Giuseppe Cantillo

MORALE DELLA COSCIENZA ED ETICA DEI VALORI CULTURALI NEL PENSIERO DI ERNST TROELTSCH

I – Le riflessioni di Troeltsch sull’etica, anche quando riguardano l’etica cristiana, si situano nella linea di sviluppo del pensiero etico moderno inaugurato dalle analisi psicologiche e storiche dei moralisti inglesi del sei-settecento. Questi, come Troeltsch mette in luce nell’importante saggio storiografico ad essi dedicato nel 1903, analogamente a quanto nello stesso periodo hanno fatto i deisti inglesi nell’ambito della scienza della religione, «hanno prodotto la rottura con i presupposti concettuali della morale che, fondata in modo dogmatico, fino ad allora aveva regolato la vita privata, la chiesa e lo Stato, e hanno creato lo schema concettuale dentro il quale è sorta la moderna etica scientifica»¹. Un punto caratterizzante di questo schema è costituito dalla fondazione scientifica – mediante il metodo dell’«analisi psicologico-immanente» – di quell’autonomia della morale che, per Troeltsch, nell’etica pratica, nella vissuta esperienza morale, è stata introdotta da Gesù con la sua opposizione alla esteriore obbedienza alla legge.

In modo esemplare nel § 4 (*Die Autonomie des Sittlichen*) del corso di lezioni di Heidelberg del semestre invernale 1905/06 sulle *Grundfragen der praktischen christlichen Ethik*, Troeltsch afferma che “il primo e più appariscente aspetto della pretesa morale di Gesù è l’opposizione verso la legge statutaria e quindi la fondazione delle esigenze etiche mediante la convinzione interiore della loro necessità”: un atteggiamento, certo, già presente nei profeti, ma che in Gesù non si limita a contrastare la esteriorizzazione della legge nel culto, ma contrasta nel suo insieme e radicalmente l’atteggiamento di obbedienza alla legge rivelata, che si cristallizza nella semplice adesione alla lettera di essa. Il riconoscimento della legge deve passare, invece, in una convinzione interiore della coscienza morale. Questa è la scoperta dell’autonomia della morale che Paolo, sviluppando il pensiero di Gesù, determinerà concettualmente nell’opposizione tra lo spirito e la lettera, tra la libertà e la legge esteriore².

Lungo la linea di sviluppo tracciata dai moralisti inglesi i due punti di riferimento principali di Troeltsch sono il pensiero morale di Kant e quello etico-religioso di Schleiermacher. Perciò fin dalle prime trattazioni tematiche dell’etica, che si trovano nell’ampio saggio del 1893-94 *Die christliche Weltanschauungen und ihre Gegenströmungen* e nei quaderni relativi al corso di lezioni del SS 1899, Troeltsch afferma che nell’indagine sull’etica si deve

1 E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts* (1903), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von H. Baron, Neudruck der Ausgabe 1925, Scientia Verlag, Aalen 1966, pp. 374-375.

2 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VII (1993), pp. 84-85. Si veda egualmente il § 4 (*Die Autonomie des Sittlichen*) del corso a lezioni di Heidelberg del semestre invernale 1911/12 («Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VI, 1991, pp. 140-141).

muovere dall'osservazione del fenomeno morale quale si presenta immediatamente, per risalire poi ai suoi tratti comuni ed essenziali, alle sue condizioni di possibilità. Nel saggio sui moralisti inglesi questo metodo viene indicato come «psicologia analitica»: essa, senza alcun ricorso a presupposti metafisici sull'essenza dell'anima o ad azioni divine in esse, cerca di ricavare dall'analisi e dalla chiarificazione dell'esperienza della coscienza le leggi che regolano il suo agire e gli scopi corrispondenti alla sua natura. L'analisi psicologica investe non solo la vita individuale, ma anche la storia, promuovendone una interpretazione causale non ricondotta immediatamente all'operare di finalità divine. Da questa combinazione di analisi psicologica e storica deriva l'idea fondamentale dell'autonomia dell'agire, della «libertà individuale», senza di cui non c'è un effettivo agire morale, non c'è scelta, responsabilità, imputazione. In virtù del principio dell'autonomia, «la necessità interiore, che spinge i credenti rinati alla vita grazie alla vittoria di Cristo sul peccato, si trasforma in una necessità razionale. La sovranità intangibile della fede si trasforma nei diritti umani, sottratti a ogni influenza dello stato e fondati sulla natura stessa dell'uomo»³.

Una volta riconosciuta l'autonomia della morale come dimensione della vita spirituale caratterizzante l'essere finito situato tra il cielo e la terra, tra la ragione e la natura, la descrizione e comprensione concettuale di questa dimensione – osserva Troeltsch già in *Die christliche Weltanschauung* – mostra come condizioni di possibilità e aspetti essenziali e costitutivi dell'esperienza morale da un lato il *dovere*, ovvero l'elemento normativo, e dall'altro lato lo *scopo*, ovvero l'elemento teleologico. La centralità dell'elemento del *dovere* si presenta in modo particolare nelle concezioni della morale che si possono riportare sotto il titolo di «intuizionismo». Nella coscienza morale si impongono con una evidenza immediata, appunto nella forma di *intuizioni*, gli «imperativi» in cui si configura di volta in volta il dovere, la legge morale. «Questi imperativi – scrive Troeltsch – sono fondati su una specie di interna rivelazione di Dio o comunque su una intuizione interiore di supreme verità dotate di senso»⁴. Nella esperienza della coscienza morale si presentano quindi «rappresentazioni di doveri» la cui validità non è ulteriormente deducibile. Questi principi etici evidenti sono al centro dell'etica evangelica, che ha messo da parte ogni autorità etica puramente statutaria, e hanno trovato nell'«analisi critica di Kant» la loro più raffinata e matura «espressione concettuale», in quanto in essa vengono ricondotti e fondati «in un'apriorica legislazione della ragione e il loro contenuto viene raccolto nel concetto del dovere in generale ovvero dell'essere obbligati sotto il dominio di una legge della universale validità dell'azione insita nell'essenza della ragione»⁵. E se con Kant la fondazione dell'etica si sposta dal piano della psicologia, sempre in pericolo di svoltare nel soggettivismo o nel naturalismo, al piano dell'analisi trascendentale della coscienza, in grado di collocarsi in una dimensione di universale validità, o di validità intersoggettiva, con Schleiermacher si delinea il progetto di un'etica materiale capace di «ordinare e elaborare in un sistema di beni i contenuti concettuali della sfera morale, cioè l'etica dell'umanità e l'idea di civiltà»⁶, o come si può egualmente dire, l'idea della storia

3 Cfr. E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten*, cit., pp. 406-407.

4 E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*(1893-94), in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Neudr. der 2. Auflage 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 251.

5 *Ibidem*.

6 E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten*, cit., p. 428.

come integrazione ogni volta individuata di ragione e natura⁷.

«Dovere» e «scopo», «legge morale» e «bene» sono elementi che entrano spesso in collisione tra loro, come mostra la storia del pensiero morale moderno, ma che in realtà sono tra loro strettamente correlati. Ogni concezione etica che privilegi l'uno o l'altro non riesce a comprendere la *realtà* etica nella sua interezza e concretezza, e finisce per sovrapporre ad essa uno schema astratto di interpretazione. Se ci atteniamo al «dovere», la descrizione fenomenologica della vita spirituale rivela che «soltanto una parte delle attività dello spirito appare [...] come specificamente etica, quella che è sottoposta a determinate norme vincolanti e alla coscienza del dovere», sicché il *dovere* si presenta immediatamente come «l'elemento specificamente etico»: è insito nell'etico il carattere dell'immediatezza, della spontaneità, dell'apriorità, per cui la norma morale è categorica, «valida di per sé», «non derivata» e perciò sentita come un «dovere»⁸. A tal punto che – aggiunge Troeltsch – anche quando si riconosce il valore di beni ideali, di scopi autenticamente etici, questo riconoscimento «presuppone un comando della ragione o un impulso razionale a tendere verso questi beni, [...] che viene avvertito sempre come un impulso interiore, come l'impulso di un *dovere vincolante*»⁹. Dall'altro lato, però, si deve riconoscere che in presenza di tendenze, inclinazioni, atteggiamenti naturali indifferenti all'eticità o, ancor di più, opposti ad essa, tendenze verso l'egoismo, verso il male, il dovere non potrebbe agire sulla volontà senza avere un'adeguata «forza motivazionale», se non vi fosse, cioè, un «interesse» del soggetto agente, «un piacere specificamente etico, l'avvertimento della dignità dell'etico, del suo valore come intensificazione dell'esistenza»¹⁰. Un interesse implica però un fine, un bene da realizzare o da raggiungere, quindi uno specifico «fine dell'etica», «un fine ultimo oggettivo, che conferisce valore e senso all'esistenza e indirizza l'agire dell'uomo verso uno scopo unitario»: un «sommo bene», che non può consistere unicamente «nel conseguimento di un ideale valore della personalità, ma anche nella normale e ordinata conformazione della vita esteriore». L'antinomia tra i due principi etici di fronte a cui si trova l'analisi della coscienza – l'agire

7 «I singoli esseri – scrive Schleiermacher nell'*Etica (1812/13)* – vanno posti soltanto come gli organi e i simboli originari della ragione; ma l'agire della ragione sulla natura è un agire dell'intera ragione sull'intera natura; il processo etico non è compiuto se non in quanto l'intera natura, mediante la natura umana, è fatta propria, organicamente o simbolicamente, dalla ragione, e la vita dei singoli esseri non è vita per essi stessi, ma per la totalità della ragione e per la totalità della natura» (F.D.E. Schleiermacher, *Etica (1812/13)*, *Introduzione*, § 78, in *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di G. Moretto, Utet, Torino 1998, p. 415).

8 Chiaramente l'affermazione del *dovere* come carattere specifico dell'etica rinvia alla *Critica della ragione pratica* di Kant: «La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un *imperativo*, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un *dovere (ein Sollen)* esprimente la necessità oggettiva dell'azione» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1955, p. 22; cfr. pp. 46, 58-59, 100-101, 107). Altrettanto va ricordato quanto afferma Schleiermacher nell'*Etica* del 1811/12: «In tutte le forme essa [l'etica razionale], senza preoccuparsi dell'essere, pone il dovere (*Sollen*) come caratteristica della dimensione etica in opposizione a quella fisica» [*Etica (1812/13)*, cit., p. 408]; «la comprensione di un'azione nella luce della totalità di una vita, elevata al di sopra della momentanea limitazione, è ciò attraverso cui essa corrisponde al concetto di dovere» (p. 416).

9 E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung*, cit., p. 258.

10 Ivi, p. 259.

incondizionato della volontà per il dovere e l'agire in rapporto ad un fine oggettivo – può essere superata dal riconoscimento di «una fondamentale unità della ragione posta al di là e alle spalle [*jenseits und hinter*] della coscienza umana». L'etica perciò, in definitiva, esige necessariamente «convinzioni metafisiche e religiose»¹¹, come era stato messo in rilievo anche da Kant specialmente ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, dove afferma che «la morale [...] conduce inevitabilmente alla religione, innalzandosi così all'idea di un legislatore onnipotente»¹². In Troeltsch è certamente più direttamente esplicitata questa intima relazione di morale e religione. Ma in questa sede quello che s'intende sottolineare, richiamando l'ascendenza kantiana, è proprio la compresenza nella concezione dell'etica dei due elementi del *dovere* e dello *scopo*, che configura, come ha opportunamente rilevato Heinrich Benckert, la *Grundkonzeption* del pensiero etico di Troeltsch¹³, la caratteristica «partizione» dell'etica in *morale della personalità* (o morale della coscienza, o anche etica soggettiva) e *etica dei valori culturali* (o, seguendo Schleiermacher, etica dei beni, etica oggettiva), che si presenta più esplicitamente a partire dalla recensione-saggio del 1902 *Grundprobleme der Ethik*, in occasione della pubblicazione della *Ethik* di Wilhelm Herrmann.

II – Troeltsch condivide con Herrmann il principio di ispirazione kantiana secondo cui l'essenza dell'etico è l'intenzione morale, la profonda convinzione personale dell'universale validità del giudizio morale espresso e l'agire conformemente al dovere interiormente sentito. Ma questo principio non si esaurisce unicamente nel rispetto del dovere, ma implica anche il concetto di un fine etico, che lo stesso Kant aveva incidentalmente messo in rilievo e che Herrmann ha posto esplicitamente in luogo del semplice concetto di legge: il fine della *formazione della personalità*, in quanto la personalità designa il nucleo di una superiore vita interiore – sovraordinata ed opposta alla semplice natura psichica, alla mera individualità e soggettività¹⁴. Intorno al concetto del fine della formazione della personalità si costituisce l'*etica soggettiva* ovvero la *moralità*, «l'etica delle determinazioni – necessarie, ma asso-

11 *Ibidem*.

12 I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 326-27 e nota a. di p. 326; cfr. *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 159-160. Ma si veda l'intera argomentazione svolta da Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, pp. 323-327.

13 Cfr. H. Benckert, *Ernst Troeltsch und das ethische Problem*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1932, p. 14.

14 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik* (1902), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., p. 617 (tr. it.; E. Troeltsch, *Problemi fondamentali dell'etica*, a cura di G. Cantillo, presentazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 2007, pp. 113-114). «La personalità – scrive Herrmann – è l'unica cosa che possiamo pensare come fine in sé, come fine ultimo a cui ogni altra cosa è subordinata come mezzo» (W. Herrmann, *Ethik*, Mohr, Tübingen 1901, pp. 50-51, tr. it., a cura di A. Grillo / S. Sorrentino, ESI, Napoli 1998, pp. 76-77). La fonte tanto per Herrmann, quanto per Troeltsch è Kant, che nella *Critica della ragion pratica*, ponendo la domanda intorno alla «radice» del «dovere», afferma che questa radice non può che essere «ciò che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l'intelletto può pensare [...]. Non è altro che la *personalità*, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura»; per questo aspetto l'uomo appartiene al mondo intellegibile ed «è fine a se stesso» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it., cit., pp. 107-108).

lutamente soggettive – del volere per mezzo della pura ragion pratica»¹⁵, articolandosi secondo la duplice esplicazione di esso nel fine individuale «della produzione del valore della propria personalità» e nel fine sociale della reciprocità nel riconoscersi e nel promuovere il valore della personalità di ognuno¹⁶. Moralità individuale e moralità sociale sono correlate come i due aspetti dell'etica della personalità, della *Gewissensmoral*, le cui virtù, suggerisce Troeltsch, sono, dal lato del fine individuale, la sincerità, il valore, la serietà, la prudenza, l'autocontrollo, il pudore, l'ordine, la coscienziosità (e simili) e, dal lato del fine sociale, l'amore del prossimo, la giustizia, la pazienza, l'indulgenza, la gratitudine, la pietà, la fedeltà (e simili): virtù analitiche, ovvero deducibili dal fine della formazione della personalità propria e da quello del riconoscimento della personalità altrui e della sua promozione¹⁷. In questa fondazione e delineazione dell'etica soggettiva la posizione di Troeltsch concorda con quella di Herrmann, che sotto il titolo di moralità intende parimenti «un comportamento in cui la vita umana supera la sua forma data dalla natura e attinge un livello più elevato», nel senso che «in luogo del precedente isolamento entra l'esigenza di una comunità interpersonale e in luogo del dominio dell'impulso naturale una vita personale»¹⁸.

Qui termina l'adesione di Troeltsch all'etica herrmanniana nel suo aspetto più decisamente dipendente dall'etica kantiana. Egli non condivide infatti il contenuto esclusivamente soggettivo del concetto dell'etico, la restrizione del «carattere della necessità formale ed oggettiva», cioè di una validità intersoggettiva, universalmente riconosciuta, soltanto alle «finalità soggettive» riguardanti il rapporto del soggetto con se stesso o con gli altri, mentre la considerazione della «realtà morale» rivela chiaramente la distinzione tra i valori soggettivi, relativi al comportamento del soggetto verso se stesso e verso gli altri, i valori «della sincerità, dell'avvedutezza, del valore e simili», e i valori oggettivi «della famiglia, dello Stato, della società, della scienza, dell'arte e della religione», cui l'uomo ha il dovere di tendere. Questi beni (o valori) non esprimono una mera soddisfazione di bisogni, ma la loro validità si impone alla coscienza morale in forza di una «necessità oggettiva» che li rende partecipi «del carattere formale dell'etico, cioè del carattere della necessità in sé». In quanto, poi, nel perseguire tali beni oggettivi «si conquista un valore della personalità che è sempre intimamente legato con il riconoscimento e con la promozione degli stessi beni negli altri», anche essi presentano il duplice aspetto di fini individuali e sociali. Le due serie di valori, soggettivi ed oggettivi, sono perciò analoghe e solo la tensione verso la realizzazione di entrambe può costituire il compimento dell'esperienza morale¹⁹. Il riconoscimento dei beni oggettivi, dei valori culturali fa emergere la dimensione storica dell'etico, e si può dire che in questo modo Troeltsch definisce e sviluppa l'intenzione herrmanniana di una integrazione tra l'etica soggettiva di Kant e quella oggettiva di Schleiermacher.

III – L'articolazione dell'etica delineata in *Grundprobleme der Ethik* si ripresenta nei corsi di lezioni del 1905/06 e del 1911/12 e nelle conferenze su *Ethik und Geschichtsphi-*

15 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., p. 564 (tr. it., cit., pp. 51-52).

16 Ivi, p. 617 (tr. it., cit., p. 114).

17 *Ibidem*.

18 W. Herrmann, *Ethik*, cit., p. 60 (cfr. tr. it., cit., pp. 85-86).

19 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., pp. 618-619 (tr. it., cit., pp. 115-116).

losophie, che Troeltsch avrebbe dovuto tenere a Londra nel 1923. Nel § 1 del corso di lezioni su *Grundfragen der praktischen Ethik* del semestre invernale 1905/06 Troeltsch indica «tre concetti fondamentali» dell'etica : «1) concetto del dovere o del valore incondizionato , 2) il concetto dell'anti-eticità [male], 3) concetto di un sistema di scopi etici»²⁰. Intorno al concetto di dovere o di valore incondizionato si costituisce la moralità soggettiva fondata sulle idee di libertà, di imputazione e di personalità e costantemente impegnata a sconfiggere le tendenze del male, le tentazioni dell'irrazionale ripiegamento singolaristico²¹. Intorno al concetto di «finalità etiche» si costituisce un sistema di oggettivi «valori ideali o beni» entro il quale, attraverso l'autonoma appropriazione e rielaborazione di essi, si sviluppa «il valore morale della singola completa personalità»: vale a dire i valori o beni «[della] famiglia, [della] società che scaturisce dal lavoro, [dello] Stato, [della] scienza, [dell'] arte e [della] religione» – un sistema che di volta in volta, secondo il prevalente atteggiamento della singola personalità o della comunità, si costruisce intorno ad uno dei valori culturali posto come centrale²². Nell'Introduzione al corso del semestre invernale 1911/12 su *Praktische christliche Ethik* Troeltsch ripropone i tre concetti fondamentali dell'esperienza morale sopra indicati e a proposito del terzo concetto («il concetto di un sistema di finalità etiche ovvero di *valori oggettivi*») scrive: «il terzo concetto ci mostra che accanto all'acquisizione del valore morale della personalità che si ottiene con l'obbedienza alla legge morale c'è inoltre un altro oggetto dell'agire morale, vale a dire gli ideali, oggettivi e necessari beni culturali» e in maniera molto significativa osserva che «soltanto realizzando questi beni l'etica formale della legge morale si riempie di un contenuto concreto e la personalità morale acquista la più appropriata materia della sua attivazione». Sono i valori o beni oggettivi «[della] famiglia, [dello] Stato, [del] dominio culturale tecnico–economico, [della] scienza, [dell'] arte, [della] religione»²³. Si delinea anche qui la distinzione tra moralità della personalità ed etica dei valori culturali e si sottolinea come la realizzazione dell'etica formale della coscienza si attua pienamente soltanto dentro il sistema dei valori culturali.

Queste considerazioni vengono riprese in *Ethik und Geschichtsphilosophie*, anche se l'interesse che orienta le conferenze preparate per il seminario londinese è differente: non più il problema della definizione dell'*ethos* cristiano all'interno di una teoria moderna dell'eticità, ma la riflessione – peraltro già accennata nel saggio del 1902 – sul rapporto tra etica e storia, al fine di evitare le conseguenze relativistiche della storicizzazione dell'etica e di corrispondere all'esigenza di fondare teoricamente una «sintesi culturale del presente», in grado di rimediare alla «catastrofe» della prima guerra mondiale. Anche in *Ethik und Geschichtsphilosophie* il fine che immediatamente si presenta alla «coscienza morale» come suo oggetto aprioricamente correlato è quello dell'«acquisizione ed affermazione della personalità libera, unitaria e fondata in se stessa». Il «dovere» che qualifica l'agire morale consiste appunto nel formare «dal flusso e dal disordine della vita naturale impulsiva l'unità e la compiutezza della personalità», che non è un attributo

20 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VII (1993), p. 73.

21 Ivi, pp. 73-74.

22 Ivi, pp. 74-75.

23 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VI, 1991, p. 134.

naturale, bensì il risultato dell'attività della ragione, della mediazione dell'immediatezza naturale: «Nessuno nasce come personalità, ognuno deve trasformarsi in personalità obbedendo ad un *impulso* che porta ad unità e sintesi»²⁴.

L'uomo è un essere storico, «non è naturalmente ciò che dev'essere», ma è un *divenire-se-stesso*²⁵, sorretto dalla «obbedienza e dedizione ad una tendenza alla liberazione dalla motivazione meramente naturale e contingente, ad una *tendenza al dovere*, che è analoga alla tendenza alla verità e come questa emerge da strati spirituali profondi del nostro essere»²⁶. In questa definizione della personalità è indicata l'essenza dell'eticità in generale, in quanto movimento di negazione dell'immediatezza della vita naturale e sua mediazione e trasformazione razionale, da cui si origina parimenti l'eticità dei valori culturali, in quanto forme di mediazione della ragione con la natura. Tuttavia, malgrado la comune radice nel movimento di emersione dello spirito dalle limitazioni naturali, *Gewissensmoral* e *Kulturethik* si distinguono, in primo luogo perché, mentre la *Gewissensmoral*, «in forza della sua *formalità* porta fuori della storia in ciò che è intemporalmente valido», la *Kulturethik*, invece, «riporta nella storia e nello sviluppo, soprattutto nel regno dell'individuale»²⁷.

Un altro elemento di differenziazione tra le due forme di etica è dato dal rapporto con la struttura-di-base naturale. Nel caso della *morale della coscienza* è un rapporto di «completa e netta opposizione», in quanto «al contingente e al mutevole», che caratterizzano la vita naturale, «si contrappongono la necessità e l'unità», che caratterizzano la vita personale, «all'eudemonistico sentimento del piacere [si contrappone] il sentimento di una obbligazione, all'arbitrio soggettivistico [si contrappone] un contenuto oggettivo e universale»²⁸. Diversamente si pone il rapporto nel caso dell'*etica culturale*: i valori culturali non sono posizioni immediate del «pensiero etico», ma sono posizioni che scaturiscono dalla «base naturale degli istinti» al di sopra di cui si innalzano e ne conservano in sé la determinazione; essi sono originariamente «mediazioni», «potenze» attraverso cui la ragione penetra nella struttura naturale e questa primieramente si umanizza e si fa, da mera vita psichica e animale, *storia*, *Umwelt* umana. L'etica dei valori culturali è perciò radicalmente storica e connessa con la situazione già-data, la cui trasformazione – negazione e conservazione insieme (*Aufhebung*) – è la storia. Da ciò deriva la difficoltà di costruire un «sistema» di valori culturali, di beni oggettivi: costruzione che esigerebbe una «radice unica» e un «fine unico» e quindi una «formazione pratica unitaria». L'etica culturale è intimamente connessa «con i diversi territori reali della vita». Sul suo piano

24 E. Troeltsch, in *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge* von Ernst Troeltsch, eingeleitet von Fr. von Hügel/Kensington, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, p. 9 (tr. it. di F. Donadio, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo / F. Tessitore, volume III, Guida, Napoli 1993, Appendice II: *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, p. 129).

25 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero / C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 41-42. Il riferimento a Hegel va poi fatto più in generale per la distinzione tra morale della coscienza e etica dei valori culturali, che pur se trasposta in una differente concezione della teoria della storia e dell'etica in generale, richiama certamente la distinzione hegeliana di «moralità» e «eticità».

26 E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 9-10 (tr. it., cit., pp. 129-130).

27 Cfr. *ivi*, pp. 29-30 (tr. it., cit., p. 144).

28 *Ivi*, pp. 30-31 (tr. it., cit., pp. 144-145).

si può solo produrre una sintesi di valori all'interno di una data cerchia culturale. Questa produzione originariamente non accade «mediante una prassi consapevole e una costruzione vera e propria», ma si realizza piuttosto «nella sfera dell'inconscio», attraverso un sotterraneo «impulso della ragione, che si eleva sulla natura e la organizza». Si forma così «il sistema dei valori come puro fatto, non generato dal pensiero e non diretto dalla volontà»²⁹.

Senonché nel dinamismo della storia, di tanto in tanto, entra in crisi il fisiologico rapporto tra l'inconscio fondamento comunitario e le autocoscenze individuali, si spezza l'esserci immediato dello «spirito comune» e allora diventa necessaria «una sintesi consapevole» risultante da una progettata costruzione. Ma questa «costruzione» non è deducibile apriori, tale, cioè, che possa essere ricavata dall'essenza della ragione o in base ad una legge naturale; essa è aposteriori, tale che per pensarla e realizzarla si devono conoscere i presupposti del proprio presente, la storia e il destino della cerchia culturale a cui si appartiene», così come «le condizioni geografiche e biologiche del proprio ambito di vita, la interna logica dello sviluppo già avviato, l'azione reciproca degli aspetti necessari e contingenti»³⁰. Da questo punto di vista ogni tentativo di produrre una nuova sintesi culturale, un nuovo sistema di valori, trova già tracciati – come degli apriori storici – determinati sentieri in cui si definiscono i confini della propria cerchia culturale, la sua «individualità storica». D'altra parte, per la costruzione del sistema di valori è necessario un «valore centrale», che non si dà in modo oggettivo, ma sia la scelta di questo valore centrale, sia il modo in cui intorno ad esso si raccolgono gli altri valori dipendono dalla posizione personale : come nell'applicazione della Gewissensmoral ai complessi rapporti della realtà, quel che qui decide sono «l'azione creativa e la coscienza responsabile»³¹.

La «coscienza personale» deve anche produrre responsabilmente, autonomamente, il nesso tra «sistema dei valori culturali» e «morale della coscienza». Anche questo legame non consente un «sistema apriori», anch'esso è affidato all'energia della decisione personale, dello spirito che agisce e forma arrischiando un atto di vita storico «fondato sulla comprensione dello sviluppo che conduce fino a noi e sul coraggio di trasformarlo e di farlo proseguire». Chi nell'agire storico ritiene di cogliere la verità, chi ha questo «coraggio» di proporre una nuova «sintesi culturale», non può che invitare gli altri a seguirlo: ma che egli sia un uomo della verità, in modo da poter invitare gli altri ad ascoltare la sua voce, questo può essere soltanto oggetto della sua fede e, in ultima istanza, può «convalidare» questa sua fede solo «impegnandovi la sua stessa vita»³². Il concetto della Kultursynthese rappresenta il punto culminante dell'etica generale³³, e il valore centrale intorno a cui essa si organizza è sempre un valore storicamente condizionato, relativo ad una cerchia di cultura e alla sua storia, ad un particolare spirito comune in cui e di cui vive l'individualità personale e senza di cui «non è possibile in generale alcuna

29 Ivi, pp. 37-38 (tr. it., cit., pp. 149-150).

30 Ivi, pp. 38-39 (tr. it., cit., pp. 150-151).

31 Cfr. ivi, pp. 39-40 (tr. it., cit., p. 151).

32 Cfr. ivi, p. 40 (tr. it., pp. 151-152).

33 Cfr. H. Benckert, cit., pp. 79 e ss.

formazione etica [...] della corrente della vita»: la stessa «idea della personalità, che è determinante come libertà nella Gewissensmoral, come contenuto e valore oggettivo (Sachgehalt) nella Gütermoral, è una fede del mondo occidentale, che in questa forma il lontano oriente non conosce, e che, soprattutto, costituisce il nostro individuale destino europeo». Ma questa consapevolezza della relatività del valore della personalità, in quanto relativo alla tradizione europea, non modifica la nostra convinzione per cui «non possiamo fare a meno di credere, in rapporto a tutta la nostra storia, che essa sia la verità *per noi*»³⁴.

34 E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 51-52 (tr. it., p. 160). Sull'etica di Troeltsch si vedano anche l'introduzione di Marion Marquardt alla riedizione di *Ethik und Geschichtsphilosophie* (Beltz/Athenäum, Landsberg 1995) e il saggio di Friedrich Lohmann, *Ernst Troeltschs Überlegungen zur Grundlegung der Ethik*, in «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. 14, 2001, pp. 1-31.