

## ***Il senso della filosofia morale***

Francesco Callegaro

École des Hautes Études en Sciences Sociales

fra.callegaro@gmail.com

### **ABSTRACT**

In this paper I discuss the theoretical core of R. Fanciullacci's extremely ambitious book, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, whose central aim is to reestablish moral philosophy as a discourse capable of answering to the practical questions of human beings. After a presentation of Fanciullacci's highly original reading of Aristotle's *Ethics*, I focus on his attempt to define the relation between theory and practice, through the formulation of a three level scheme, systematically developed throughout the book. If the book offers us a self-reflective, coherent perspective on moral philosophy, couched in a new language, which will be of a great use for contemporary thinking, it faces, however, a major difficulty: the ambiguous nature of the question of meaning, on which rests the very meaning of moral philosophy, especially with regards to its political implications.

### **KEYWORDS**

Moral philosophy, aristotelian ethics, language and experience, politics.

L'ultimo libro di Riccardo Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, è senza dubbio il più ambizioso fra quelli da lui recentemente pubblicati, non fosse altro perché è quello che meglio permette di comprendere il quadro generale all'interno del quale vanno situate le altre sue ricerche, epistemologiche e politiche. È dunque importante aver ben chiara fin dall'inizio la posta in gioco di un libro che intende definire la posizione filosofica stessa a partire dalla quale diventa possibile congiungere temi apparentemente così distanti come la teoria della verità e la questione della differenza sessuale<sup>1</sup>. Si tratta di far fronte alla crisi nella quale versa la filosofia morale per il fatto di aver perso la "sua antica e originale aspirazione": essere una "*filosofia delle cose umane*" che non si limiti a proporre, come accade oggi, "un coerente e vero discorso che però è chiuso su problemi che sono unicamente suoi" ma che cerchi al contempo di "incontrare le questioni pratiche che effettivamente stringono gli esseri umani in carne e ossa" (p. 10)<sup>2</sup>. Nel

---

<sup>1</sup> Si veda in particolare R. FANCIULLACCI, *La misura del vero*, Orthotes, Napoli 2012 e R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

<sup>2</sup> I rinvii senza ulteriori indicazioni si intendono ovviamente riferiti a R. FANCIULLACCI, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012.

complesso, *L'esperienza etica* elabora e offre gli strumenti indispensabili per ritrovare il senso della filosofia morale come “filosofia pratica” per la quale la prassi non è solo oggetto di discorso ma insieme dimensione di impegno in cui operare per “incrociare le effettive questioni vitali da cui, agli esseri umani, accade di essere stretti” (p. 253). Per ritrovare questa sua dimensione di impegno pratico la filosofia morale deve innanzitutto imparare ad ascoltare e a rispondere alle “esperienze di strettura”. Questa nozione, che è centrale nel ricco vocabolario forgiato da Fanciullacci, indica quelle situazioni in cui gli individui non riescono ad operare un’efficace “mediazione dell’esperienza etica”, perché la circostanza che hanno da affrontare è ingombrata da mediazioni irrigidite che ne oscurano i tratti salienti invece di illuminarli: accade così che gli ideali che orientano il soggetto – “la giustizia, la libertà, la felicità” – restino senza un’adeguata espressione pratica. Per essere filosofia pratica, la filosofia morale deve rendersi capace di riattivare il lavoro di mediazione dell’esperienza etica alimentando il “desiderio di trasformazione” che le esperienze di strettura fanno sorgere, facendo leva sul “suo lavoro di articolazione teorica e simbolica” (p. 17).

Se questa breve descrizione permette di afferrare in via preliminare la tesi centrale, è tuttavia necessario entrare nei dettagli della sua elaborazione per capire in che senso *L'esperienza etica* sia un libro di ricerca con ben pochi equivalenti nel panorama contemporaneo. Il volume di Fanciullacci non si riduce infatti a trattato di meta-etica che interroga il “carattere normativo” della filosofia morale e “la specificità della sua normatività” (p. 45), avvitando la filosofia in una spirale auto-riflessiva che le impedisce poi di passare all’atto. Fanciullacci vuole al contrario capire le ragioni del “*dialogo mancato*” fra filosofia morale e persone comuni, per cominciare poi a rispondere al “bisogno” che queste manifestano, ad esempio nel momento in cui si interessano a svariate pubblicazioni dedicate al viver bene, di “elaborare la loro esperienza attraverso il ricorso a strumenti filosofico-razionali” (p. 48). Ecco perché è necessario non solo delineare i caratteri della filosofia morale come filosofia delle cose umane, ma anche identificare le cause dello sviamento che impedisce alla filosofia morale contemporanea, per quanto metateoricamente avvertita, di rispondere alla diffusa domanda di nuove mediazioni simboliche.

Per compiere l’auspicata trasformazione della filosofia morale, il primo passo da fare è ritrovare Aristotele, autore cui risale la concezione di tale filosofia come ‘filosofia delle cose umane’, espressione che chiude l’*Etica Nicomachea*. Questo ritorno non può però essere inteso come una propaggine del neoaristotelismo etico che pure ha giocato un ruolo importante nella vicenda della filosofia morale del XX secolo: non solo perché Fanciullacci rilegge l’*Etica* tenendo presente quelle lezioni teoriche che su di una sua rilettura cri-

tica si sono fondate, a cominciare dall'ermeneutica esistenziale del giovane Heidegger, ma anche in quanto la sua intenzione di fondo è proprio di prendere le distanze da alcuni degli assunti che accomunano le varie riabilitazioni novecentesche della filosofia pratica aristotelica. Se "ciò che ha attratto tanta parte della filosofia morale novecentesca verso l'*Etica Nicomachea* e soprattutto verso il suo metodo" è stata "la possibilità di sganciare la filosofia pratica da (il problema de) la verità delle cose umane" (p. 134), è proprio questa ricezione indebolita di Aristotele che Fanciullacci intende contestare. In questo senso, il vertice dei due primi capitoli, che rappresentano una splendida lezione di come si possa ridare ad Aristotele tutta l'inalterata attualità di cui i classici sempre godono ma che nelle pagine dell'*Etica* si impone con sempre stupefacente evidenza al lettore avvertito del pensiero contemporaneo, è costituito dai paragrafi sul *metodo diaporetico*, che sono anche, sebbene non solo, un contributo decisivo alla letteratura critico-esegetica. Fanciullacci vi mostra in modo molto convincente, nonché teoreticamente audace, che scopo del lavoro aristotelico non è, come ritengono (e a cui poi si ispirano) filosofi dell'autorevolezza di John Rawls, una "riorganizzazione...del senso comune morale": al contrario, "il fuoco prospettico è dato dalla questione della verità" (pp. 132-133. Sul riferimento critico a Rawls, si veda la nota 5 p. 46). Per capire in che senso il lavoro aristotelico non si limiti ad una coerentizzazione del senso comune, Fanciullacci ci invita a pensare il 'primo per noi' da cui Aristotele dichiarava di muovere come "l'orizzonte d'esperienza da cui nulla è pregiudizialmente escluso e in cui è accolto tutto ciò che si offre e manifesta secondo il modo in cui si offre e manifesta" (p. 131). Questo significa che il "noi" del primo per noi non è, come crede Henry Sidgwick (si veda la citazione p. 133), il noi esclusivo di una comunità sociale, ma è "un noi strutturalmente aperto e inclusivo" (p. 107). Questa apertura strutturale del primo per noi è l'effetto della sua stessa organizzazione interna: ciò per cui esiste una questione della verità interna al primo per noi, che la filosofia deve esplicitare e sviluppare, è che esso è lavorato all'interno da una tensione dialettica fra gli *endoxa*, le opinioni autorevoli, e i *phainomena*, ciò che più generalmente si manifesta nell'umano fare esperienza. Per essere più precisi, se in un'accezione ampia i *phainomena* coincidono con l'orizzonte stesso dell'esperire, cioè col primo per noi, in un'accezione più ristretta essi fanno riferimento a quel mondo della vita che le opinioni autorevoli cercano di pensare ma che innanzitutto si dà nell'agire umano. In questo senso, non si tratta solo di meri dati empirici ma di quell'insieme di "pratiche" (usi linguistici, istituzioni, costumi) in cui si offre il mondo della vita: per questo motivo, se gli *endoxa* rappresentano "autorevoli e affidabili registrazioni del mondo della vita", l'orizzonte fenomenico "è ancora più affidabile e veritiero" (p. 113). I *phainomena*, come orizzonte dell'esperire umano

all'interno di pratiche condivise, rappresentano dunque l'ultimo banco di prova e il punto di partenza dell'indagine filosofica. In questo senso, la contraddizione che mette in moto la *diaporetica* non è una pura e semplice contraddizione logica: ciò che più conta è "l'esser contraddetto di un discorso da parte dei *phainomena*, o meglio il contraddire i *phainomena* da parte di discorsi che, per sé, dovrebbero invece salvare quei *phainomena* e delucidarli nella loro natura" (pp. 132-133).

Ecco allora che la dialettica fra *endoxa* e *phainomena* non è solo ciò che consente alla filosofia morale di non chiudersi sul senso comune e di avanzare invece la sua pretesa di verità, ma è anche ciò che annoda tale pretesa alla risoluzione di problemi concreti che investono gli uomini. La filosofia morale risponde ad altro da sé, in particolare ad "aporie": a questa metafora morta del linguaggio filosofico Fanciullacci restituisce tutta la sua originaria valenza grazie a uno scavo ermeneutico senza precedenti; ne risulta che tali aporie sono *nodi dell'esperienza* che incatenano il pensiero e per ciò stesso lo suscitano. Da questo punto di vista, se le "aporie dialettiche" di Aristotele "non coincidono immediatamente" con ciò che Fanciullacci chiama "esperienze di strettura" (p. 160), ne rappresentano pur sempre il diretto antecedente: l'indagine *diaporetica*, così come Fanciullacci la ricostruisce, prende infatti le mosse da "una situazione in cui ci si ritrova come legati, stretti da una corda, incatenati: non importa che si fosse bloccati anche prima, il fatto è che ad un certo punto *si fa esperienza di questa 'strettura'* e allora si è spinti ad indagare" (pp. 171-172). In fondo, è proprio questo l'insegnamento principale del metodo aristotelico, che Fanciullacci intende riprendere e sviluppare, perché è proprio in prossimità di tale punto che qualcosa è andato perso. Alla luce di quest'analisi, infatti, la "diaporetica" appare "come uno stratagemma non tutto interno al gioco filosofico, o meglio ancora, interno a una filosofia che non si riduce ad un gioco autoreferenziale" e questo perché "le aporie non riguardano solo il pensiero, ma rivelano grovigli che stanno presso *ta pragmata*, cioè le cose, ma, secondo l'illustrazione heideggeriana, più originariamente: le cose della vita" (p. 158).

Se è questa l'aspirazione originale che si tratta di ritrovare, essa può essere fatta nostra in modo coerente solo a patto di compiere un lavoro critico sul *nostro stesso primo per noi*, cioè sul modo in cui l'orizzonte dell'esperienza si offre a *noi moderni*. Ritrovare Aristotele per noi significa dunque rileggerlo alla luce delle problematiche proprie del nostro tempo, avendo ben presenti quelle *rottture epistemologiche* che i filosofi tendono spesso ad accantonare credendo che l'esistenza di un'agora sovratemporale li dispensi dal faticoso lavoro della riappropriazione. È invece proprio su questo terreno che si profila la sfida che Fanciullacci intende raccogliere. Ciò che matura progressivamente nei restanti capitoli della prima parte (il III e il IV) è infatti la consapevo-

lezza che la modernità porta in sé delle difficoltà *inedite*. A partire dall'analisi approfondita della filosofia di Stanley Cavell e della "postura scettica" come "*Stimmung* della modernità" (p. 231), Fanciullacci giunge, poi, soprattutto grazie ad una raffinata ripresa della sociologia di Durkheim, ad analizzare la natura e gli effetti di un fatto sociale centrale per le società moderne, "l'aumento del tasso di riflessione": "La riflessività diventa nell'epoca moderna il clima di fondo del mondo della vita" (p. 262). Questa rottura moderna ha delle ovvie conseguenze sulla filosofia morale nella misura in cui comporta una trasformazione di quel primo per noi da cui, secondo l'insegnamento aristotelico, l'etica deve muovere e a cui deve tornare. Come Fanciullacci sottolinea con forza, per coloro che abitano "in società moderne o ipermoderne", il primo per noi include ormai, a causa dell'aumento del tasso di riflessione, "immagini e rappresentazioni dello stesso primo per noi" che sfidano il lavoro riflessivo stesso della filosofia: una "filosofia delle cose umane" che intenda situarsi nel *nostro primo per noi* deve dunque "prepararsi ad includere in sé un lavoro critico di dimensioni ben superiori a quelle previste nel modello aristotelico" (p. 12). La difficoltà che Fanciullacci si propone di affrontare, per riappropriarsi del procedere aristotelico all'altezza del presente, viene dunque da uno *sdoppiamento del primo per noi*. In qualche modo, le società moderne hanno approfondito una differenza all'interno della sfera degli *endoxa* che Aristotele stesso aveva significativamente considerato come relativamente secondaria: si tratta della differenza fra *endoxa* come "opinione condivisa da tutti o dai più" e come "opinione dei sapienti" (si veda il passaggio dei *Topici*, citato pp. 103-104).

Ecco allora la tesi annunciata alla fine della prima parte e che necessita degli sviluppi della seconda. La modernità, che i sociologi, da Durkheim a Luhmann, passando per Bourdieu, hanno unanimamente caratterizzato attraverso l'idea di una progressiva differenziazione delle sfere sociali (o dei sistemi o dei campi autonomi), ha comportato soprattutto un fatto sociale di grande importanza per una filosofia morale che voglia restare fedele ad Aristotele: "la differenziazione del *sistema culturale* all'interno del generale sistema sociale" (p. 282). È da tale differenziazione culturale che proviene il suddetto sdoppiamento. Il *primo per noi* non si compone più solo delle azioni in cui si esprime l'umano fare esperienza e delle opinioni autorevoli che orientano tale agire, le quali, siano le opinioni 'condivise da tutti o dai più' o quelle dei sapienti, restano comunque nella stessa posizione dal punto di vista del processo *diaporetico* tendente al vero; invece, fra le opinioni e la filosofia si è ora frapposta una sfera di *discorsi* che riguardano lo stesso agire e opinare. Questi discorsi sono il prodotto del sistema culturale, distinto e allo stesso tempo condizionante il mondo della vita, a sua volta ormai differenziato e caratterizzato da attività che, essendo sempre più specializzate, necessitano

di una nuova coordinazione: ed è proprio al sistema culturale che è demandato il compito di “elaborare e sviluppare gli strumenti teorici e le distinzioni concettuali necessarie per portare a termine quella coordinazione” (p. 282).

Se questa differenziazione culturale interroga la filosofia morale non è solo per l’ovvia ragione che anche tale filosofia fa ormai parte del sistema culturale, in particolare da quando è diventata un sapere universitario sempre più specializzato. La filosofia è chiamata in causa soprattutto perché si è sottoposta alla logica di tale sistema differenziato e dunque è a rischio di subire la deriva che sembra accompagnarlo come un’ombra. Se la filosofia morale ha perso la sua originale aspirazione è perché è caduta vittima dell’ “isolamento autoreferenziale” che minaccia le “pratiche culturali differenziate e specializzate”: questo isolamento è la conseguenza, non della mera esistenza di logiche autonome di produzione del sapere, ma del fatto che tale “ricerca autonoma” è “disgiunta e indifferente alle questioni inaggirabili del mondo della vita” (p. 292). Questo isolamento caratterizza, in particolare, “il punto di vista scolastico” (p. 293) delle *scienze sociali*. Ecco lo snodo che permette di comprendere il senso del recupero e del rinnovamento dell’etica aristotelica realizzato ne *L’esperienza etica*: si tratta di salvare la filosofia morale dalla deriva autoreferenziale dovuta alla sua sottomissione alla logica oggettivante delle *scienze sociali*. La critica cui è sottoposta la filosofia morale serve dunque a ritrovare l’istanza critica che la caratterizza in proprio e la distingue dalla “considerazione neutrale o avalutativa” propria delle scienze sociali; si tratta di quella forma di “critica dall’interno” del primo per noi, che Aristotele ha messo in moto e che va ripresa e radicalizzata per rispondere all’ “attesa di un intervento critico-articolativo” che attraversa il nostro mondo della vita: per questo motivo, ed è una prospettiva che Fanciullacci propone ed allo stesso tempo esemplifica in tutto il libro, gli “stessi esiti della ricerca delle scienze sociali” devono essere “riportati dentro questa critica del primo per noi” (pp. 421-423).

La seconda parte del libro, sulla quale mi concentrerò più a lungo in quanto segue, elabora le *condizioni* e le *conseguenze* di questa concezione della filosofia morale come intervento critico sul *primo per noi* capace di porsi in alternativa alla separazione fra teoria e prassi che definisce la posizione scolastica delle scienze sociali: essa delinea dunque i fondamenti di un discorso filosofico irriducibile ai saperi autoreferenziali prodotti dal sistema culturale autonomizzato, per poter poi determinare il tipo di patologie che questi stessi saperi determinano e che la filosofia, ritrovando la sua differenza, deve permettere di superare. Cercherò, in primo luogo, di ricostruire lo “schema generale a tre livelli” (p. 255), annunciato nel quarto capitolo e poi costantemente ripreso a diversi momenti strategici dell’analisi al fine di precisare i rapporti fra teoria e prassi che permettono di definire tanto la specificità del-

la filosofia morale quanto la genesi degli ostacoli che deve aiutare a superare. Questo mi consentirà di chiarire, in secondo luogo, il modo in cui tale rinnovata filosofia morale affronta le “sofferenze spirituali” (p. 427) che attraversano il mondo della vita proprio delle società moderne. È al termine dell’analisi di questo secondo punto che indicherò un’ambiguità della prospettiva elaborata da Fanciullacci che mi sembra meritare ulteriori chiarimenti.

Nella lettura che qui ne propongo, il nucleo teorico del libro sta tutto nell’elaborazione dei rapporti fra teoria e prassi tramite la costruzione di uno schema a tre livelli. Questo si presenta nella sua versione più semplice nel quarto capitolo, sorta di transizione e presentazione anticipata delle tesi sviluppate nella seconda parte. In tale versione semplificata, lo schema prevede di distinguere fra l’*agire*, compreso l’agire linguistico, la *riflessione ordinaria* sull’agire, linguistico e non, e infine l’*elaborazione teorica* dell’agire, tanto quella della filosofia che quella delle scienze sociali. È grazie all’elaborazione filosofica di tale schema che la filosofia si presenta come vertice ultimo della riflessione critica, capace di render conto di se stessa e della specificità del suo rapportarsi al mondo della vita. Nella definizione di questo schema, comunque, fondamentale è il riconoscimento del livello intermedio di riflessività. È infatti solo grazie alla piena consapevolezza dell’esistenza di tale secondo livello che il sapere che si dispiega sul terzo può comprendere la sua “posteriorità” rispetto alle domande che già attraversano il mondo della vita: senza tale piena consapevolezza il “sapere sviluppato al terzo livello” è portato a “disconoscere la sua destinazione, che è di ritornare *criticamente* sulla riflessione ordinaria (secondo livello) per fluidificarla offrendole strumenti teorici più raffinati di quelli di cui essa dispone e grazie a cui talvolta non sa sciogliere gli ostacoli che bloccano l’agire (primo livello)” (p. 256).

Lo schema semplice permette dunque già di precisare la differenza della filosofia morale rispetto alla postura oggettivante delle scienze sociali. Fuoriuscire da questa postura richiede infatti di cogliere “l’intreccio che lega, *nel cuore stesso della vita quotidiana*, l’agire che scorre con fluidità” e la “riflessione non sistematica”: tale intreccio opera proprio “quando ci si chiede quale sia il modo giusto o buono di affrontare una situazione”, cioè quando ci si trova di fronte a un “problema etico” (p. 257). Il senso della filosofia morale come filosofia delle cose umane sta dunque nella sua capacità di “soccorrere” quella riflessione ordinaria e non sistematica, ossia nella sua capacità di alimentare “*l’autoelaborazione esperienziale*” (p. 285) – altro termine chiave dell’impianto teorico proposto da Fanciullacci proprio perché termine medio fra l’esperienza prodotta dall’agire e l’elaborazione teorica del sapere specializzato. L’autoelaborazione esperienziale è quel “lavoro di articolazione” la cui posta in gioco è “*la questione del senso*”, cioè la possibilità di “*comprendere*

l'esperienza, riconoscendosi in essa". Se la filosofia può avere un ruolo centrale in rapporto a tale lavoro di autoelaborazione dell'esperienza è perché esso è svolto grazie alle "risorse simbolico-verbali messe a disposizione dalle pratiche di produzione culturale" (p. 286) e dunque è esposto, *esattamente come la filosofia morale*, alle conseguenze nefaste dell'isolamento autoreferenziale di quelle pratiche sapere, a causa del quale le risorse messe a disposizione, invece di sostenere quel lavoro, finiscono per ostacolarlo.

Una volta colto come si corrispondano, da un lato, le esigenze poste dall'autoelaborazione esperienziale orientata dalla questione del senso e, dall'altro, il bisogno che la filosofia morale ha di ritrovare la sua differenza rispetto alle scienze sociali, allora è possibile capire meglio la tesi centrale de *L'esperienza etica* e il compito che essa formula: ritrovare il senso della filosofia morale come filosofia delle cose umane significa permetterle di incontrare la questione del senso sollevata in seno all'agire dall'autoelaborazione esperienziale degli agenti e rispondere così a quella richiesta che è invece costantemente disattesa da parte degli altri saperi positivi, in particolare dalle scienze sociali. Questa tesi centrale è progressivamente sviluppata e giustificata attraverso l'elaborazione stessa dello schema a tre livelli, che viene riformulato e approfondito in ognuno dei capitoli della seconda parte. Per mettere meglio in luce la forza della proposta di Fanciullacci è dunque necessario soffermarsi ad analizzare più dettagliatamente i tre livelli e i loro rapporti reciproci.

Prima di tutto, bisogna precisare cosa significhi concepire l'agire come un *fare esperienza*, tesi teorica generale da cui deriva la concezione dell'agire morale come esperienza etica. In qualche modo si tratta di capire meglio che cosa sia quella sfera dei *phainomena* cui fa riferimento Aristotele. È questo un problema fondamentale che attraversa tutto il quinto capitolo, ma che è dettagliatamente trattato nella sua conclusione. Alla luce delle analisi proposte da Fanciullacci, risulta chiaro che il fare esperienza, lungi dal rinviare ad una dubbia scommessa empirista sulle virtù dell'immediato, fa riferimento ad una ripresa in chiave pragmatista della dialettica idealista fra immediatezza e mediazione: l'esperienza non è il vissuto che investe passivamente il soggetto nel suo ripiegamento interiore, ma è l'attivo lavoro di mediazione che si dispiega innanzitutto nell'agire alle prese col mondo. Al centro dell'antropologia filosofica elaborata da Fanciullacci c'è dunque "l'agire umano" concepito come un "rispondere" alla situazione data "*a partire da una rappresentazione delle differenze che caratterizzano quella situazione*", vale a dire, a partire da una certa maniera di coglierne "l'articolatezza" (p. 349). Non bisogna dunque farsi un'immagine fuorviante del primo livello dello schema come luogo dell'immediato. Il fare esperienza che si realizza tramite l'agire prevede infatti "due momenti costitutivi": "l'esperire immediato e la



mediazione di tale immediato” (p. 350). L’azione è già un momento di mediazione concettuale inscritto sul piano stesso dell’esperire. L’illusione di immediatezza proveniente dall’esperire che si realizza nell’agire fluido svanisce come tale proprio quando l’agire cessa di funzionare con fluidità: l’incontro con un problema pratico-etico, non solo risveglia la riflessione, ma svela il carico di mediazione che l’agire portava già in sé. Non bisogna dunque opporre l’immediatezza dell’agire alla mediazione riflessiva, ma contrastare due forme di mediazione: la “mediazione spontanea” e quella “mediazione di seconda battuta” che è proprio “*l’autoelaborazione esperienziale*” (p. 351).

La prima mediazione è spontanea per quel tanto che si tratta di una mediazione “anonima”, frutto di abiti pratici inculcati dalla “cultura” in cui l’individuo è cresciuto: in questo senso “la mediazione spontanea è l’imporsi, al soggetto, di una mediazione ricevuta” (p. 351). Il concetto chiave che permette di sintetizzare queste due determinazioni è l’idea, sulla quale Fanciullacci torna a varie riprese, di “*seconda natura*” come artificio culturale reso spontaneo dall’educazione pratica che forgia le disposizioni ad agire dell’individuo. Combattendo contro un “pregiudizio intellettualistico” che ancora impregna la filosofia, Fanciullacci ci invita così a familiarizzarci con l’idea che la mediazione concettuale grazie alla quale un agente si appropria di una situazione data non si esprime per forza in un “giudizio esplicito”, perché essa può anche esprimersi in una forma che “ordina e struttura gli abiti percettivi, emozionali o pratici che si attivano in quella situazione” (p. 397). All’interno di quest’amplissima sfera di disposizioni ad agire, Fanciullacci mette l’accento soprattutto sulle mediazioni che non si limitano a strutturare la percezione, ad esempio quelle responsabili dell’“organizzazione dello spazio percettivo”, ma che coinvolgono più direttamente l’azione in quanto forgiando immediatamente le emozioni del soggetto: per la filosofia della cose umane, la categoria decisiva è quella delle “*forme secondo cui si configura la reazione della nostra sfera emozionale al mondo*” (p. 398). È infatti su tale piano della risposta pratico-emotiva ad una situazione, nozione che sviluppa teoricamente il concetto aristotelico di “virtù”, che la filosofia morale si situa e opera: quei “nodi esperienziali o *strette*” che è chiamata a sciogliere sorgono infatti nei casi in cui vi è una “dissociazione” fra la “reazione emozionale” e la “reazione intellettuale”; la strettura avviene quando “la rappresentazione intellettuale-linguistica, invece di dare parola all’intera esperienza della situazione, articolandola, si sovrappone a quella parte dell’esperienza che è il sentire emotivo”, bloccando “il libero corrispondersi tra esperienza e azione” (p. 398). Ciò consente di comprendere meglio le ragioni e la natura dell’intervento della filosofia morale, la quale è chiamata a lavorare nella faglia fra linguaggio e azione, colmando lo iato e rilanciando pertanto la me-

diatazione dell'esperienza etica. Per precisare ancor meglio la natura di quest'intervento, però, è necessario analizzare il secondo livello dello schema, quello della mediazione in cui consiste l'autoelaborazione esperienziale: è qui infatti che la filosofia intende avere effetti.

Per chiarire la natura della seconda mediazione nei suoi rapporti con la prima, Fanciullacci ha scelto di adottare una prospettiva semiotica. Questo significa concepire la cultura come una *semiosfera*, mondo di segni la cui molteplicità interna prevede almeno “due tipi di risorse”, quelle “pratico-percettivo-emozionali” e quelle “linguistico-simbolico-intellettuali” (p. 395), le quali rendono possibili due modi di rispondere alle situazioni: la “*semiosi pratica*” e la “*semiosi verbale*” o simbolica (p. 409). È proprio nel rapporto fra questi due tipi di semiosi che Fanciullacci gioca la sua riappropriazione della tensione dialettica fra *phainomena* e *endoxa*. Da questo punto di vista semiotico, la mediazione ricevuta, cioè spontanea e anonima, della situazione diventa un modo di “leggere quella situazione”, come se si trattasse di un “testo”: si tratta di concepirla come una “preselezione delle informazioni codificate nella situazione” realizzata da un “sottosistema” operante nel soggetto, e cioè “il complesso degli abiti percettivi e pratici” (pp. 373-374). L'interesse di concepire la mediazione di primo livello come una semiosi pratica è di precisare la specificità della seconda mediazione. Così come la semiosi pratica legge i segni del testo scritto nella situazione ricorrendo a “linguaggi *non verbali*” (p. 401) – buone maniere, rituali interattivi, costumi immemoriali – la mediazione di secondo livello si basa sui “linguaggi verbali”: suo fondamento è dunque l'esistenza di “*sistemi simbolici*” (p. 406). È infatti il simbolo, compreso nell'accezione stretta per cui il modello è la *parola* alla quale si risponde non solo agendo, come ad un segnale stradale, ma potendo reinterpretarne indefinitamente il senso, ecco, è il simbolo così inteso che rende possibile la *riflessione*. In questo senso, se dell'“articolatezza di una situazione, gli esseri umani si appropriano attraverso le varie forme di mediazione che la cultura offre loro, comprese quelle pratico-percettive”, è solo grazie alla “mediazione simbolica” che essi “sono in grado di realizzare un'ulteriore specifica prestazione, la riflessione – che noi qui dovremmo piuttosto chiamare *ri-articolazione simbolica*” (p. 411).

Questa è dunque la forma che prende l'autoelaborazione esperienziale come mediazione riflessiva resa possibile dal linguaggio verbale. Non si tratta, ovviamente, di una mera riformulazione, al contrario, la ritraduzione semiotica spiega meglio come essa sia possibile e cosa significhi realizzarla. Dire che l'autoelaborazione esperienziale è “semiosi linguistico-simbolica” significa dire che solo il linguaggio verbale rende possibile la riflessione sull'esperienza e che solo nel linguaggio verbale essa si compie: la riflessione cessa di essere immaginata come lavoro solo interiore sugli accadimenti della

vita quotidiana e appare ora come *lavoro sul simbolico*, ricerca delle parole giuste per dire non solo a sé stessi ma anche ad altri l'articolatezza della situazione che ci si trova ad esperire, una ricerca che prevede l'approfondimento del modo in cui il linguaggio stesso già ci permette di cogliere l'articolatezza di quella situazione e, con essa, le opportunità pratiche e i limiti che la caratterizzano. La critica stessa va allora pensata come un modo di rilanciare la ri-articolazione simbolica già all'opera nel mondo della vita quando questa ri-articolazione si trova in difficoltà. Fanciullacci chiarisce ulteriormente questo punto soffermandosi sulla lezione dell'ultimo Pasolini: in lotta contro la violenza muta degli oggetti di consumo, Pasolini mostra col suo stesso lavoro di articolazione che il "linguaggio verbale" permette di trasformare "il muto messaggio segnico delle cose" in un "discorso" collocabile "in uno spazio che prevede la possibilità di una replica, di un'analisi, di una decostruzione" (p. 414). La filosofia delle cose umane trova così il suo orientamento la decisività della dimensione simbolica della vita umana: tale riconoscimento non rivela solo le risorse che possono essere sfruttate e sviluppate, ma anche gli ostacoli su cui intervenire affinché siano superati. Ma con questo siamo arrivati alla seconda questione che ho promesso di trattare, quella riguardante il modo in cui la filosofia delle cose umane può affrontare le "sofferenze spirituali", cioè appunto le sofferenze annodate alla dimensione simbolica.

### III

Se è nel linguaggio che il fare esperienza degli uomini si illumina e che si produce il senso, allora anche le sofferenze dell'uomo sono sofferenze di linguaggio. Come spiega Fanciullacci, l'esperienza di strettura è, in questo senso, una sofferenza patita dall'uomo "in quanto non è semplicemente un corpo che sta accanto ad altri corpi, ma è un corpo capace di semiosi, in particolare di semiosi simbolica": è questo tipo di sofferenza "*spirituale*" che deve destare "l'attenzione critica" della "filosofia delle cose umane" (p. 425). La filosofia morale deve rispondere a tali sofferenze spirituali proponendo una riarticolazione simbolica dell'esperienza: gli strumenti di cui dispone devono tradursi in un linguaggio grazie a cui i problemi che si innervano nella situazione siano concettualizzati meglio e, alla luce degli ideali che in quella non sono meno radicati, possano essere riconosciute ed inventate le vie di soluzione effettivamente perseguibili. Questo compito generale, comunque, prende un senso *specifico* nel contesto delle società moderne. Soprattutto per effetto della differenziazione culturale, la mediazione simbolica che gli esseri umani ricevono dalla società cui appartengono non vive più nella riflessione ordinaria che questi mettono in opera quando elaborano la loro experien-

za; al contrario, quella mediazione è affidata a un lavoro specializzato i cui frutti esercitano un pesante effetto di ritorno sulla comune riarticolazione simbolica. Di fatto, la differenziazione culturale non solo ostacola la riarticolazione simbolica degli agenti, ma diventa essa stessa la fonte delle stretture in cui quelli sono presi. È contro tale rovesciamento del potenziale emancipativo della riflessività moderna in una nuova forma di costrizione abitudinaria, tanto più invisibile quanto più si crede riflessa, che deve lottare oggi la filosofia morale. E qui possiamo ben vedere perché il libro di Fanciullacci, lungi dal ridursi ad un trattato di meta-etica, cominci già a mettere in opera quella critica dell'esperienza che invoca come compito da adempiere: la critica della filosofia morale è infatti l'occasione di un'auto-critica della cultura, intesa ora nell'accezione stretta di sottosistema sociale differenziato, che è fonte di patologie inedite legate alla sua deriva autoreferenziale. Tali *patologie del simbolico* sono analizzate nel settimo e ultimo capitolo. Fanciullacci si concentra in particolare sulla descrizione di due tipi ideali<sup>3</sup>.

Entrambe le patologie analizzate sono modi di avvertire *l'estraneità del simbolico* quale risulta dall'autonomizzazione delle pratiche di produzione culturale. Il primo tipo di patologia coglie tale estraneità sotto la veste dell'"impoverimento" che comporta il fatto di non poter partecipare alla produzione stessa delle risorse, non disponendo delle competenze che permetterebbero di appropriarsene e di svilupparle: per quanto sia certo impossibile pensare che l'intero lavoro di tessitura dell'ordine simbolico sia interamente demandato al sistema culturale, la mera esistenza di tale sistema tende a trasformare l'agente in un "semplice consumatore e riproduttore non creativo" (p. 429). In qualche modo è la logica stessa del sistema culturale che impone questa sorta di *espropriazione*, per comprendere la quale Fanciullacci ci invita a riflettere sul "disconoscimento dei saperi quotidiani da parte dei saperi specialistici o appartenenti a qualche *esperto*" (p. 428, nota). Questa situazione di fatto è ancor più paradossale in società come le nostre in cui la partecipazione creativa e singolare non è solo una possibilità astratta ma un valore e qualcosa di atteso: "Il fatto che, dopo aver richiesto a tutti una partecipazione alla produzione linguistica, la società moderna ostacoli tale partecipazione ha un effetto disorientante potenziato" (p. 433). Emerge qui un aspetto delle analisi di Fanciullacci sul quale avrò modo di tornare. Il paradosso insopportabile prodotto da questa prima forma di patologia è infatti tale solo dal punto di vista di una società che ha fatto dell'"individuo originale" una norma sociale: "Il punto è che a fronte di questa coltivazione dell'aspirazione alla promozione di sé come singolarità originale e per far fronte ad essa, vengono offerte solo forme e mediazioni stereotipate e non è coltivata in tutti la

---

<sup>3</sup> Nel quarto capitolo, Fanciullacci aveva già identificato "due tipi di ostacolo" (p. 293) all'autoelaborazione esperienziale, ma le due tipologie non sembrano sovrapponibili.

capacità di partecipare creativamente alla produzione linguistica. Accade così che si fissi e diffonda una comunicazione impoverita e un'elaborazione esperienziale che è oggettivamente ripetitiva" (p. 435). Si potrebbe chiamare *miseria simbolica* questo primo tipo di patologia, per fare riferimento al fatto che mancano le capacità di sfruttare le risorse a disposizione per una tendenza inveterata a delegare la produzione di senso al sistema culturale differenziato e ai suoi rappresentanti, gli esperti.

Il secondo tipo di patologia non concerne più tanto l'assenza di risorse simboliche, dovuta alla mancata capacità di partecipare alla loro produzione, quanto la loro invadente presenza, che ne è come il rovescio. Per effetto della differenziazione culturale e della circolazione dei suoi prodotti, non sono più solo gli abiti pratici ad apparire al soggetto come delle stanche abitudini che egli si trascina dietro, inerti e senza vita, ma sono ormai gli "stessi discorsi" ad "apparire come cose": "I discorsi appaiono già sentiti e autoreferenziali, o, meglio tali da riferirsi a un'esperienza in cui non ci si riconosce davvero" (p. 443). Fanciullacci analizza le diverse fonti e i diversi modi di subire e avere a che fare con una *reificazione* della cultura che è ben esemplificata da quella coltre di linguaggio pseudo-scientifico (che tuttavia risale pur sempre a qualche ricerca 'autonoma'), con la quale i mass-media ricoprono le esperienze più familiari. Fanciullacci mette l'accento, ad esempio, sulle "mediazioni centrate sull'immaginario del *management* e dell'autopromozione": per quanto inadeguate, queste mediazioni, per le quali non mancano ovviamente saperi correlati, dall'economia alla psicologia, cercano di ritradurre l'intero agire nel loro linguaggio "con l'effetto di alimentare un rapporto alla propria intera vita come a un prodotto da gestire e valorizzare nel mercato delle relazioni" (pp. 495-496). Nella prospettiva di render possibile una critica di tale patologia è di particolare interesse il tentativo fatto da Fanciullacci di riabilitare la nozione di "*alienazione esistenziale*", ripensata a partire non dal vissuto cosciente del soggetto ma dai limiti che questi incontra nel tentativo di fornire un'articolazione simbolica dell'esperienza: si tratta dell'alienazione che nasce dallo "sforzo immane di trovare sufficienti delle mediazioni che sufficienti non sono in quanto non sono dedicate alla singolare esperienza per cui sono adottate" (p. 451). Anche qui appare, per la seconda volta, un riferimento decisivo alla singolarità dell'esperienza. Partendo da quest'analisi, si potrebbe parlare, a proposito di questa seconda patologia, di *dominazione simbolica*, per fare riferimento al fatto che le risorse simboliche messe a disposizione dalla cultura "non si offrono ai soggetti come risorse e prodotti di cui questi potranno valersi nell'elaborazione dell'esperienza" ma "come cose ingombranti" (p. 440).

Ma che cosa viene perso in queste esperienze di miseria e di dominazione simbolica dovute ad una differenziazione culturale che la filosofia morale de-

ve mettere in questione, per lo meno nella sua deriva autoreferenziale, al fine di porvi così rimedio? E, inversamente, a partire da quale piano tale rinnovata filosofia morale riesce a dire in modo fondato che tali esperienze sono delle patologie? Abbiamo già in parte visto la risposta. In fondo, quel che viene perso di vista e che si costituisce come parametro di giudizio è proprio il *sensu dell'agire*. Da qui, la sofferenza più profonda e comune che tali patologie producono, il “*disorientamento*”: se l'autoelaborazione esperienziale è “il luogo in cui ciascuno affronta la questione del senso di ciò che fa” allora “gli ostacoli che l'autoelaborazione può incontrare hanno in generale questo carattere: sono condizioni date le quali si ha difficoltà col senso” e “ci si trova, a vari gradi, disorientati” (pp. 289-290. Cfr. anche pp. 36-37, 495). La filosofia deve dunque rispondere al disorientamento che si produce nelle stretture, a causa dello scollamento fra esperienza e linguaggio, e per questo deve offrire parole che sappiano dire meglio il senso implicito nell'agire. Ma qual è, più precisamente, il senso di cui si deve occupare la filosofia morale, per ritrovare il suo senso di filosofia pratica? Ci sono due risposte possibili. Fanciullacci sembra oscillare fra le due, ma tutto il suo discorso presuppone e implica un'adesione decisa alla seconda.

La prima accezione secondo cui Fanciullacci parla della *questione del sensu dell'agire* è quella che compare nelle prime righe dell'Introduzione. Qui commentando un passo di Schopenhauer nel quale questi spiega perché la filosofia che si occupa dell'agire sia la più importante, viene precisato: “La ragione è che il luogo dell'agire è il luogo dove si apre la questione del senso o del fine e dunque è in rapporto a esso che un'indagine può dar prova del suo senso e del suo fine, del suo rilievo per la vita umana” (p. 21). Questa frase offre una certa determinazione del nesso fra questione del senso e ritrovamento del senso della filosofia morale: qui, il problema del senso fa classicamente riferimento al problema dell'*intelligibilità pratica* che emerge solo quando si riescono ad articolare i *fini* dell'azione e dunque si riesce a rispondere all'assillante e inquietante domanda che riguarda il perché dell'atto singolare. Il disorientamento prodotto dalle stretture verrebbe allora dal fatto che il linguaggio di cui l'individuo dispone non gli permette di valorizzare le differenze significative che si celano nella situazione, e dunque di esplicitare gli ideali che lo orientano implicitamente. Stando a questa prima lettura, il problema è di poter render conto ad altri dell'azione, a coloro con cui ci si trova ad interagire. In questa lettura, la struttura intenzionale dell'azione, l'organizzazione teleologica che l'articolazione simbolica deve far emergere è in ultima analisi “l'articolatezza sociale” stessa come ordine culturalmente organizzato dei rapporti fra gli uomini; il difetto delle “risorse concettuali e simboliche elaborate nell'indifferenza rispetto all'esperienza” sarebbe dunque legato al fatto che “non intercettano l'esperienza reale e sociale” (p. 293).

Insomma, rileggendo il libro in questo primo modo, viene che questo senso, quando Fanciullacci dice che la posta in gioco dell'autoelaborazione esperienziale è "la possibilità di *comprendere* l'esperienza riconoscendosi in essa" (p. 286) starebbe sostenendo che quell'autoelaborazione deve mettere in evidenza dei *significati condivisi* capaci di rendere reciprocamente intelligibile il senso dell'azione; il disorientamento verrebbe dal fatto che il linguaggio a disposizione non permette di mettere in luce quel senso condiviso che l'azione sembra pur tuttavia portare in sé; e il compito della riarticolazione simbolica, e dunque della filosofia morale, per quel tanto che questa lavora nella faglia fra linguaggio e azione creata dall'autoreferenzialità delle produzioni culturali, sarebbe di trovare un linguaggio capace di far coincidere articolazione culturale e articolatezza sociale. Su questo piano la *norma* che la filosofia morale presuppone per parlare di patologia, e più ancora di patologia sociale, è la condizione dell'uomo come essere che riceve dalla società i significati che gli permettono di organizzare effettivamente l'azione in vista di un fine: l'incapacità di agire come individuo sociale è denunciata come patologica perché tale agire caratterizza l'uomo come tale.

Non è questo, tuttavia, l'unico modo in cui può essere interpretato il discorso di Fanciullacci sulla questione del senso. Come emerge dalle analisi specifiche delle patologie del simbolico, la questione del senso può avere un tutt'altro senso. Alla luce di tali patologie, il problema non è tanto l'intelligibilità pratica *in sé*, misurata alla luce degli altri significativi, quanto piuttosto l'intelligibilità *per sé*, cioè l'intelligibilità pratica colta nella prospettiva dell'individuo in quanto singolarità irriducibile. Le due patologie sopra descritte sono tali solo per quel tanto che attaccano due versanti di un solo e medesimo fenomeno: per difetto (miseria simbolica) o per eccesso (dominazione simbolica), le risorse linguistiche non permettono di "elaborare una comprensione della propria singolare esperienza, all'altezza di questa singolarità" (p. 437). Da questo punto di vista, il problema non è affatto di dover ritrovare la strada dei significati condivisi; al contrario, sono le mediazioni ricevute cui ricorre il soggetto per comprendere l'esperienza che non vanno bene per il fatto stesso che sono ricevute: la fonte dei "*disagi esistenziali*" che la rinnovata filosofia morale deve soccorrere è il fatto che le mediazioni cui l'individuo ricorre per "comprendere la sua esperienza sono anonime, non specificatamente dedicate alla sua singolare situazione" (p. 438). Il problema del senso non sorge dunque a causa dell'assenza di significati condivisi, ma a causa del fatto che, pur essendo presenti, sono inadeguati. Più precisamente, tali significati comuni risultano inadeguati perché misurati alla luce di un solo altro significato comune, al quale Fanciullacci fa esplicitamente riferimento: si tratta di un certo "concetto di individuo", tipico delle "società moderne", per il quale ogni essere umano è potenzialmente un "cen-

tro di senso irripetibile” fonte di una “creatività” che gli permette di “marcare con la sua singolarità il grappolo di modelli di vita socialmente promossi e valorizzati” (p. 35). Insomma si tratta di quell’“ideale dell’*autenticità*” che Taylor ha messo in evidenza come una delle radici dell’io moderno e che oggi si trova utilizzato dalla “pubblicità” e messo più generalmente al lavoro dall’“evoluzione postfordista del sistema capitalistico” (pp. 434-435). Stando a questa seconda accezione, il compito della filosofia morale non risiede, in realtà, nell’articolare la pluralità di ideali cui Fanciullacci fa riferimento in apertura e chiusura del libro – giustizia, libertà, felicità – per rispondere al problema del senso come problema dei significati condivisi. Suo compito è piuttosto tener testa ad un solo e ben preciso ideale, fornendo gli strumenti che rendono possibile quell’*espressione creativa dell’esperienza singolare* che è allo stesso tempo richiesta e smentita dall’organizzazione delle società contemporanee: la norma del patologico non è più, in questo caso, l’universale condizione dell’uomo come essere sociale, ma la specifica esigenza di autenticità, elaborata nella prima modernità e poi messa al centro delle nostre società post-moderne.

Nella differenza tra questi due modi di leggere il riferimento alla questione del senso ne va, ovviamente, del senso stesso del rinnovamento dell’etica aristotelica che Fanciullacci propone. Mi pare molto significativo il fatto che, alla fine e con maggiore coerenza, egli opti per la seconda lettura: “Il problema del senso non è più solo un problema della comunità, ma è anche di ciascuno, o meglio: il problema comune e unitario del senso si complica e si declina come un problema che ciascuno ha anche in proprio e che non può dunque trovare a livello sociale una risposta generale ma completa che sia poi tramandabile; il problema comune del senso si articola e *in parte* diventa quello di mettere ciascuno in condizioni di far fronte al *suo* problema del senso (ad esempio anche offrendogli risorse simboliche da riprendere e integrare piuttosto che pseudosoluzioni complete)” (p. 36).

In ultima analisi, Fanciullacci propone dunque un rinnovamento *esistenzialista* dell’etica aristotelica. Questo ha certamente il vantaggio di rendere Aristotele più attuale che mai. Ha tuttavia una conseguenza piuttosto problematica. Quanto più questa concezione mette l’accento sulla singolarità dell’individuo, tanto più essa si rende inevitabilmente incapace di operare quel passaggio alla politica che è la cifra stessa dell’etica aristotelica. In questo senso attendiamo l’annunciato volume su Althusser – *Le forme dell’agire* – per vedere come Fanciullacci riesca ad elaborare una prospettiva politica a partire da un’etica centrata sul problema, tutt’altro che politico, della piena e autentica espressione della singolarità.