

MARCELLO OSTINELLI

I dilemmi morali e il significato del rincrescimento

The paper argues for the plausibility of the thesis that there are no genuine moral dilemmas. In particular, I examine Bernard Williams' objection that agent-regret in a situation of conflict among contradictory moral obligations would prove the existence of such dilemmas.

Contrary to Williams' claim, agent-regret in these situations is not sufficient to establish the existence of such moral dilemmas. Williams' argument cannot undermine the logical consistency of moral theories, nor their capacity to solve moral conflicts.

I also consider Monika Betzler's proposal that agent-regret can be considered 'rational in a looser sense' without implying an inconsistency in moral theory. In order to discuss the plausibility of this proposal, I focus on the interpretation of agent-regret as an emotional response which also restores offended moral integrity.

I claim, in conclusion, that it is reasonable to assume this proposal, insofar as moral theory can determine some criteria of judgement which allow a distinction between authentic and false modalities of integration.

Accade talvolta a qualcuno di affrontare situazioni che impongono la scelta tragica di sacrificare vite umane innocenti. Pagine famose della letteratura mondiale ci permettono di rielaborare sul piano dell'immaginazione queste tragiche esperienze e di approfondirne la comprensione. Ne sono illustri esempi il conflitto tra Antigone e Creonte, tra gli obblighi personali dell'una e quelli impersonali dell'altro; il dramma di Agamennone che per far tornare a spirare i venti giusti sulla flotta greca deve sacrificare la figlia Ifigenia; e quello altrettanto tragico di Abramo cui Dio ordinò il sacrificio di Isacco. In tempi a noi più vicini William Styron in una pagina che è ormai divenuta un luogo classico su questo tema racconta la scelta di Sophie per evitare che almeno uno dei due figli non sia messo sul convoglio destinato al campo di Birkenau.¹ Una situazione simile è immaginata da Bernard Williams per mettere in evidenza la differenza tra una teoria etica che considera la condotta umana in una prospettiva alla terza persona; e, d'altro lato, una teoria che adotta la prospettiva di chi compie l'azione: il caso ipotetico è quello di Jim

¹ William Styron: *Sophie's Choice* (London: Jonathan Cape, 1979) chap. XV, trad. it. *La scelta di Sophie* (Milano: Leonardo, 1990) cap. XV, pp. 583-587.

che è costretto a scegliere tra lasciare che accada che venti persone innocenti vengano fucilate oppure essere l'autore dell'uccisione di una di loro per salvare la vita delle altre.² È a queste scelte tragiche, in particolare a quelle situazioni che comportano inevitabilmente la perdita di qualche vita umana innocente, come quelle descritte da William Styron e da Bernard Williams, che rivolgerò la mia attenzione.

La questione non è soltanto pratica; è rilevante pure dal punto di vista teorico, come è dimostrato dal dibattito filosofico contemporaneo. Riguarda infatti lo statuto della teoria etica: se essa possa ragionevolmente contribuire alla riuscita della vita morale o, quanto meno, ad evitare il suo fallimento; oppure se di essa si possa fare a meno; se essa debba fornire principi che consentano di risolvere i conflitti morali e di prescrivere ciò che il soggetto morale deve fare oppure se essa debba identificare di fronte a scelte tragiche come quelle di Sophie e di Jim anche le risorse emotive da cui attingere una risposta riparatrice della propria integrità morale offesa.

Risale a Bentham la concezione di teoria etica, sostenuta con vigore dall'utilitarismo contemporaneo, che ritiene che in qualunque situazione, anche in quelle di conflitto morale estremo, esiste sempre l'azione che tutto considerato è migliore di altre e compierla è nostro dovere. Soddisfano questo criterio le teorie etiche monistiche. Per il monismo etico non si danno dilemmi morali genuini, vale a dire situazioni in cui due doveri non soverchiabili obbligano ad azioni incompatibili. Ciò che l'agente considera un dilemma morale è semplicemente il risultato della sua difficoltà epistemica: egli non sa cosa fare perché è incapace di giudicare correttamente la situazione. Non si nega l'esistenza di conflitti morali; però ogni buona teoria etica deve essere in grado di risolverli. Una teoria etica che non sia in grado di fugare la perplessità morale di fronte ad una situazione problematica e di decidere ciò che si deve fare, per quanto difficile sia il giudizio sulla situazione e per quanto tragica possa risultare la scelta, va considerata incoerente e indeterminata o, nel migliore dei casi, superficiale. Al più la teoria può ammettere l'esistenza di un dilemma se risulta da un precedente sbaglio morale. E' questo il caso di ciò che Tommaso d'Aquino denominava dilemma *secundum quid*, quando il soggetto morale a seguito di un precedente sbaglio morale deve onorare

² Bernard Williams: *A Critique of Utilitarianism*, in John J. C. Smart, Bernard Williams: *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), trad. it. *Utilitarismo: un confronto* (Napoli: Bibliopolis, 1973) qui pp. 123-124 (= U).

due obblighi incompatibili.³ In questi casi la perplessità morale dipende esclusivamente da una precedente scelta sbagliata del soggetto ma non deriva da un'insufficienza della teoria a prescrivere l'azione giusta. Una teoria etica consistente esclude la possibilità che il soggetto morale possa trovarsi in uno stato di perplessità *simpliciter*, ovvero che possa esistere un conflitto vero tra due obblighi morali se antecedentemente alla situazione in cui si trova egli non ha compiuto sbagli. Per Tommaso la possibilità che chi ha compiuto uno sbaglio sia perplesso su quel che deve fare non è un argomento contro la consistenza della teoria: «non est inconueniens, ut aliquo supposito, home peccatum vitare non possit».⁴ Tuttavia, anche nel caso di un dilemma *secundum quid*, è questione controversa che una teoria etica non sia in grado di prescrivere la condotta morale giusta a chi abbia compiuto lo sbaglio.

Forse l'espressione più conseguente della tesi monistica che una buona teoria etica deve essere in grado di fugare qualsiasi perplessità morale si trova in *Moral Thinking* di Richard M. Hare. Egli distingue tra due livelli del pensiero morale. È al livello intuitivo dei principi *prima facie* che riguarda le situazioni ordinarie della vita quotidiana che un conflitto di doveri può sembrare insolubile. In effetti, quando il livello intuitivo del pensiero morale è confrontato con una situazione eccezionale può trovarsi in difficoltà. In questi casi lo soccorre il livello critico che sarà in grado di dire cosa si deve fare. A questo livello il pensiero morale potrà dimostrare quanto avrebbe scritto un pastore dello Yorkshire fuori della sua chiesa, che «Se avete dei doveri contrastanti, uno di essi non è il vostro dovere». Per Hare infatti la perplessità del filosofo è la prova che la sua comprensione del conflitto di doveri è rimasta superficiale: «Le diverse concezioni dei filosofi morali nei riguardi del conflitto di doveri costituiscono un sintomo estre-

³ Questa interpretazione venne sostenuta in particolare da Alan Donagan in diversi importanti contributi: *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977); *Consistency in Rationalist Moral Systems*, in *The Journal of Philosophy* 81 (1985) pp. 291-309; *Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy*, in *Moral Dilemmas and Moral Theory*, ed. by H. E. Mason (Oxford: Oxford University Press, 1996) pp. 11-22. Nella sua interpretazione Donagan si è basato su *Summa Theologiae*, I^a-II^ae q. 19 a. 6 arg. 3 I-II; II^a-II^ae q. 62 a. 2 arg. 2; III^a q. 64 a. 6 ad 3; e a *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17 a. 4 ad 8. Più recentemente M. V. Dougherty ha suffragato l'interpretazione di Donagan con ulteriori prove in: *Perplexity Simpliciter and Perplexity Secundum Quid: A Look at Some Contemporary Appeals to Thomas Aquinas*, in *International Philosophical Quarterly* 41 (2001) pp. 469-480.

⁴ Tommaso d'Aquino: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17 a. 4 ad 8.

mamente chiaro del livello di comprensione e di penetrazione raggiunto dal loro pensiero intorno alla moralità; forse è proprio nell'esame di ciò che viene detto su questo argomento, che la superficialità si rivela nel modo più immediato».⁵

È noto che la tesi che non esistono dilemmi morali intrattabili è stata oggetto di numerose critiche. Un'obiezione importante contro il monismo riguarda l'esistenza di obblighi morali che sono giustificati da valori incommensurabili i quali rendono gli obblighi incomparabili. Qui non considero questo argomento, che com'è noto, originariamente fu proposto da Thomas Nagel.⁶ Vi è poi l'argomento che sostiene che l'esistenza di dilemmi morali genuini sia provata per il fatto che quando in una situazione di conflitto tra doveri morali contraddittori (potendo cioè fare ciò che è richiesto dall'uno ma non ciò che è richiesto dall'altro, o perché non è possibile fare entrambe le cose o perché fare l'una preclude che si possa fare l'altra) il soggetto che sceglie a favore dell'uno proverà rincrescimento per aver negletto l'altro. L'esistenza di questo sentimento proverebbe che il conflitto di obblighi costituiva un dilemma morale autentico. È del significato di questo argomento che intendo occuparmi in questa sede, nella scia di un dibattito ormai molto esteso e complesso.

In un articolo pubblicato nel 1965 Bernard Williams sosteneva che, a differenza di quanto ritengono i fautori del monismo etico, risolvere un dilemma morale non è un'operazione mentale simile a eliminare un errore. Se così fosse, sarebbe come abbandonare una credenza sbagliata. La constatazione che due credenze sono tra loro in conflitto costringe a indebolirne una e poi ad abbandonarla. Se risolvere un dilemma morale assomigliasse all'eliminazione di un errore, allora «si tratta solo di stabilire quale dei due asserti conflittuali indicanti un dovere sia quello vero, e poiché quegli asserti non possono essere entrambi veri, decidere correttamente per uno di essi non

⁵ Richard M. Hare: *Moral Thinking* (New York: Oxford University Press 1981) cap. II, § 1, trad. it. *Il pensiero morale* (Bologna: Il Mulino, 1989) p. 58.

⁶ Thomas Nagel: *The Fragmentation of Value*, in T. N.: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) pp. 128-141, trad. it.: *La frammentazione del valore*, in *Questioni mortali* (Milano: Il Saggiatore, 1986) pp. 127-139. L'argomento di Nagel si può così riassumere: (1) taluni valori sono tra di loro incommensurabili; (2) se ci sono valori incommensurabili, allora vi saranno anche obblighi incommensurabili; (3) obblighi incommensurabili generano conflitti insolubili, cioè dei dilemmi morali.

può che voler dire sbarazzarsi dell'errore contenuto nell'altro». ⁷ In questo modo si esclude l'esistenza di dilemmi genuini e li si considera alla stregua di conflitti morali che in linea di principio la teoria è in grado di risolvere.

Secondo Williams tuttavia, i conflitti tra doveri «assomigliano di più ai conflitti tra desideri che ai conflitti tra credenze». ⁸ La prova è che in entrambi i casi l'alternativa a cui non è possibile dare seguito non può essere eliminata, come accade invece ad una credenza falsa. In un conflitto di obblighi «non penso in termini di eliminazione dell'errore» ⁹; al contrario riconosco la presenza di entrambi gli obblighi e anche quello che non è stato adempiuto, alla stregua di un desiderio respinto, può persistere e ricomparire nella forma di un «residuo emotivo» che esprime il rincrescimento per ciò che è perduto. In generale, il rincrescimento comporta «il desiderio che le cose siano andate diversamente»; ¹⁰ qui però si tratta di «rincrescimento dell'agente» (*agent-regret*), cioè di «quel rincrescimento che una persona può avvertire solo nei confronti delle sue azioni passate (o delle azioni alle quali per lo meno ritiene di aver contribuito)». ¹¹ Il rincrescimento dell'agente si distingue perciò dal rincrescimento dello spettatore, che in via di principio chiunque potrebbe provare se venisse a conoscenza di quel particolare stato di cose. Il rincrescimento dell'agente è pure diverso dal rimorso. Mentre si prova rimorso soltanto per azioni volontarie, «noi abbiamo sentimenti di rincrescimento come agenti anche nei confronti di azioni involontarie». ¹²

A Williams l'esistenza di un rincrescimento dell'agente sembrava sufficiente per una «critica fondamentale» degli assunti delle teorie etiche monistiche perché, se l'obiezione è pertinente, sarebbe provato che non rendono giustizia alla peculiare fenomenologia che accompagna l'esperienza personale del conflitto tra doveri. Infatti, nonostante che le conseguenze di cui il soggetto morale si rincesce non siano il risultato di proprie azioni volontarie, il rincrescimento che egli prova (allo stesso modo del rimorso ma a differenza

⁷ Bernard Williams: *Ethical Consistency*, in B. W.: *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge University Press: Cambridge, 1973), trad. it. *Coerenza etica*, in *Problemi dell'io* (Il Saggiatore: Milano, 1990) p. 213 (= CE).

⁸ CE, p. 209.

⁹ CE, p. 210.

¹⁰ Bernard Williams: *Moral Luck*, in B. W.: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), trad. it. *Sorte morale*, in *Sorte morale* (Milano: Il Saggiatore, 1987) p. 46 (= SM).

¹¹ SM, p. 42.

¹² SM, p. 45.

del rincrescimento dello spettatore) «comporta da parte dell'agente stesso il desiderio di non aver fatto ciò che ha fatto».¹³

Secondo Williams le teorie etiche monistiche ci porterebbero a concludere che è irrazionale¹⁴ provare rincrescimento per il dovere che è stato tralasciato, se la scelta che ho compiuto è la migliore tutto considerato: «se sono convinto di aver agito per il meglio e se non ho motivo di rimproverarmi di essermi messo da solo in una situazione conflittuale, allora è semplicemente irrazionale provare rincrescimento».¹⁵ Tuttavia, a parere di Williams, questo giudizio contraddice il modo comune di rappresentarsi il carattere appropriato di un agente morale. In una situazione di conflitto di obblighi morali come quella che Sophie fu costretta ad affrontare senza propria precedente colpa, qualunque essere umano decente proverebbe i suoi stessi sentimenti. Se la scelta compiuta non avesse lasciato nell'agente alcun rincrescimento, vi sarebbe ragione di interrogarsi sulle qualità morali di chi l'ha compiuta. Così Sophie potrebbe sentirsi colpevole, ritenendo di aver sbagliato, qualunque cosa ella avesse fatto.

Considerando la statuto della teoria la conseguenza generale è che anche le distinzioni etiche più elementari vacillano, al punto che per Bernard Williams, se ciò non è sufficiente per disfarsi interamente dell'idea di moralità, non può non modificarne il concetto. Quello che ci resterà sarà «certamente un concetto meno importante di quanto non sembri essere il nostro»,¹⁶ che sembra mettere in dubbio la possibilità di una teoria etica.

Secondo Williams, poiché per le teorie etiche monistiche è irrazionale provare rincrescimento per quanto accaduto e desiderare di aver agito diversamente, in esse c'è qualcosa che non va. È valida la critica di Williams? Che cosa prova la sua obiezione?

Se con rincrescimento Williams intende il sentimento di colpa di aver compiuto uno sbaglio, allora è irrazionale provarlo, se chi compie l'azione ha scelto ciò che era giusto fare in quella situazione. Qui non c'è ragione di sentirsi in colpa (come invece succede nel dilemma *secundum quid*) perché non c'è stato alcuno sbaglio. Questo è ciò che sostiene una teoria etica monistica. Secondo Williams, invece, «dev'essere un errore supporre che qui abbiamo a che fare con un caso di incoerenza logica».¹⁷

¹³ *SM*, p. 46.

¹⁴ *CE* (n. 7), p. 210.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *SM* (n. 10), p. 57.

¹⁷ Bernard Williams: *Conflicts of Values*, in B. W.: *Moral Luck. Philosophical*

Come già osservò Philippa Foot¹⁸ la pertinenza dell'obiezione di Williams è dubbia. Se l'argomento riguardasse il nostro modo di rappresentarci la situazione (come dice Williams),¹⁹ allora esso proverebbe ben poco.

Una cosa è affermare che, se ho sbagliato nella mia condotta, è verosimile che io provi un sentimento di colpa per lo sbaglio compiuto, se sono una persona moralmente decente. Cosa ben diversa invece è credere che l'esistenza di qualcosa che sembra assomigliare a un sentimento di colpa sia sufficiente per provare che io ho compiuto uno sbaglio morale. Infatti se mi sento in colpa per uno sbaglio che però non ho realmente compiuto, dal momento che ho scelto l'azione che era giusto fare, non ho ragione di provare una colpa anche se ve ne sono di buone per provare rincrescimento per quanto è accaduto. In effetti, l'esistenza di un «residuo emotivo» non prova che la scelta compiuta fosse sbagliata; né prova che, qualunque cosa avessi fatto, avrei sbagliato; né prova tanto meno che il conflitto di obblighi fosse un dilemma morale genuino.

Contrariamente a quel che suppone Williams, se è vero che Sophie non può salvare sia Eva che Jan ma soltanto uno dei due, allora ha l'obbligo di salvare o Eva o Jan, per quanto tragica sia questa scelta. In effetti, se non è in suo potere salvare sia Eva che Jan, sarebbe un errore «pensare che erano entrambe le cose che avev[a] il dovere di fare»,²⁰ e conseguentemente è irrazionale che Sophie si senta colpevole per non aver salvato uno dei suoi due figli. Ciò che Sophie deve fare in realtà è salvarne uno, o Eva o Jan, anche se vorrebbe salvarli entrambi (e probabilmente sarebbe disposta a dare anche la sua vita per questo). Mentre in situazioni normali l'obbligo di fare il bene di Eva e quello di fare il bene di Jan valgono congiuntamente, nel caso della situazione tragica in cui si trova Sophie gli obblighi devono essere disgiunti in quanto ella può salvare soltanto uno dei suoi figli. Pertanto, contrariamente a ciò che pensava Williams, il fatto che Sophie non deve considerarsi moralmente responsabile di non aver salvato Eva (piuttosto che Jan) non costituisce una falsificazione del pensiero morale.²¹

Papers 1973-1980 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), trad. it. *Conflitti tra valori*, in *SM*, p. 101 (= *CV*).

¹⁸ Philippa Foot: *Moral Dilemmas Revisited*, in *Modality, Morality, and Belief*, ed. by Walter Sinnott-Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press 1995) pp. 117-128, ristampato in Philippa Foot: *Moral Dilemmas and Other Topics* (Oxford: Clarendon Press 2002) pp. 175-188, qui pp. 184-185.

¹⁹ *CV* (n. 17), p. 101.

²⁰ *CE* (n. 7), p. 223.

²¹ *Ibid.*

Tuttavia, ciò non nega ogni valore e qualsiasi significato alle emozioni che prova chi senza propria colpa è costretto a compiere una scelta tragica. È sufficiente non scambiare il rincrescimento per quanto è accaduto malgrado le intenzioni del soggetto morale, con il rimorso che egli prova per le conseguenze negative di una scelta di cui a giusta ragione dev'essere invece ritenuto responsabile. Mentre il rincrescimento è compatibile con la coscienza di aver compiuto il giusto, date le circostanze in cui il soggetto morale si è trovato a scegliere e provarlo non è irrazionale; il rimorso, invece, è il sentimento morale appropriato di chi non ha compiuto il proprio dovere. Pertanto, nel caso di Sophie, che è quello di chi ha agito come era giusto fare, sarebbe irrazionale provare rimorso perché nessuno sbaglio è stato compiuto.

Vi è dunque una differenza tra queste emozioni morali che ha rilevanza per la teoria etica: la distinzione tra rimorso e rincrescimento, che già Richard Hare aveva evidenziato,²² inficia l'argomento di Williams, se esso intendeva provare l'esistenza di un dilemma morale genuino attraverso l'esperienza del rincrescimento dell'agente. È sufficiente avere la cura di non confondere l'uno con l'altro per evitare questo errore.

D'altra parte l'attitudine di una teoria etica nei confronti dei «residui emotivi» non è univoca. Monika Betzler ha chiarito opportunamente la differenza tra due attitudini opposte delle teorie etiche che escludono l'esistenza di dilemmi morali genuini: tra l'attitudine di quelle teorie per le quali, una volta che sia stata scelta l'azione migliore, considerare il rincrescimento non è rilevante per una comprensione più profonda del punto di vista dell'agente; e l'attitudine di una teoria per la quale il rincrescimento dell'agente può essere considerato «razionale in un senso più vago» («rational in a looser sense»), senza che ciò comporti un'incongruenza per la teoria.²³

Data questa possibilità di considerare il rincrescimento come un «residuo emotivo» non semplicemente irrazionale ma «razionale in un senso più vago», si tratta di determinarne il significato. Che cosa c'è di razionale nel rincrescimento?

Recentemente Carla Bagnoli ha proposto di intendere il rincrescimento come una modalità di integrazione della propria coscienza morale e di ricostruzione della propria integrità, quando, come nella scelta tragica di Sophie,

²² Hare, op. cit. (n. 5) p. 61.

²³ Monika Betzler: *Sources of Practical Conflicts and Reasons for Regret*, in *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, ed. by Peter Baumann, Monika Betzler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) pp. 197-222, qui pp. 199-200.

«le nostre azioni non sono espressive della nostra identità pratica».²⁴ In condizioni nelle quali la scelta è tragica, gli atteggiamenti con cui l'agente affronta il conflitto e sopporta le conseguenze della sua azione «sono più espressivi e anzi costitutivi dell'integrità dell'agente che non l'azione».²⁵ Per esprimere la propria identità valgono di più gli stati emotivi (in una gamma che va dal rincrescimento alla disperazione) che l'azione che, pur essendo quella che è giusto fare, nuoce alla propria integrità morale, comportando la perdita della vita di persone innocenti come sua conseguenza prevedibile ma non intenzionale. Per la teoria etica, quanto meno per una teoria etica che considera la condotta umana nella prospettiva dell'integrità di chi compie l'azione, non è sufficiente la valutazione dell'azione che scelgo di compiere per risolvere il conflitto morale; dev'essere considerata anche la capacità di dare una risposta emotiva appropriata che sia «espressiva delle persone che siamo».²⁶

In effetti sembra ragionevole che la teoria etica consideri seriamente questa fenomenologia delle emozioni morali se si ritiene che essa non esaurisca il suo compito con la prescrizione dell'azione giusta. La considerazione del significato delle risposte emotive riparatrici della propria integrità morale, in particolare del rincrescimento dell'agente, non è incoerente con l'idea di una teoria etica monistica. Infatti, poiché ciò non comporta l'allentamento del vincolo di consistenza della teoria, ovvero l'affermazione che esistano dilemmi morali genuini, essa non apre la strada alla demolizione della teoria etica così come usualmente è intesa.

In precedenza, nell'esame dell'argomento di Bernard Williams, ho sostenuto, nella scia della critica di Philippa Foot, che l'esperienza personale del rincrescimento, per quanto importante e significativa sia per chi la prova, non basta a dimostrare che il conflitto esperito sia un dilemma morale genuino. Nonostante che a Jim non può essere rimproverata alcuna colpa (se dovesse rifiutare di piegarsi al ricatto di uccidere una persona innocente onde salvarne altre diciannove poiché «ognuno è responsabile di ciò che egli stesso fa, piuttosto che di quello che fanno gli altri»)²⁷ lo smarrimento morale che egli prova quando assistesse alla fucilazione di venti persone innocenti non può essere considerato fuori luogo. Attraverso questo sentimento a Jim diventa manifesta la «percezione di un fallimento». Di quale fallimento?

²⁴ Carla Bagnoli: *Dilemmi morali* (Genova: De Ferrari, 2006) p. 16.

²⁵ *Ibid.* p. 95.

²⁶ *Ibid.* p. 149.

²⁷ *U* (n. 2) p. 124.

Non della propria scelta, ovviamente, perché tanto basterebbe a negare che quella scelta fosse quella giusta. Infatti, mentre nel caso del rimorso il soggetto manifesta attraverso questo sentimento una specie di insoddisfazione riguardo al proprio carattere e alle proprie azioni;²⁸ nel caso della perplessità morale dopo una scelta che ragionevolmente non può essere considerata uno sbaglio si tratta della manifestazione del sentimento di impotenza di fronte alla cattiva sorte, agli elementi dell'esistenza umana che sfuggono al controllo dell'agente ma che egli è costretto ad accettare come costitutivi della propria esistenza. In situazioni come queste risulta evidente ciò che già Williams aveva notato, che «Il pensiero che sta alla base del rinascimento in generale è all'incirca questo: come sarebbe meglio se fosse andata diversamente», senza che però ciò significhi necessariamente che se io avessi agito diversamente, ora le cose starebbero meglio. Lo smarrimento di Jim, la sua perplessità morale sono dunque l'espressione appropriata della propria tragica inadeguatezza di fronte alle prove più difficili della vita.

Qual è il difetto di questa interpretazione? Essa può fornire un alibi a un atteggiamento autoindulgente; potrebbe prestarsi infatti a legittimare una pratica di ricostruzione dell'integrità di sé anche in presenza di scelte discutibili dal punto di vista morale. Se provare rimorso è irrazionale quando la scelta compiuta è quella che era giusto fare; provare rinascimento potrebbe essere una forma di mistificazione e di autoinganno quando l'azione che l'agente ha compiuto non era quella che era doveroso fare; per esempio, se Jim non ha fatto tutto ciò che era in suo potere per evitare la fucilazione di persone innocenti senza tuttavia prestarsi a diventare l'autore dell'uccisione di una di esse per evitare che altri le uccida tutte. Ciò che dunque si richiede è una teoria etica di queste pratiche di ricostruzione dell'integrità di sé che sia in grado di discriminare tra integrazioni moralmente legittime della nostra identità pratica e integrazioni autoindulgenti, mistificatorie e autoingannevoli. È dunque interessante che la teoria etica esplori le diverse forme dell'integrazione personale a cui risponde il rinascimento del soggetto. L'analisi fenomenologica non è autosufficiente; essa richiede che la teoria etica stabilisca dei criteri di giudizio che sappiano distinguere tra modalità autentiche e modalità fasulle di integrazione.

²⁸ Bagnoli, op. cit. (n. 24) p. 35.