiano di Johann Adam Bergk*, in G. Dioni – I. Pizza (a cura di), *Politica, Diritto, Utopia*, Atti del Convegno Internazionale, Arezzo, Accademia Petrarca, 30 novembre – 1 dicembre 2019, Artetetra, Capua 2022, pp. 75-100; testo, questo, in corso di pubblicazione anche nella sua versione tedesca fortemente rivista, con il titolo: *Die Vernunft als „die Quelle aller Verbindlichkeit“. Das Verhältnis zwischen Rechtspflicht und Zwang im philosophischen Jakobinismus von Johann Adam Bergk*, in S. Lepsius – F. Vollhardt (Hrsg.), *Zwischen äußerem Zwang und innerer Verbindlichkeit. Recht und Literatur in der Aufklärung*, Akten der Tagung, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 12-14 Juni 2019, Erich Schmidt Verlag, München, pp. 19.

peraltro, uno dei rari esempi sistematici di giacobinismo filosofico² – nasce, più in particolare, nel clima della cultura *unpolitisch*³, proprio dello *Pflichtenstaat*⁴ o Stato fondato sui doveri, il quale

² A tal riguardo, Walter Grab ricorda che – accanto alla maggioranza dei giacobini tedeschi, impegnati nella lotta politica quotidiana – si ponevano «anche alcuni pochi esponenti di un “giacobinismo filosofico”, ossia teorici dello Stato, i quali fondavano giusnaturalisticamente il diritto del popolo alla rivoluzione, respingendo le riforme costituzionali concesse dall’alto, nel richiedere l’autonoma realizzazione politica dei diritti umani ad opera del libero cittadino. Di essi facevano parte il giurista lipsiense Johann Adam Bergk ed il medico di Norimberga Johann Benjamin Erhard»: W. Grab, *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt am Main – Olten – Wien 1984, p. 36. Dello stesso autore cfr. anche i suoi ulteriori studi sul giacobinismo tedesco, e precisamente: W. Grab, *Die deutschen Jakobiner*, in H.-W. Engels (Hrsg.), *Gedichte und Lieder deutscher Jakobiner*, J.B. Metzler, Stuttgart 1971; Id., *Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland, 1792-1799*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier 1971; Id., *Freyheit oder Mordt und Todt. Revolutionsaufrufe deutscher Jakobiner*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1979; Id., *Leben und Werke norddeutscher Jakobiner*, J.B. Metzler, Stuttgart 1973, pp. 1-30; W. Grab – U. Friesel (Hrsg.), *Noch ist Deutschland nicht verloren. Eine historisch-politische Analyse unterdrückter Lyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung*, Carl Hanser Verlag, München 1970. Sulla corrente radical-democratica della *Aufklärung* si rinvia, infine, ai contributi di H. Scheel, *Deutsche Jakobiner*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», XVII, 9/1969, pp. 1130-1140; Id., *Deutscher Jakobinismus und deutsche Nation. Ein Beitrag zur nationalen Frage im Zeitalter der Großen Französischen Revolution*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 2/1966, Akademie Verlag, Berlin 1967, pp. 3-22; Id., *Die Begegnung deutscher Aufklärer mit der Revolution*, Sitzungsberichte des Plenums und der Klassen der Akademie der Wissenschaften der DDR, Akademie Verlag, Berlin 1973, 1972/7, pp. 3-23; e di F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, con una *Postfazione* di J. Garber, Athenäum – Droste Verlag, Kronberg Ts. – Düsseldorf 1978, spec. pp. 180-206.

³ In questa sede non è il caso di affrontare un tema tanto vasto e complesso, quale quello dello *unpolitisch*, più volte ripreso, e con connotazioni non sempre costanti, nella cultura tedesca. Tuttavia, va qui soltanto rilevato come la nozione di *unpolitisch* riassume, meglio di ogni altra, il carattere ‘politico’ dello spirito tedesco. Magistrale è la trattazione che ne fa Thomas Mann nelle sue *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer Verlag, Berlin 1918; tr. it. a cura di M. Marianelli – M. Ingenmey, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, le cui tesi fondamentali – eccezion fatta per taluni accenti patriottici, e nonostante la sua polemica decadentistica contro l’eredità politica dell’illuminismo francese – trovano, tra l’altro, non poche concordanze con gli orientamenti ideologici riscontrabili nelle pieghe del giacobinismo bergkiano. È, del resto, sostenibile che la categoria dello *unpolitisch* possa anche presentarsi, nelle sue molteplici sfaccettature, nella dimensione del *vorpolitisch*. Volendo, infatti, utilizzare come chiave interpretativa una nozione di politica pensata come lo strumento principe di risoluzione del conflitto sociale, è ipotizzabile che le moderne dottrine tedesche dello Stato – incluse quelle di impronta radical-democratica – siano da qualificarsi non tanto come *unpolitisch*, *apolitiche*, quanto piuttosto come *vorpolitisch*, *prepolitiche*. In sostanza, è proprio il fondamento morale di queste dottrine, che è costituito – come vedremo – dal concetto di dovere, ad imprimere loro un carattere *vorpolitisch*. Tant’è vero che ben prima dell’utopia marxiana della società senza Stato, le teorizzazioni ‘politiche’ della *Aufklärung* elaborano un modello di società armonica, in cui la spontanea autoregolazione collettiva della sfera pubblica sulla base dei soli moventi razionali degli individui – rendendo superfluo o trasfigurando in senso deontologico (come nel caso di Bergk) il ricorso al mezzo sensibile della forza legittima – finisce per sortire *la prevenzione morale del conflitto politico, anziché la sua risoluzione*. Pertanto, è proprio una dinamica politica, incentrata non sulla rivendicazione passionale dei diritti, bensì sul rispetto razionale del dovere, quale concetto radicalmente etico, a produrre un equilibrio sociale fondato sul senso morale degli individui. In estrema sintesi, la filosofia politica dell’illuminismo tedesco, quale coerente *Pflichtenlehre* – strutturandosi sulla fondamentale nozione di dovere – si determina come caratteristica teoria del prepolitico, *des vorpolitischen*. Sul tema mi sia consentito di rinviare ancora una volta a V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., spec. pp. 271-274 ed alla bibliografia ivi contenuta.

⁴ Sul modello dello *Pflichtenstaat*, o Stato fondato sui doveri, nella Germania illuministica e su una sua possibile riattualizzazione, cfr. *ivi*, pp. 7-27.

rappresentò il modello di organizzazione socio-‘politica’ tipico della Germania illuministica. In tale modello il rapporto politico governanti-governati si basava sulla correlazione fra il dovere dello Stato di applicare la giustizia ed il dovere di obbedienza del cittadino, mentre il rapporto civile si poggiava sul vicendevole adempimento dei doveri sociali (logicamente negativi) del *neminem laedere*, i quali prescrivevano il rispetto dei diritti del concittadino.

E a proposito di tale modello socio-‘politico’ dello *Pflichtenstaat*, è stato a ragione rilevato che fino alla fine del diciottesimo secolo, il principio etico del dovere abbia svolto in Germania il ruolo di legittimazione del potere politico, constatando, tuttavia, che questo principio appare oggi «estraneo, lontano dal pensiero costituzionale tedesco del presente, separato da un abisso insormontabile di storia ideale e politica. Qui si è interrotta una tradizione che ha costituito per secoli una peculiarità della coscienza politica tedesca: la fondazione dello Stato sui doveri dei governanti e dei governati»⁵. In tale quadro, anche la teoria radical-democratica di Bergk – pur ispirandosi alle dottrine dei diritti umani della confinante Francia rivoluzionaria – è, tuttavia, fondata sulla prevalenza concettuale dell’obbligo sul diritto soggettivo.

Sulla base di questa premessa, al fine di mettere a fuoco la sistematica dei doveri, che Bergk idèa sulla scia del Kant de *La Metafisica dei costumi*, occorre partire dall’esame delle caratteristiche del dovere stesso, le quali vanno individuate innanzitutto 1) nella sua coesistenzialità con la natura morale dell’uomo; 2) nella sua inalienabilità o, altresì detto, nella sua realtà oggettiva; ed infine, 3) nella sua razionalità di tipo formale ed autoreferenziale.

Riguardo alla prima caratteristica del dovere, vale a dire la sua coesistenzialità con la natura morale dell’uomo, Bergk ritiene che il dovere stesso e l’umanità del soggetto razionale, kantianamente considerato come *Zweck an sich*, siano strettamente legati l’uno all’altro. Non a caso, l’uomo viene

⁵ J. Isensee, *Die verdrängten Grundpflichten des Bürgers – ein grundgesetzliches Interpretationsvakuum*, in «Die Öffentliche Verwaltung» (DÖV), Zeitschrift für öffentliches Recht und Verwaltungswissenschaft, 35, 15/August 1982, p. 609 (ora e di seguito tutte le citazioni in lingua straniera, riportate in italiano, sono state tradotte, salvo diversa indicazione, dall’autrice). A questo riguardo – prosegue il critico – «la riflessione tedesca sullo Stato, che era tradizionalmente improntata ad un’etica del dovere, viene oggi dominata da una mentalità rivendicativa. L’immagine popolare del rapporto fra cittadino e Stato lascia nell’oscurità l’elemento del dovere» (ivi, p. 618). Per converso, Isensee è del parere che «i doveri fondamentali (*Grundpflichten*) non siano immagini speculari dei diritti fondamentali» e che perciò essi abbiano «un’autonoma qualità normativa» (ivi, p. 609). Ed infatti, secondo Isensee, «sotto la moderna teoria ed euforia dei diritti fondamentali è seppellita la visione (...), per cui lo Stato costituzionale, improntato alla libertà, non verrebbe fondato (*konstituiert*) soltanto dai diritti fondamentali, ma anche dai doveri fondamentali dei cittadini» (*ibidem*).

da lui concepito come «una creatura appartenente a due mondi»⁶, il sensibile ed il moral-razionale, ovvero sottoposto alle leggi della causalità naturale e a quelle della libertà⁷. All'interno dell'individuo, in tal modo definito, è la ragione umana (*Vernunft*) – quale ponte di collegamento (*das verbindende Glied*)⁸ fra questi due mondi – a svolgere la funzione di suprema facoltà legislatrice della natura morale dell'uomo⁹, detenendo essa «la sovranità ed il primato su tutte le altre manifestazioni dello spirito umano»¹⁰.

In tale contesto, riprendendo le argomentazioni kantiane sul punto, Bergk individua le due costanti dell'azione libera dell'uomo nella legge della ragione pratica e nella deliberazione della volontà¹¹. Dall'interagire di queste due «facoltà della nostra personalità»¹² scaturisce il concetto di libertà morale. Questa è «la capacità di determinare se stessi a favore o contro la legge etica»¹³; autodeterminazione, che si traduce sempre in un desiderare o in un aborrire¹⁴.

In questo quadro, se si considera il comando della ragion pratica, insieme con la libertà del volere, nel loro comune riferirsi alla sensibilità, allora nasce il concetto di dovere¹⁵. Quest'ultimo viene, infatti, definito come «la necessaria sottoposizione del desiderio alla ragion pratica»¹⁶, dove per 'desiderio' si intende, a sua volta, «la tensione al soddisfacimento del nostro impulso egoistico»¹⁷. Qui il desiderio presenta, dunque, una natura squisitamente sensibile. In altri termini, quando la

⁶ J.A. Bergk, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik*, s. l. 1796, I Versuch, p. 1.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 1-2.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 4.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 2.

¹² Cfr. *ivi*, p. 3.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 4: «Die moralische Freyheit des Willens ist daher das Vermögen sich selbst für oder gegen das Sittengesetz zu einem Begehren oder Verabscheuen zu bestimmen».

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Su tale punto teorico si legga *ivi*, p. 5: «Denkt man sich nun dieses Gebot und die Freyheit des menschlichen Willens in Beziehung auf die Sinnlichkeit, so entsteht der Begriff von Pflicht».

¹⁶ *Ivi*, pp. 5-6: «[Pflicht] ist daher die nothwendige Unterordnung des Begehrens unter die praktische Vernunft».

¹⁷ *Ivi*, p. 6.

concordanza fra le azioni volontarie e la legge etica viene prescritta da un comando o da un divieto razionale, allora si avrà il dovere, quale subordinazione moralmente cogente degli impulsi sensibili alla medesima ragion pura pratica.

Pertanto, come si è visto sin qui, il dovere, quale necessaria concordanza dell'azione volontaria con la legge etica, si struttura, in Bergk, come il 'meccanismo' razionale che rende possibile la libertà interiore, da lui interpretata – in adesione alle risultanze della terza antinomia della *Critica della ragion pura*¹⁸ – come semplicemente pensabile, ma empiricamente non dimostrabile. In breve, nel giacobinismo kantiano di Bergk, la libertà morale si esplica sul solo piano trascendentale, venendo essa interpretata come una «pura idea della ragione»¹⁹.

Per quanto concerne, invece, la seconda caratteristica del dovere, ossia la sua inalienabilità, questa è da reputarsi come una diretta conseguenza della stretta relazione intercorrente fra l'obbligo stesso e la natura morale dell'uomo. Di conseguenza, la *obligatio* non può essere alienata senza negare nel contempo l'umanità dell'individuo. Per questo motivo, Bergk asserisce essere un segno inequivocabile di «follia» (da intendersi come carenza di razionalità), nonché di «mancanza di coscienza» (*Gewissenlosigkeit*) «cedere agli altri [il proprio dovere]»²⁰.

Del resto, va qui rilevato che l'inalienabilità del dovere, essendo un corollario del carattere morale di esso, non sia altro che un diverso modo di esprimere il suo adempimento razionalmente necessitato, o meglio la sua realtà oggettiva. Non è un caso, quindi, che Bergk – sulla scorta di Kant – affermi che il dovere non possa *non* essere adempiuto, affinché non vengano mortificate quelle caratteristiche che connotano un essere vivente come autentico *Mensch*. Infatti, appunto in quanto imposto dalla legge della ragion pura pratica, «ciò che è dovere deve essere eseguito, anche se il mondo dovesse andare in rovina»²¹. Tant'è vero che in più luoghi della sua opera Bergk ribadisce che il dovere rappresenti

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (Riga 1781); tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma – Bari 1975, *Dottrina trascendentale degli elementi*, Parte II: *Logica trascendentale*, II. *Dialettica trascendentale*, libro II, cap. II, sez. II, pp. 368-374.

¹⁹ Si veda ancora una volta *Untersuchungen*, cit., I Versuch, p. 4: «La libertà non può essere dimostrata, ma semplicemente pensata come idea della ragione».

²⁰ Cfr. *ivi*, VI Versuch, p. 49.

²¹ J.A. Bergk, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe*, Leipzig und Gera 1797, XXV, p. 231: «Allein ich behaupte, was Pflicht ist, soll ausgeführt werden, und wenn auch eine Welt dabei zu Grunde gehen sollte».

«ciò che di più reale [vi sia] nell'uomo»²². A questo proposito – nella sua venticinquesima *Lettera* di commento alla *Rechtslehre* di Kant, recante il titolo significativo *Sulle fantasticherie nella politica (Über die Träumereien in der Politik)* – si legge, ad esempio: «nessuna idea morale e nessun oggetto che sia connesso alle leggi pratiche della ragione può essere trattato come una fantasticheria (*als Träumerei*), ma al contrario esso deve essere ritenuto il supremo e più sacro (*das Heiligste*)»²³. In breve, il dovere è praticamente necessario proprio a causa della sua coesistenzialità con la natura morale dell'uomo. Per questa ragione, nella visione di Bergk, non soddisfare il dovere – equiparandolo ad un 'sogno' o ad una 'chimera', insuscettibile di realizzazione nella prassi – vorrebbe dire abdicare alla propria stessa natura di uomo, alla propria umanità.

Passando ora ad esaminare la terza ed ultima caratteristica del dovere, che abbiamo sopra enunciato, ossia la sua razionalità di tipo formale ed autoreferenziale, occorre prima di tutto osservare che questa deriva essenzialmente dal fatto che gli obblighi «non hanno a che fare (...) con la materia di un'azione, ma semplicemente con la forma»²⁴. In altri termini, essi non tendono, per loro natura, al conseguimento di alcun determinato obiettivo di carattere sostanziale. Lo scopo del dovere risiede, piuttosto, nel dovere medesimo, ossia nell'«osservanza dei comandi e dei divieti della ragione per rispetto della [ragione] stessa»²⁵.

Coerentemente con tale posizione, per Bergk, anche la fondazione del dovere non può più avvenire in chiave volontaristica. Tale tesi risulta essere, peraltro, del tutto in linea con il suo assunto teologico. Tant'è vero che il pensatore radical-democratico – pur non ponendosi, così come avrebbe invece fatto Kant, il problema dell'esistenza di Dio – si fa assertore di una teologia morale, nella quale il comando divino finisce per risolversi interamente nell'autocoazione della ragione: «ciò che noi riconosciamo come giusto attraverso la nostra ragione è giusto anche dinanzi a Dio, e ciò che ci viene comandato

²² Cfr. *ivi*, p. 232: «Il dovere è allora ciò che di più reale [vi sia] nell'uomo, poiché si annunzia a lui attraverso comandi e divieti. Le sue massime sono un dover essere (*ein Sollen*), che noi dobbiamo osservare ad ogni costo. Il mondo al di fuori del nostro animo non ha per noi il [medesimo] grado di certezza e di realtà (*Gewißheit und Wirklichkeit*) del dovere».

²³ *Ivi*, p. 233.

²⁴ Cfr. J.A. Bergk, *Reflexionen über I. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Gera und Leipzig 1798, VIII, p. 39.

²⁵ Cfr. *ibidem*: «Der Zweck der Pflicht ist Befolgung der Gebote und Verbote der Vernunft aus Achtung gegen dieselbe».

per mezzo della ragione è anche il comando di Dio»²⁶. Né il dovere può avere, secondo l'autore, una fondazione ontologico-razionalistica, così come avveniva nel giusnaturalismo di Christian Wolff, per il quale la *obligatio naturalis*, necessaria ed immutabile, rinviene la sua ragione sufficiente «in ipsa hominis rerumque essentia atque natura»²⁷. È piuttosto nello stesso procedimento formale della ragione che va ricercato il *principium obligationis*, ossia il fondamento costitutivo della vincolatività della legge etica. Difatti, nel rapporto della volontà con la ragione, se la prima si autodetermina in base alla sola forma della legge, la ragion pratica deve, a sua volta, «esprimere l'obbligatorietà delle sue leggi morali nella pura autoreferenza»²⁸. Sulla scia di Kant, allora, per Bergk, il dovere, proprio perché fondato in maniera autoreferenziale, è concepibile come autocoazione della ragione, vale a dire quale «costringimento della volontà ad opera della ragion pura nel [suo] uso pratico»²⁹. Con le parole dell'autore: «Ma vi è forse uno scopo, allora, al quale io possa costringere me stesso? Siccome né per natura, né tanto meno di buon grado compio quel che è il mio dovere, così si impone a me il dover essere (*das Sollen*) della ragion pratica, ed in tutti questi casi vi è un'*autocoazione*»³⁰.

2. L'inesistenza dei doveri *erga Deum*

Avendo sin qui delineato le caratteristiche della *obligatio*, concentriamo ora la nostra attenzione sulla classificazione dei doveri, che – come abbiamo detto – Bergk formula, riprendendo e modificando l'analoga divisione kantiana, contenuta nella *Metafisica dei costumi*.

²⁶ *Ivi*, LIX, pp. 249-250.

²⁷ Si veda C. Wolff, *Philosophia Practica Universalis methodo scientifica pertractata*, Pars Prior, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – J.E. Hofmann – M. Thomann – H.W. Arndt, pars I, cap. II, § 129, p. 114: «*Obligatio naturalis est, quæ in ipsa hominis rerumque essentia atque natura rationem sufficientem habet*».

²⁸ Cfr. G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1999, p. 189.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 183.

³⁰ J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., VIII., pp. 38-39 (*corsivo dell'autrice*): «Aber giebt es dann etwan [sic!] einen Zweck, wozu ich mich selbst zwingen kann? Da ich von Natur, noch weniger gerne thue, was meine Pflicht ist, so ergeht an mich das Sollen der praktischen Vernunft, und in allen diesen Fällen giebt es einen Selbstzwang».

A questo scopo, bisogna in primo luogo notare che Bergk riduce la classica tripartizione degli obblighi, risalente al pensiero cristiano-medioevale³¹, in 1) *erga Deum*, 2) *erga seipsum* ed 3) *erga alios* ad una bipartizione, escludendo la realizzabilità della prima classe di doveri.

Per comprendere una tale esclusione, dobbiamo a questo punto brevemente esaminare le dinamiche che il dovere instaura con il diritto soggettivo all'interno della vita sociale e politica. In essa si stabilisce costantemente fra i due termini un rapporto di necessaria correlazione, proprio perché nel campo socio-politico, il diritto non è pensabile, né tantomeno fruibile senza l'obbligo. E ciò, in quanto «ad ogni diritto si contrappone sempre nell'altro un dovere di ritenere il diritto [del primo] sacro ed inviolabile»³².

È da considerare, inoltre, che la stessa realtà pratica del dovere, come categoria moral-razionale, prevede che questo si traduca sempre nella determinazione di un cambiamento in noi stessi o negli altri con cui ci rapportiamo. «Per mezzo del dovere deve essere prodotto qualcosa. (...). Se, dunque, ogni dovere allude [sempre] a ciò che deve divenire reale, allora anche gli obblighi che dobbiamo adempiere verso noi stessi o verso ogni altro devono rendere reale in questi ciò che essi prima non erano»³³. Ciò significa che il dovere – in quanto concetto razionale attuabile nella prassi – instaura inevitabilmente una «relazione di influenza» (*ein Verhältniss des Einwirkens*)³⁴ del debitore (ossia di colui, che deve adempiere l'obbligo) sul creditore (vale a dire su colui, che intende, invece, esercitare il proprio diritto soggettivo). E siffatta relazione viene definita dalle coordinate spazio-temporali: «Dobbiamo stare in relazione con colui, al quale siamo debitori dell'adempimento di un obbligo, e dato che questo è un rapporto di influenza su qualcosa, allora esso è limitato allo spazio ed al tempo»³⁵.

³¹ Sul punto si rinvia a P. Baran, voce *Pflicht*, in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. von H.J. Sandkühler, in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli Studi Filosofici, Napoli, und mit A. Regenbogen *et alii*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, Bd. 3, p. 662, il quale sostiene che «il pensiero cristiano-medioevale interpretò il dovere in maniera molto differenziata. Di ciò fa parte la distinzione dei doveri in doveri verso Dio, verso il prossimo e verso se stessi».

³² J.A. Bergk, *Untersuchungen*, cit., XXII, II Theil, p. 294: «Jedem Rechte steht allemal in dem Andern [sic!] eine Pflicht, das Recht heilig und ungekränkt zu halten, gegenüber».

³³ J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, Meissen 1802, § XI, p. 106.

³⁴ Vd. *ibidem*.

³⁵ *Ibidem*: «Mit demjenigen, dem wir eine Pflichterfüllung schuldig sind, müssen wir im Verhältnisse stehen, und da dies ein Verhältniss des Einwirkens auf etwas anzeigt, so ist es auf Raum und Zeit beschränkt» (*corsivo di chi scrive*).

In questo quadro, l'unico soggetto che trascende le coordinate spazio-temporali, che determinano tale rapporto fra creditore e debitore, è proprio Dio, il quale – ponendosi al di sopra di ogni tempo e di ogni spazio – risulta essere insuscettibile di qualsivoglia mutamento. Per questa ragione, non vi sono doveri verso Dio³⁶. Di conseguenza, la relazione di dovere può intercorrere esclusivamente fra esseri umani viventi³⁷. Ed è per questo motivo che Bergk giunge ad un esito teorico del tutto coerente con la sua concezione della religione, quale mero strumento di rafforzamento del sentimento morale³⁸, puntualizzando che «tutti i doveri che noi ci immaginiamo essere comandi o divieti divini, come ad es. quelli della religione, non sono altro che obblighi verso noi stessi o verso gli altri»³⁹.

3. La non-contraddittorietà dell'autobbligazione e la suddivisione dei doveri della virtù *erga seipsum*

Come si è visto sin qui, confutata la realizzabilità dei doveri *erga Deum*, la classificazione bergkiana si restringe agli obblighi verso se stessi e a quelli verso gli altri.

Relativamente ai primi, ossia ai doveri *adversus seipsum*, fondati sull'identità tra obbligante ed obbligato, Bergk intende innanzitutto fugare ogni dubbio circa la loro presunta contraddittorietà, opponendosi alla classica argomentazione, addotta da autori come Thomas Hobbes⁴⁰, la quale mirava

³⁶ Sul punto cfr. *ivi*, p. 107.

³⁷ Cfr. *ibidem*: «Si possono avere doveri soltanto verso esseri sensibili, e dunque viventi, poiché questi soltanto possono essere influenzati dall'adempimento dei [doveri] medesimi, divenendo destinatari di una prestazione».

³⁸ Evidenziando implicitamente il carattere di universalità del dovere, derivante dalla sua coesistenzialità con la natura morale dell'individuo, Bergk nega che la religione possa rappresentare un bisogno che accomuni tutto il genere umano, poiché «se essa fosse necessaria a tutti, allora coinciderebbe con il dovere» (cfr. J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., LIX, p. 251). Viceversa, la religione – assolutamente superflua per gli uomini, la cui volontà sia avvezza a piegarsi al comando della ragione – costituisce «un bisogno soltanto per coloro che non possiedano coraggio, forza e volontà per agire in modo eticamente buono» (vd. *ibidem*). In tutti gli altri casi, «l'osservanza del comando del dovere», data la sua natura incondizionata, «è del tutto indipendente dalla religione» (cfr. *ibidem*). A proposito dell'atteggiamento dei giacobini tedeschi verso la religione è stato osservato che essi erano in linea generale «anticlericali e critici nei riguardi della religione, quando non tendevano a concezioni ateistiche»: W. Grab, *Leben und Werke norddeutscher Jakobiner*, cit., p. 18.

³⁹ J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XI, p. 107.

⁴⁰ Cfr. T. Hobbes, *De Cive* (Parigi 1642); tr.it. a cura di N. Bobbio, TEA, Milano 1994, cap. VI, § 14, pp. 164-165: «Nessuno può (...) obbligarsi verso sé stesso, perché l'obbligato e l'obbligante sarebbero una stessa persona, e siccome l'obbligante può liberare l'obbligato dall'impegno, chi obbliga sé stesso si potrebbe liberare a proprio arbitrio; ma chi può sottrarsi a un obbligo quando vuole, è già libero di fatto».

a negare la coerenza logica di un tale tipo di obbligo: chi vincola se stesso è anche libero in ogni momento di sciogliersi dal vincolo.

Nell'ottica bergkiana, invece, «questa contraddizione viene (...) eliminata non appena si consideri l'uomo sotto un duplice aspetto, vale a dire come essere sensibile e morale [insieme], che *deve* essere uno. Allora i comandi e i divieti della ragione non si indirizzano più a se stessi, ma alla sensibilità, la quale, in collegamento con la ragione, rende possibili tutti i doveri, fornendo loro la materia»⁴¹.

Come qui si può notare, la soluzione adottata da Bergk per sciogliere la contraddizione logica, a cui può dar luogo l'autobbligazione, presenta delle differenze dalle conclusioni kantiane sul punto, benché i due autori giungano alla fine ad un analogo risultato. Difatti, ne *La Metafisica dei costumi*, la circolarità logica, tendenzialmente insita nell'obbligo *erga seipsum*, viene interrotta dal ricorso ad un'istanza regolativa, sia essa interpretabile come l'idea di umanità («l'uomo in generale») o come «il legittimo giudice della coscienza» (*der autorisierte Gewissensrichter*)⁴², sul cui sfondo si profila Dio, quale legislatore. A questo proposito, è sostenibile che in Kant «l'idea di un essere supremo (Dio) non è, com'è noto, suscettibile di alcuna prova teoretica, ma ciò nonostante di centrale importanza pratica. L'autoconsapevolezza morale sviluppa la sua coscienza come tribunale, dinanzi al quale viene dibattuta nei confronti di un legislatore divino la responsabilità delle azioni compiute. Kant conserva quest'idea (...) dinanzi alla scissione della sua ragione in una facoltà legislatrice ed in una che viola la legge, in una [ragione] obbligatoria ed una obbligata, ossia in un *doppio io*»⁴³.

Diversamente che in Kant, Dio non svolge, in Bergk, alcuna funzione pratica nella dimostrazione della coerenza logica dell'autobbligazione e, più in generale, nel 'meccanismo' razionale di adempimento del dovere. E ciò, perché nella razionalità di carattere formale ed autoreferenziale,

⁴¹ J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., XIX, p. 85.

⁴² Su tale punto teorico si veda I. Kant, *La Metafisica dei costumi* (Königsberg 1797); tr. it. e note a cura di G. Vidari, Laterza, Roma – Bari 1983, II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte I, libro I, cap. II, sez. I, § 13, pp. 299-300: «La coscienza dell'uomo deve dunque in tutti i doveri concepire per le sue opinioni un *altro* giudice (ossia l'uomo in generale), diverso da sé, se non vuole essere in contraddizione con se stessa. Quest'altro giudice può essere una persona reale o soltanto una persona ideale, che la ragione si costruisce da se stessa. Una tale persona ideale (il legittimo giudice della coscienza) deve essere uno scrutatore dei cuori, perché si tratta di un tribunale stabilito nell'*interno* dell'uomo; nello stesso tempo deve essere *universalmente obbligatoria*, cioè deve essere o venir concepita come una persona tale che in rapporto a essa tutti i doveri siano considerati altrettanti suoi ordini, essendo qui la coscienza il giudice interno di tutti gli atti liberi».

⁴³ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., pp. 199-200.

propria del concetto bergkiano di dovere, i comandi della ragione coincidono con i comandi di Dio⁴⁴, e di conseguenza la religione viene concepita come un semplice mezzo, teso a rafforzare il sentimento morale dell'uomo⁴⁵.

Sulla base di questi presupposti, Bergk risolve tale possibile incoerenza logica, rimanendo, per così dire, 'all'interno' dello stesso 'meccanismo' autoreferenziale, che causa il dovere. Tant'è vero che questo 'meccanismo', nel momento dell'imposizione del dettame della ragion pratica, è testimone di un'individualità ancora scissa in un io razionale obbligante ed un io desiderante da obbligare. E questa scissione dovrà essere necessariamente sanata mediante il conformarsi della volontà alla ragione, ossia attraverso la soddisfazione del dovere. In altri termini, soltanto mediante l'imbrigliamento delle passioni e degli istinti ad opera della loro suprema facoltà razionale legislatrice si sfocerà nell'unità del soggetto morale⁴⁶.

Accertato, dunque, che l'autobbligazione non presenta, per Bergk, alcuna contraddittorietà logica, si può senz'altro proseguire nell'analisi dei doveri verso se stessi, concentrando in particolare l'attenzione sui fini morali che li caratterizzano.

A questo riguardo, si deve, tuttavia, sin da ora sottolineare che gli obblighi verso se stessi – lungi dall'esaurire la loro operatività nel solo foro interiore dell'individuo – vengono resi da Bergk la condizione imprescindibile dell'assunzione degli obblighi verso gli altri, proprio perché egli reputa l'autobbligazione come l'origine di tutte le altre maniere di obbligare. In breve, secondo Bergk, «l'uomo ha (...) doveri verso gli altri unicamente nella misura in cui ha doveri verso se stesso»⁴⁷.

Pertanto, al fine di una retta comprensione di questo tipo di obblighi – considerati soprattutto quali matrice di tutti i vincoli sociali – occorre tener presente che alla bipartizione bergkiana dei doveri è

⁴⁴ Su questo punto teorico cfr. *supra*, nota 26.

⁴⁵ Sul tema si veda *supra*, nota 38.

⁴⁶ Sul rapporto fra dovere ed inclinazioni, con particolare riferimento alle teorie di Kant e Schiller, si rinvia, nell'ambito della letteratura sul tema, soltanto ad H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, II ed. ampliata di Id., *Pflicht und Neigung*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1974, su Kant soprattutto pp. 22-28.

⁴⁷ J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., XIX, p. 85. Similmente Kant aveva osservato: «Non posso (...) considerarmi obbligato verso gli altri, se non in quanto io contemporaneamente obbligo me stesso, giacché la legge, in forza della quale io mi considero obbligato, emana in tutti i casi dalla mia propria ragione pratica»: I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte I, *Introduzione*, § 2, p. 272.

sottesa la *summa divisio* tra *obligationes* perfette ed *obligationes* imperfette; divisione, questa, comune all'intero giusnaturalismo moderno⁴⁸.

Ma mentre la *divisio* fra obbligazioni perfette ed obbligazioni imperfette veniva normalmente riferita dai giusnaturalisti tedeschi della modernità alla sola categoria dei doveri *erga alios*⁴⁹, la novità del Bergk kantiano⁵⁰ risiede nell'estendere tale distinzione anche alla classe degli obblighi *erga seipsum*. Infatti, riferendo il senso della *divisio* giusnaturalistica all'individuo, Bergk ravvisa i doveri *perfetti* della virtù verso se stessi nella difesa di tutto «ciò che determina il dato originario e l'essenza

⁴⁸ Indagando sull'origine filosofico-morale della distinzione giusnaturalistica moderna fra obbligazioni perfette ed obbligazioni imperfette, Wolfgang Kersting mette in luce che «come termine filosofico-morale, l'espressione "officium perfectum" emerge per la prima volta in Cicerone». Con il suo *distinguo* tra *officia perfecta* ed *officia media*, Cicerone avrebbe ripreso, a sua volta, l'ancor più antica bipartizione stoica fra *κατορθώματα* und *καθήκοντα*, nella quale «l'espressione <officium perfectum>/κατόρθωμα si riferisce alla maniera di eseguire *azioni conformi a natura*, [maniera] eticamente lodevole e perciò caratteristica del saggio stoico; essa designa [anche] la "recta effectio" degli "officia media"/καθήκοντα, la cui collocazione sistematica è data dalla dottrina stoica dei *beni a cui ambire eticamente*, i quali sono conseguentemente privi di qualsivoglia connotazione deontologica»: W. Kersting, voce *Pflichten, unvollkommene/vollkommene*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter – K. Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, Bd. 7, pp. 433-434 (*corsivo mio*).

⁴⁹ Fra tali giusnaturalisti si pensi soltanto a Samuel Pufendorf, il quale connota gli obblighi perfetti *erga alios*, vale a dire quelli propriamente giuridici, facendo specifico riferimento al loro ruolo di garanzia delle condizioni fondamentali della coesistenza sociale. Non a caso, i «*praecepta iuris naturalis*», da cui derivano tali obbligazioni, sono funzionali, secondo Pufendorf, «ad esse societatis», vale a dire alla conservazione medesima della collettività politica (sul punto cfr. S. Pufendorf, *De Jure naturae et gentium*, libri octo, cum integris Commentariis J.N. Hertii atque J. Barbeyracii, recensuit & Animadversionibus illustravit G. Mascovius, Lausannae & Genevae 1744, liber I, caput VII, § VII, p. 117). Viceversa, le obbligazioni imperfette verso gli altri, di natura prettamente etica, da lui denominate *officia humanitatis seu charitatis* o altresì *officia pacis*, hanno di mira il rafforzamento della solidarietà sociale, rendendo così l'esistenza civile più comoda e gradevole: siffatte obbligazioni tendono, insomma, «ad bene esse societatis» (vd. *ibidem*). Sulla divisione pufendorfiana tra obbligazioni perfette ed obbligazioni imperfette mi sia consentito di rinviare a V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli 1992, pp. 181 ss. Sulla nozione di dovere in Pufendorf si rimanda, inoltre, ai contributi di G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., su Pufendorf pp. 30-50; D. Hüning, *Gesetz und Verbindlichkeit. Zur Begründung der praktischen Philosophie bei Samuel Pufendorf und Christian Wolff*, in S. Bunke – K. Mihaylova – D. Ringkamp (Hrsg.), *Das Band der Gesellschaft. Verbindlichkeitsdiskurse im 18. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, su Pufendorf, pp. 38-42; A. Randelzhofer, *Die Pflichtenlehre bei Samuel von Pufendorf*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1983; e di H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudien zu seiner Geschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1966, su Pufendorf spec. pp. 9-12.

⁵⁰ Distaccandosi dalla precedente tradizione giusnaturalistica, la quale conosceva soltanto doveri imperfetti *erga seipsum*, lo stesso Kant introduce nella sua classificazione anche degli obblighi perfetti dell'individuo verso di sé. A tal proposito egli afferma: «io intendo qui per dovere perfetto quello che esclude ogni eccezione a favore dell'inclinazione, ammettendo quindi non soltanto *doveri perfetti* esterni, ma anche *doveri perfetti* interni, in contraddizione con la terminologia insegnata nelle scuole»: I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (Königsberg 1785); tr. it. di P. Chiodi, introd. di R. Assunto, Laterza, Roma – Bari 1985, parte seconda, p. 50. La classificazione kantiana dei doveri perfetti verso se stessi è contenuta ne *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte I, libro I, cap. I e II, pp. 277-305.

dell'umanità»⁵¹. Tant'è vero che se l'essere umano, considerato nella sua singolarità, deve tendere all'autoconservazione, riguardato, invece, come membro della specie, è tenuto ad adoperarsi per la riproduzione di essa⁵². Accanto a questi, Bergk annovera il dovere morale perfetto di accumulare beni «indispensabili al godimento dei piaceri sensibili»⁵³.

Viceversa, i doveri della virtù verso se stessi sono *imperfetti* – precisa Bergk – non nel senso che essi ammettano eccezioni all'incondizionata obbedienza che l'uomo deve loro tributare, ma perché offrono una pluralità di massime della volontà, rimettendo a ciascun individuo la valutazione di quale sia di volta in volta il supremo dovere⁵⁴. In breve, «gli obblighi imperfetti (..) lasciano giudicare a me fino a che punto io voglia arrivare in una cosa»⁵⁵.

Nella visione di Bergk, il fine pratico che caratterizza gli obblighi imperfetti *erga seipsum* è lo sviluppo ed il perfezionamento delle proprie inclinazioni, tanto fisiche, quanto morali⁵⁶, vale a dire l'edificazione interiore dell'individuo (*Bildung*). Con la delineazione di questo centrale dovere verso se stessi, il pensatore traccia un abbozzo della teoria della formazione del carattere, che in quegli stessi anni Wilhelm von Humboldt avrebbe più estesamente esposto nel suo trattato giovanile *Il diciottesimo secolo*⁵⁷. E tale teoria della *Bildung* ravvisa la propria ineliminabile premessa nell'affermazione di Bergk, secondo cui «il carattere non è innato nell'uomo, ma deve venire acquisito. [L'uomo] non è una creatura [sottoposta] ad un'inflexibile necessità, ma è un prodotto

⁵¹ Cfr. J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XII, 1, p. 110.

⁵² Sul punto si veda *ivi*, pp. 111-113.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 113-114.

⁵⁴ A tal riguardo, cfr. *ivi*, § XII, 2, p. 118: «[Die unvollkommenen Tugendpflichten] gestatten (...) keine Ausnahme von der Pflicht und sprechen keineswegs von dem Gehorsame gegen dieselben los, sondern sie beschränken unter mehrern [sic!] Willensmaximen die Eine durch die Andere, und überlassen es der Beurtheilung, um auszumachen, welches in irgend einem Falle die höchste Pflicht ist».

⁵⁵ *Ivi*, pp. 117-118.

⁵⁶ «[Die unvollkommenen Tugendpflichten] beziehen sich in Ansehung jedes Menschen auf *die Ausbildung seiner Anlagen*, und da er nun Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft hat, (...) so ist er auch verbunden, diese Anlagen auszubilden und zu vervollkommenen»: *ivi*, p. 118 (*corsivo dell'autrice*).

⁵⁷ Su questo punto teorico si veda W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert* (1796-1797), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Leitzmann, Nachdruck: Walter de Gruyter, Berlin 1968, Bd. II. Sulla teoria humboldtiana della formazione del carattere, con specifico riferimento al trattato *Il diciottesimo secolo*, si rinvia ad Y. Tschong, *Charakter und Bildung. Zur Grundlegung von Wilhelm von Humboldts bildungstheoretischem Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

della libertà»⁵⁸. Com'è chiaro, nella filosofia pratica bergkiana, la *Bildung* presuppone nel soggetto morale un carattere da acquisire mediante un incessante lavoro di potenziamento delle proprie energie, ed è, in quanto tale, strettamente connessa con la nozione di illuminismo (*Aufklärung*).

Quest'ultimo concetto viene qui in rilievo nel suo versante formale, ossia come *formelle Aufklärung*⁵⁹, la quale riceve in Bergk la seguente definizione: «L'illuminismo formale consiste nella capacità ed abilità di far uso delle inclinazioni originali del nostro spirito in conformità alla loro destinazione»⁶⁰.

In sostanza, nella concezione bergkiana, l'illuminismo risiede nella facoltà dell'essere umano di sviluppare in maniera autonoma⁶¹ tutte le sue predisposizioni naturali, le sensibili al pari delle razionali, ad integrazione della totalità dell'individuo.

A questo riguardo, il pensatore giacobino presuppone nel soggetto morale un triplice livello di sviluppo della sua interiorità, ritenendo che sul piano dell'animalità (*Thierheit*), l'uomo più illuminato sia colui, il quale riesca a godere nella maniera più raffinata dei piaceri sensibili; viceversa, sul piano dell'umanità (*Menschheit*), pienamente illuminato sarà soltanto il «pensatore autonomo» (*der Selbstdenker*), ossia quello che possieda il coraggio e la forza di far uso dappertutto e sempre del proprio intelletto⁶². Infine, sul piano della personalità (*Personalität*), l'illuminismo potrà dirsi completamente realizzato soltanto in colui, il quale ottemperi consapevolmente al proprio dovere, vale a dire in «colui, il quale in tutte le proprie azioni ed omissioni [sia] consapevole della legge della ragion pratica, determinandosi a favore o contro di essa»⁶³.

⁵⁸ Eleutheros (pseud. di J.A. Bergk), *Der Congreß in Rastadt vor dem Richterstuhle der Vernunft nebst Bemerkungen über den politischen Charakter der Teutschen*, Rastadt und Großcairo 1799, I, p. 6: «Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern muß erworben werden. Er ist kein Geschöpf der eisernen Nothwendigkeit, sondern ein Produkt der Freiheit».

⁵⁹ L'illuminismo formale viene distinto da Bergk rispetto all'illuminismo materiale (*materielle Aufklärung*), il quale consiste, invece, nella «cognizione di una particolare scienza», senza che ad essa si accompagni un'eguale abilità nell'uso critico della ragione. Perciò, conclude Bergk, «l'illuminismo materiale è più un lavoro mnemonico che non il prodotto di un libero intelletto esercitato»: J.A. Bergk, *Untersuchungen*, cit., XIII Versuch, pp. 132-133.

⁶⁰ *Ivi*, p. 130: «Die formelle Aufklärung besteht in der Geschicklichkeit und Gewandheit [sic!] die ursprünglichen Anlagen unsers [sic!] Geistes ihrer Bestimmung gemäß zu gebrauchen».

⁶¹ Difatti, l'illuminismo è identificato da Bergk con la «capacità di essere autonomi (*selbstthätig*)»: *ibidem*.

⁶² Sul tema vd. *ivi*, pp. 130-131.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 131-132.

È qui interessante notare che Bergk non consideri l'illuminismo come un determinato modo di pensare, bensì, insieme con il concetto di cultura, come una delle forme espressive della *Bildung*. Anzi, nelle pagine bergkiane, i tre termini di illuminismo (*Aufklärung*), cultura (*Kultur*) e formazione interiore (*Bildung*) – l'uso dei quali andava gradualmente affermandosi al declinare del Settecento nella lingua tedesca colta⁶⁴ – vengono adoperati sostanzialmente come sinonimi. Tant'è vero che Bergk ci fornisce una definizione di cultura contenutisticamente assimilabile a quella di illuminismo, identificandola con lo «sviluppo di tutte le nostre inclinazioni, conformemente alle loro leggi originali, per l'uso della personalità»⁶⁵.

4. Intimità e distanza fra gli individui: l'amore ed il rispetto, come lati soggettivi dei doveri della virtù *erga alios*

Anche nel caso della categoria dei doveri della virtù *erga alios*, Bergk segue la classificazione esposta da Kant ne *La Metafisica dei costumi*⁶⁶, distinguendoli in *perfetti* ed *imperfetti*.

A tal proposito, il pensatore giacobino si interroga inizialmente sulla ragione fondamentale, per cui l'individuo debba adempiere non soltanto obblighi verso se stesso, ma anche verso gli altri,

⁶⁴ Dell'affermarsi di tale uso linguistico ci danno testimonianza anche altri filosofi popolari, quale ad esempio Moses Mendelssohn, secondo cui i tre termini di illuminismo, cultura e *Bildung* – sebbene neologismi nel tedesco dotto del Settecento – rinviavano, ciò nonostante, ad un referente concettuale esterno ben più antico: «Le parole *illuminismo* (*Aufklärung*), *cultura* (*Kultur*), *formazione interiore* (*Bildung*) sono ancora nella nostra lingua nuove arrivate (*neue Ankömmlinge*). Esse appartengono (...) semplicemente al linguaggio libresco. La gente comune a stento le capisce. Ma ciò dovrebbe essere una prova che anche il denotato (*die Sache*) sia da noi nuovo? Non credo»: M. Mendelssohn, *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*, in *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, in Zusammenarbeit mit M. Albrecht, ausgew., eingel. und mit Anmerkungen versehen von N. Hinske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, p. 444.

⁶⁵ Cfr. J.A. Bergk, *Untersuchungen*, cit., III Versuch, p. 25: «Kultur [besteht] also, in der Ausbildung aller unserer Anlagen ihren ursprünglichen Gesetzen gemäß zum Gebrauche der Persönlichkeit». Sui concetti di *Bildung* e di *Kultur*, quali termini integranti un modello specificamente tedesco di interpretazione dell'umano, si rimanda a G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Insel Verlag, Frankfurt am Main – Leipzig 1994. Sulla categoria tedesca di *cultura* si rinvia, inoltre, nell'ambito della vasta letteratura su questo tema, soltanto a J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Bibliopolis, Firenze 1941. Per un primo orientamento sulla nozione di *Bildung* si veda, infine, C. Menze, voce *Bildung*, in *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, hrsg. von J. Speck – G. Wehle, Kösel Verlag, München 1970, Bd. I, pp. 134-184; Id., *Unvergänglichkeit und Bildung. Einige Bemerkungen zu einem Grundzug des klassischen deutschen Bildungsdenkens*, in «Pädagogische Rundschau», 27/August 1973, pp. 510-527; ed H. Mühlmeier, voce *Bildung*, in *Lexikon der Pädagogik*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970, neue Ausgabe, Bd. I, pp. 179-181.

⁶⁶ Su questa classificazione si veda I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte II, cap. I, sez. I e II, pp. 315-341.

individuando il motivo di questa duplice osservanza nel fatto che tutti gli uomini siano da reputarsi «suoi consimili ed il suo secondo io (*sein zweites Ich*); e quella riverenza, di cui egli è debitore verso se stesso, in quanto uomo, è tenuto a manifestare anche agli altri»⁶⁷.

Iniziando dai doveri *imperfetti* della virtù *erga alios*, si può constatare che essi risiedono, per Bergk, nel «procurare [all'altro] i mezzi della sua felicità»⁶⁸. Difatti, benché la ricerca della felicità non possa che essere personale⁶⁹, tuttavia – come si è sopra illustrato⁷⁰ – il dovere instaura necessariamente «una relazione di influenza»⁷¹ dell'obbligato sul titolare del diritto, implicante un mutamento del secondo ad opera di una prestazione, che coincide con l'adempimento del dovere medesimo. Di conseguenza, secondo Bergk, nel caso della *Tugendpflicht* imperfetta di contribuire alla felicità del proprio simile, l'unico cambiamento determinabile nella condizione altrui consiste nel porsi «in luogo dell'altro, dedicandosi agli scopi di questo come doveri»⁷². Naturalmente, ciò non può che avvenire nel pieno rispetto dell'idea di felicità, che ciascuno intende concretizzare: «noi non dobbiamo (...) imporre a nessuno ciò che noi, e non lui, considera felicità, ma dobbiamo, piuttosto, procurargli semplicemente ciò che può realizzare la sua idea di felicità»⁷³.

Qui Bergk prospetta una classe di doveri, che si configurano come obblighi (logicamente) positivi, ossia comportanti la prestazione all'altro della maggiore quantità possibile di 'opere di bene', che ognuno sia in grado di porre in essere⁷⁴.

⁶⁷ Cfr. J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., X, p. 52: «Der Mensch hat aber nicht allein Pflichten gegen sich, sondern auch gegen Andere. Warum soll er aber gegen andere Tugendpflichten beobachten? Weil sie Wesen seines Gleichen und weil sie sein zweites Ich sind; welche Ehrfurcht er nun sich selbst als Mensch schuldig ist, diese soll er auch Andern [sic!] bezeugen».

⁶⁸ Cfr. J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XIII, p. 128.

⁶⁹ A tal proposito, si veda *ivi*, pp. 124-125: «Siccome nessuno è in grado di appagare i desideri altrui, poiché non sempre li conosce, né è [sempre] in suo potere [soddisfare] le esigenze dell'altro, allora ciascuno deve andare in cerca e procurarsi da se stesso la propria felicità, se vuol essere felice».

⁷⁰ Sul rapporto di dovere, come relazione di influenza, secondo Bergk, si legga *supra*, note 33-35.

⁷¹ Cfr. ancora una volta *ivi*, § XI, p. 106.

⁷² Cfr. *ivi*, § XIII, p. 126: «Durch die Erfüllung dieser Tugendpflicht setze ich mich an die Stelle des Andern [sic!] und betreibe seine Zwecke als Pflichtgebote».

⁷³ J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., X, p. 54.

⁷⁴ Infatti, la formula della legge etica, quale fondamento di determinazione di una volontà rivolta a promuovere la felicità altrui, suona nella sua versione positiva: «Mostra all'altro così tante buone azioni (Wohlthaten) quante [ne] puoi [prestare], e rendi questo scopo, in quanto dovere, fondamento di determinazione della tua volontà»: J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XIII, 1, p. 130.

Siffatti obblighi imperfetti *erga alios* – i quali stabiliscono il principio positivo della ‘buona comunità’ – hanno riguardo, inoltre, al maggiore o al minore merito morale. In altre parole, essi possiedono «la vaghezza del più o del meno»⁷⁵, in quanto nella loro osservanza svolge un ruolo di non scarso rilievo quell’elemento arbitrario dato dall’azione più o meno meritoria. Cionondimeno, com’è stato opportunamente rilevato, «l’encomio morale non può essere lo stimolo alla virtù. L’aspirazione al merito deve dissolversi nell’adempimento del dovere»⁷⁶, il quale ultimo riconosce, perciò, anche in questo caso, il suo solo movente nel rispetto per la legge etica.

Nonostante che sotto il profilo del loro assolvimento, questi doveri siano accomunabili a tutti gli altri, pur tuttavia essi presentano una particolarità per quanto attiene al sentimento soggettivo che li contraddistingue.

Tant’è vero che gli obblighi di incentivare la felicità altrui – proprio perché si risolvono in un fare a favore dell’altro, ossia in una beneficenza – presuppongono nell’uomo, per il versante soggettivo della moralità, sentimenti di «benevolenza, gratitudine, partecipazione»⁷⁷ alle finalità di vita del proprio simile. In breve, questi doveri sono animati dall’amore del prossimo.

In virtù di quest’ultimo affetto che, inteso come massima di benevolenza, determina l’intervento nella sfera di operatività dell’altro, allo scopo di aumentarne i mezzi di attuazione della felicità, gli individui – come mette in luce lo stesso Kant – «sono destinati ad *avvicinarsi* l’un l’altro continuamente»⁷⁸.

Tuttavia, l’amore reciproco fra gli uomini va costantemente mitigato dalle esigenze del «rispetto verso l’altro»⁷⁹, il quale rappresenta – come sottolinea Bergk – «il secondo tipo di dovere della virtù che sono tenuto ad osservare verso di lui»⁸⁰.

⁷⁵ Cfr. W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, in «Studia leibnitiana», hrsg. von K. Müller – H. Schepers – W. Totok, XIV/1982, p. 220.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. ancora una volta J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XIII, 1, pp. 129-130.

⁷⁸ Cfr. I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell’etica*, parte II, cap. I, sez. I, § 24, p. 316.

⁷⁹ Cfr. J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XIII, p. 127: «Die Achtung gegen den Andern [sic!]».

⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

In questo caso è in discussione la categoria dei doveri morali *perfetti erga alios*, i quali si esplicano nel reputare l'altro come «un essere destinato a realizzare scopi, che per lui sono doveri»⁸¹, trattandolo, perciò, «in base a leggi che possano essere universali»⁸². In altre parole, tali *Tugendpflichten* si specificano nello stimare l'altro come un nostro «secondo io» (*[unser] zweites Ich*)⁸³, riconoscendo che «egli è uno scopo in sé, come me, e (...) possiede una personalità al par mio»⁸⁴. Essi, insomma, si esprimono kantianamente nel rispetto per l'idea di umanità, di cui ogni singolo individuo è portatore. A tal proposito, osserva l'autore: «Chiunque possa anche essere il [singolo] uomo, la sua umanità merita rispetto, possa egli sedere sul trono o abitare nella più umile capanna, possa egli gemere in galera o godere della sua libertà»⁸⁵.

In questo quadro, Bergk precisa, poi, che unicamente attraverso il riconoscimento dell'alterità morale, si può attuare l'autoriconoscimento: «Rispetta l'umanità negli altri e la rispetterai in te [medesimo]»⁸⁶. E' qui evidente una struttura speculare, la quale costituisce la condizione generale per rendere effettiva l'applicazione del criterio di reciprocità. È così che il pensatore radical-democratico – riprendendo quasi alla lettera le ben note affermazioni kantiane sul punto – osserva che il rispetto da tributare alla propria e all'altrui persona debba sempre avvenire in base ad un principio di reciprocità, vale a dire in virtù di una massima, «che possa essere principio di una legislazione universale per un regno di esseri razionali»⁸⁷. È, dunque, proprio nella sfera morale – entro la quale operano le *Tugendpflichten* di amore e di rispetto del prossimo – che emerge con maggiore nettezza il carattere precipuo di ogni attività razionale, compresa quella volta a conformarsi al dovere: la sua universalità (*Allgemeinheit*)⁸⁸.

⁸¹ Cfr. *ivi*, § XIII, 2, p. 132.

⁸² Cfr. *ibidem*.

⁸³ Sul punto si veda nuovamente J.A. Bergk, *Reflexionen*, cit., X, p. 52.

⁸⁴ J.A. Bergk, *Die Theorie der Gesetzgebung*, cit., § XIII, 2, p. 134: «Er ist Zweck an sich, wie ich, er besitzt Persönlichkeit, wie ich».

⁸⁵ *Ivi*, pp. 135-136.

⁸⁶ *Ivi*, p. 134: «Achte die Menschheit in Andern [sic!] und du achtest sie in dir».

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 136: «Alle Tugendpflichten, die ich sowohl gegen mich als gegen Andere zu beobachten habe, verlangen also: (...) dass ich hierbei eine Maxime befolge, welche Princip [sic!] einer allgemeinen Gesetzgebung für ein Reich vernünftiger Wesen seyn kann».

⁸⁸ Sul punto cfr. *ivi*, § XV, p. 141: «Il carattere di ogni attività razionale è l'universalità».

Ad ogni modo, a differenza dagli obblighi positivi di beneficenza, quello che prescrive il rispetto della dignità umana del proprio simile offre una struttura logicamente negativa: esso «consiste più in un omettere che in un fare, e se io evito ogni ingiustizia verso [gli altri] per rispetto della ragione, non abbassando mai la loro umanità a semplice mezzo dei miei scopi, allora io rendo loro il dovuto rispetto»⁸⁹.

Il dovere di rispettare il nostro simile – il quale viene reputato da Bergk come il «supremo» fra tutti gli obblighi *erga alios*⁹⁰ – presenta, tra l'altro, come si nota anche ne *La Metafisica dei costumi*, una «analogia con il dovere giuridico, che ingiunge di non danneggiare nessuno»⁹¹. Difatti, nei due tipi di dovere (la *Tugendpflicht* di rispetto dell'altro e la *Rechtspflicht*), eguale è la struttura (logicamente) negativa: il loro comune oggetto è l'omissione di un'ingiustizia. Altrimenti detto, entrambi gli obblighi si configurano come *officia debiti*, palesandosi come 'misure negative', attraverso le quali «non viene aumentato il bene nel mondo, ma viene impedito il male»⁹². Queste due classi di doveri, insomma (come si è detto, quello di rispetto della personalità altrui e quello giuridico), fissano, l'uno

⁸⁹ *Ivi*, § XIII, 2, p. 133.

⁹⁰ Sul tema cfr. *ivi*, § XIV, p. 139: «Il dovere supremo è (...) la stima per l'umanità». A questo proposito, Bergk aggiunge che il rispetto per l'umanità in ogni uomo costituisca «il criterio» (*Maasstab*), in base a cui misurare «l'importanza dei doveri» (cfr. *ibidem*). Tant'è vero che «quanto più strettamente un dovere è collegato con l'affermazione della dignità umana, tanto più esso è importante ed alto» (*ibidem*). Valendosi di questo criterio, si può allora stabilire in ogni momento una gerarchizzazione fra i doveri. Di conseguenza, Bergk finisce per escludere la possibilità stessa di una collisione fra le obbligazioni, affermando che «una legge non può nel medesimo caso comandare e vietare ad un tempo, e siccome le leggi sono in senso morale (...) doveri della virtù, allora fra i doveri non vi è nessuna collisione vera, ma soltanto apparente» (*ivi*, p. 138). Al riguardo, un'analogia posizione assume Kant, per il quale «siccome (...) dovere e obbligazione sono in generale concetti che esprimono la *necessità* oggettiva pratica di certe azioni, e siccome due regole che si oppongono l'una all'altra non possono essere nello stesso tempo necessarie», allora «una *collisione* di doveri e obblighi non è concepibile (*obligationes non colliduntur*)»: I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., I. *Principi metafisici della dottrina del diritto, Introduzione alla metafisica dei costumi*, IV, pp. 26-27. Sul problema della collisione fra i doveri si rinvia, nell'ambito della letteratura sull'argomento, soltanto ad A. Baratta, *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza. Contributo alla filosofia e alla critica del diritto penale*, Giuffrè, Milano 1963, il quale nei conflitti fra i doveri distingue il piano del dover essere, proprio delle norme, da quello dell'essere, su cui si pone la psiche umana. A questo riguardo, lo studioso nota che «la realtà dei conflitti in questione si risolve sempre in una duplice realtà: sul piano del dover essere essi sono dei conflitti di norme, sul piano dell'essere, nella "situazione" in cui la psiche si viene a trovare (...), essi sono un conflitto tra una spinta e una contropinta, (...), della stessa natura psicologica di quello che avviene comunemente nel soggetto tra una motivazione che spinge ad un'azione lecita e una che spinge ad un'azione illecita»: *ivi*, pp. 7-8.

⁹¹ Cfr. I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte II, cap. I, sez. I, § 25, p. 317.

⁹² A questo riguardo, cfr. di nuovo W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit*, cit., p. 216.

nel campo della morale, l'altro del diritto, il principio negativo della coesistenza risiedente nel *neminem laedere*.

Tuttavia, a differenza da quanto accade nell'osservanza del dovere giuridico in senso stretto, l'uniformarsi all'obbligo di rispetto della dignità umana, in base alla sola idea del dovere, consente il fisiologico dispiegarsi delle libertà morali nella loro reciproca interazione, comportando, tale obbligo, l'astensione (moralmente motivata) dall'intromettersi nella sfera di operatività del proprio consimile. Ciò è da ricondurre al fatto che quest'ultimo tipo di dovere – ossia l'obbligo morale perfetto e negativo verso gli altri – è soggettivamente contraddistinto da un sentimento di carattere particolare, il rispetto, in virtù del quale – come rileva anche Kant – gli esseri umani debbono reciprocamente «tenersi a una certa *distanza* l'uno dall'altro»⁹³. Il rispetto è, dunque, quel peculiare sentimento che, suscitato nel soggetto morale dall'adeguarsi della volontà alla legge della ragione, consente sul piano intersoggettivo l'armonico e non confliggente esplicarsi delle libertà individuali.

Tant'è vero che mentre l'amore – che connota soggettivamente i doveri di filantropia, ossia le *Tugendpflichten* imperfette e positive *erga alios* – comporta un'immedesimazione nell'altro, il rispetto implica, invece, il riconoscimento dell'alterità morale, ottenuto mediante la distanza fra gli individui. E tale distanza viene, a sua volta, segnata dal singolo soggetto morale per via negativa, vale a dire astenendosi dall'intervenire nello spazio *dovuto* di libertà altrui. In sintesi, il rispetto – il quale causa «una limitazione dell'intimità»⁹⁴ – può essere considerato «come una specie di ripulsione», l'amore, invece, «come una specie di attrazione»⁹⁵.

Ad ogni modo, il rispetto, quale sentimento caratteristico della libertà morale, crea fra gli uomini una distanza, che non va di certo intesa come separazione o estraneità rispetto all'altro, in quanto soggetto morale diverso da sé. Tale affetto presuppone, piuttosto, una forma di immedesimazione diversa da quella attiva, implicata dall'amore, la quale – appunto per differenziarla da quest'ultima – si potrebbe qualificare come 'immedesimazione inattiva'.

⁹³ Si veda ancora I. Kant, *La Metafisica dei costumi*, cit., II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte II, cap. I, sez. I, § 24, p. 316.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, II. *Principi metafisici della dottrina della virtù*, I. *Elementi dell'etica*, parte II, *Conclusione*, § 46, p. 346.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

In questo senso, comune può dirsi la disposizione soggettiva, che accompagna l'adempimento dei due tipi di dovere morale *erga alios*, di amore e di rispetto del prossimo: entrambi confermano, infatti, che «il giusto criterio per sottomettere la mia 'inclinazione' ed il mio 'impulso' può essere rinvenuto soltanto *se faccio propria la prospettiva del mio simile*, tentando di mettermi in suo luogo»⁹⁶.

⁹⁶ G. Sprenger, *Crainquebille – oder: die verweigerte Gegenseitigkeit. Zur Ontologie des Rechtsgefühls*, in «Teoria Prawa. Filozofia Prawa», Prawo I, Prawoznawstwo, Torun 1998, p. 307.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.